Wörterbuch der philosophisc... begriffe und ausdrücke

Rudolf Eisler


Dei
Sub Numine
Viget

Wörterbuch

der

Philosophischen Begriffe

und Ausdrücke

quellenmässig bearbeitet

von

Dr. Rudolf Eisler.

Berlin 1899.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68–71.

Vorwort.

Begriffe sind der Niederschlag von Urteilen, sie enthalten in eigentümlicher Verdichtung Anschauungen und Gedanken von bestimmtem Gepräge und geben Zeugnis von der Auffassung und Verarbeitung des Gegebenen seitens der Denkenden. Insbesondere haben die philosophischen Begriffe das Charakteristische an sich, dass sie Elemente von Weltanschauungen bilden. Da nun diese im Laufe der Zeiten der Entwicklung unterworfen sind, sich verändern, so ist es verständlich, dass die Begriffe der verschiedenen Philosophen verschiedene Bedeutung haben, und dass sie sich sowohl durch das Wesen und die Fülle ihres Inhalts als auch durch ihre Präcision voneinander unterscheiden. Die Begriffe wiederum sind in den Wörtern verkörpert, und da diese an dem Wandel der Begriffsinhalte teilnehmen, so ist es von hoher Wichtigkeit, zunächst die specielle Bedeutung der die Begriffe vertretenden Ausdrücke zu kennen. Oft entfernen sich die philosophischen Begriffe von denen des nicht philosophierenden Menschen so weit, dass ein und dasselbe Wort thatsächlich Verschiedenes bezeichnet. Infolgedessen und weil der Laie an das ihm vertraute Wort unbefangen den rohen, logisch noch nicht verarbeiteten Begriff, den er damit zu verbinden gewohnt ist, heranbringt, kommt es zu zahllosen Missverständnissen. Sodann findet sich in den Schriften der Philosophen eine Menge von Ausdrücken, die eigens geprägt worden sind, um als Zeichen solcher Begriffe zu dienen, die, in klarer

Bewusstheit wenigstens, erst dem philosophischen Denken angehören. Dadurch, dass die Autoren recht oft auf die Schriften anderer Denker sich beziehen, ohne dass dem Leser immer klar wird, in welchem Sinne jene Denker ihre Ausdrücke gebrauchen, wird das philosophische Studium noch mehr erschwert.

Durch solche Erwägungen bestimmt, entschloss sich der Verfasser zur Abfassung des vorliegenden Wörterbuches. Er ging dabei von dem Grundsatze aus, dass sich in den Begriffsbestimmungen der Philosophen zugleich ihre Theorien spiegeln.

Allerdings ermöglichen die zahlreichen philosophie-geschichtlichen Werke ein leichteres und sichereres Eindringen in die Gedankenwelt der Philosophen, als es ohne allen Behelf der Fall wäre. Es giebt auch schon philosophische Wörterbücher, aber sie sind teils gänzlich veraltet, teils geben sie mehr oder minder nur die Ansichten ihrer Verfasser wieder, oder aber es ist das verarbeitete Quellenmaterial nur dürftig und nicht consequent zur Darstellung gebracht; ein Teil der Wörterbücher wiederum hat den Charakter der Monographie.*) —

Im Unterschiede von allen diesen Werken macht sich das vorliegende Wörterbuch, die Frucht mehrjähriger angestrengter Arbeit, zur Aufgabe, die mannigfachen Begriffsbestimmungen, wie sie im Gesamtgebiete der Philosophie begegnen, in ihren wichtigeren Modificationen vom Altertume bis

*) Von älteren Wörterbüchern seien erwähnt: GOCLENIUS, Lexicon philosophorum, 1613; MICRELIUS, Lexicon philosophicum, 1653; MARTINI FOGELII Lexicon philosophicum, 1689; WALCH, Philos. Lexicon, 1726; CHAUVIN, Lexicon rationale, 1692; LOSSIUS, Neues philos. allg. Real-Lexicon, 1803; KRUG, Allgem. Handwörterbuch der philos. Wissensch., 1827. Von neueren: KIRCHNER, Wörterbuch der philos. Grundbegriffe, 2. A. 1890 (ganz populär gehalten); FRANCK, Dictionnaire des sciences philosophiques, 1844 (Eine lexikalisch bearbeitete Encyclopädie der Philosophie); NOACK, Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie, 1879 (Nach den Namen der Philosophen geordnet). Speciallexika sind u. A.: MEISSNER, Philos. Lexicon aus Wolff's deutschen Schriften, 1737; MELLIN, Kunstsprache d. krit. Philos., 1798, u. Encyclop. Wörterbuch d. krit. Philos., 1797—1803; G. WEGNER, Kant-Lexicon, 1893; FRAUENSTÄDT, Schopenhauer-Lexicon, 1871. Für die Geschichte der äusseren Terminologie (des Vorkommens der Ausdrücke bei den verschiedenen Denkern) von hohem Werte ist EUCKENS Geschichte d. philos. Terminologie im Umriss, 1879, sowie desselben Autors Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878. —

zur jüngsten Gegenwart, und zwar quellenmässig und möglichst im Wortlaute der Originale (bezw. ihrer Übertragung ins Deutsche) in einer gewissen Ordnung aufzuführen. Der Hauptsache nach ist das Werk also eine Geschichte der philosophischen Terminologie mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe, wodurch die Beziehung zu den Theorien der Philosophen hergestellt wird, ohne dass diese hier den eigentlichen Gegenstand der Bearbeitung bilden. Das Wörterbuch bietet ein ausgewähltes und geordnetes Quellenmaterial für weitere vergleichende und kritische Untersuchungen dar. In dieser Hinsicht dürfte es selbst dem Fachmanne (besonders jenem, der nicht gerade Historiker ist) nicht unwillkommen sein. Vor allem aber will es den Studierenden sowie allen jenen, die mit der Philosophie sich beschäftigen, als Hand- und Hülfsbuch für die erste Orientierung in der Entwickelung bestimmter Begriffe sowie insbesondere für die Lectüre der Philosophen dienen.

Dass nicht jede Begriffsbestimmung jedes Philosophen zur Darstellung herangezogen werden konnte, liegt für den Kundigen auf der Hand. Einerseits sollte der Umfang des Buches eine gewisse Grenze nicht überschreiten, anderseits kam es in erster Linie darauf an, dass bei jedem Begriffe die irgendwie — sei es historisch, sei es wegen des Charakteristischen — wichtigeren Definitionen aufgenommen würden. Das Hauptgewicht wurde zunächst auf die ureigentliche Philosophie, also Metaphysik und Erkenntnislehre gelegt; in den übrigen philosophischen Disciplinen musste die Darstellung um so ausführlicher und eingehender sein, je mehr das rein Philosophische vorwaltet. Im Besonderen sei bemerkt, dass Collectivbegriffe wie Ästhetik, Ethik u. dgl., ferner philosophie-geschichtliche Termini, wie Platonismus, Scholastik u. dgl., deshalb so cursorisch behandelt sind, weil es sich auch bei ihnen in diesem Werke vorzüglich um das Terminologische handelt, und weil die Einzelheiten sich in den specielleren Artikeln finden. Die eigenen Begriffsbestimmungen des Verfassers sind absichtlich recht allgemein gehalten und sollen meist als blosse Nominaldefinitionen angesehen werden.

Bei der Benutzung des Buches muss darauf geachtet werden, dass nicht bloss bei jedem Artikel auf die nächstverwandten Termini und Begriffe verwiesen wird, sondern dass so manches, was in der Monographie eines Begriffs unter Einem abgehandelt werden müsste, sich in dem Wörterbuche an verschiedenen Stellen findet, ein Umstand, den man auch bei der Beurteilung des Buches berücksichtigen wolle. Manche Citate, die an einer früheren Stelle vielleicht vermisst werden könnten, finden sich noch später unter den nächstverwandten Schlagwörtern.

Der Verfasser ist sich wohl bewusst, dass auch innerhalb der gesteckten Grenzen seines Werkes manche Lücken sich zeigen werden, solche, die in der Beschränktheit der Litteratur, die dem Verfasser zur Verfügung stand, begründet sind, sowie solche, die unwissentlich entstanden sein mögen. Für diese Lücken und für sonstige Mängel bittet der Verfasser um freundliche Nachsicht. Sein Wunsch ist, in künftigen Neuauflagen das „Wörterbuch" qualitativ und quantitativ immer mehr vervollkommnen zu können.*)

Leipzig, im Januar 1899.

Der Verfasser.

*) Das Litteraturverzeichnis sowie die Berichtigungen und Nachträge befinden sich am Schlusse des Werkes.

A.

A dient in der Schul-Logik als Zeichen für das allgemein bejahende Urteil (z. B. alle Menschen sind sterblich): *asserit A sed universaliter* (bei PETRUS HISPANUS, nach PRANTL, Gesch. d. Log. III, 431); im 5. Jahrhd. n. Chr. dient das Wort πᾶς zu demselben Zwecke (l. c. I, 653; II², 283). „*Asserit A*" wohl schon bei MICHAEL PSELLUS (PRANTL I, 643, 656). *Asserit A, verum generaliter* (Logik von PORT-ROYAL II, 2).

A = A ist die einfachste Formulierung des Satzes der Identität (s. d.) und bedeutet: A ist und bleibt sich selbst gleich. Von J. G. FICHTE wird A = A als „*absolutester Grundsatz*" in der Form Ich = Ich an die Spitze seines Systems gestellt (Grundz. d. Wissenschaftslehre, S. 97). Dieser Satz A = A besagt nicht, dass A sei, sondern: „*wenn A sei, so sei A.*" „*Der notwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin und ohne allen Grund gesetzt ist*" (l. c. S. 4).

A = nicht Non-A, die Formel für den Satz des Widerspruchs (s. d.).

Ab *esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia:* das logische Gesetz, nach welchem nur von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, nicht umgekehrt, geschlossen werden darf. „*Quod existit, id est possibile*" (CHR. WOLF, Ont. § 170).

Abgeleitet ist jede Erkenntnis, die eine andere Erkenntnis (Begriff, Urteil, Schluss) voraussetzt, zur Grundlage hat.

Abgemessen = präcis (s. d.).

Abgezogen = abstract (s. d.).

Abhängigkeit (Dependenz, s. d.) ist die Beziehung, in welcher etwas seinem Sein oder seiner Beschaffenheit nach durch ein anderes bestimmt oder bedingt ist. Abhängig können sein: ein Gedanke von anderen Gedanken (logische Abhängigkeit), ein Gegenstand von einem Erkennen (erkenntnistheoretische Abh.), ein Ding oder ein Geschehen von anderen Dingen oder Vorgängen (reale oder metaphysische Abh.), endlich ein Willensact durch andere (moralische Abh.). „*Sensatio, quae sensualis repraesentationis materiam constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti*" (KANT, De mundi sens. sct. II, § 4). Den Ausdruck „Abhängigkeit" gebraucht R. AVENARIUS für die Beziehung eines jeden Erkenntnisbestandteiles zu einer Änderung des Grosshirnzustandes (des Systems C, s. d.) in dem Sinne: „*Wenn sich das erste Glied ändert, so ändert sich auch das zweite*" (Bemerk. zum Begr. d. Gegenst. d. Psychol. III. Art. Viertelj. Bd. XIX, S. 17). Das System C ist die Unabhängige, die Erkenntnis (E-Wert) die Abhängige (Krit. d. r. Erf. I, 40).

Abraxas: Die mystische Zahl 365 bei den Gnostikern (s. d.)

Abschreckungstheorie ist diejenige Rechtsansicht, der gemäss der eigentliche Zweck der Strafe darin besteht, den Verbrecher sowohl als auch andere einzuschüchtern und dadurch vor Begehung von Übelthaten zu bewahren.

Abscheu (fuga, horror) ist das Gegenteil der Begierde (s. d.).

Absicht (intentio) ist das, worauf bei einer Handlung „abgesehen" wird, das, was durch die Handlung erreicht werden soll, das Bestimmende derselben, das innere Motiv (s. d.). Nach CHR. WOLF ist Absicht *„dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedenken"* (Vern. Gedank. I, § 910). Man spricht von einer eigennützigen, uneigennützigen, lauteren Absicht. MEINONG teilt die Absichten (= Wollens-Objecte) in egoistische, altruistische und neutrale ein (Werttheor. S. 95—96).

Absichtstheorie ist diejenige ethische (sittliche) Richtung, welche den sittlichen Wert einer Handlung entweder ausschliesslich oder doch in erster Linie nach der Absicht (s. d.), aus der sie hervorgeht, beurteilt.

Absolut (absolutus, abgelöst): frei von jeder Bestimmung, uneingeschränkt, beziehungs- und bedingslos (unbedingt), unabhängig von allem und jedem, in und durch sich seiend. Gegensatz: Relativ (s. d.). Absolut entspricht dem griech. *καθ' αὑτό* (an sich), so bei PLATO, ARISTOTELES und PLOTIN. Die Scholastiker unterscheiden absolute Existenz als in se esse von der relativen, in alio esse (THOMAS AQU., Summ. theol. I, qu. 85, art. 3). *„Absolut"* kann sich hier auf Gegenstände oder Namen beziehen (absoluta nomina, s. connotativ). *„De re intellectum opponitur imperfecto, tum inchoato, tum affecto. . . Interdum est idem quod nudum, purum, sine ulla conditione: ut cum Absolutum Dei decretum aliquod dico. Interdum idem est quod non dependens ab alio"* (GOCLENIUS, Lex. phil. p. 9). So bezeichnet auch NICOLAUS CUSANUS Gott als absolut (*deus est absolutus*, Doct. ign. II, 9). SPINOZA stellt die Wörter absolute und respective einander gegenüber (Cogit. met. I, C. 6, p. 60). A. COLLIER gebraucht absolut im Sinne von independent (Clav. un. p. 2). Absolut ist nach TETENS *„das auf nichts anderes sich Beziehende, das Unbezogene"* (Phil. Vers. I, 145). Zu KANTS Zeit bedeutet *„absolut"*: *„dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte"* (Krit. d. rein. Vern. S. 281) oder auch *„dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist"* (ibid.; vgl. MELLIN, S. 4). Bei J. G. FICHTE heisst absolut so viel wie *„gänzlich unbeschränkt"*, *„schlechthin"* (Gr. d. Wissenschaftsl. S. 97). Gegen den Gebrauch des Wortes absolut eifert SCHOPENHAUER; es bezeichne nichts weiter als *„das An-nichts-geknüpft-sein"*, was weder vom Object noch vom Subject ausgesagt werden könne (Neue Paralip. § 96).

Das **Absolute** (absolutum) ist das, was unbedingt, unbeschränkt, durch seine eigene Natur und Kraft existirt. Als solches gilt den Philosophen die Gottheit oder das allen Dingen zu Grunde liegende Sein; wie es die Eleaten thun, welche ein unveränderliches, in sich beharrendes, ewiges und unbegrenztes Sein (s. d.) annehmen. Im Gegensatze dazu bestimmt HERAKLIT die Welt als absolutes, beständig fliessendes Werden (s. d.). Die Sophisten leugnen die Existenz irgend eines Absoluten und begründen den Relativismus (s. d.); die Skeptiker schliessen sich ihnen hierin an. SOKRATES dagegen findet in den Inhalten der Begriffe, besonders der ethischen, ein an und für sich Gültiges,

welche Ansicht zur Ideenlehre (s. d.) PLATOS führt. Die höchste Idee, die des Guten oder das Gute an sich, thront unberührt über allem als das Absolute (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, Sympos. 211 b). Sie ist jenseits alles Seienden (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Rep. VI, 209 B). Auch nach ARISTOTELES ist die Gottheit (s. d.) das Absolute; sie ist völlig leidlos, reine Form und Wirklichkeit (actus purus der Scholastiker), einfach, ohne Grenze und gesondert von allem Wahrnehmbaren (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν), ja sie wirkt nur dadurch auf die Welt ein, dass diese zu ihr hin strebt (Metaph. IV, 1072 b). Als ein überweltliches, unbeschreibbares Wesen erscheint Gott, das Absolute, bei PHILO, den Neupythagoreern (NIKOMACHUS, Theol. arithm. p. 44) und den Neuplatonikern. PHILO betont die Erhabenheit Gottes (s. d.) über alles begrifflich-sprachlich Fassbare, ein Handeln wie das menschliche kommt ihm nicht zu (ἄποιος; Leg. alleg. 47 a). PLOTIN bezeichnet das absolute Göttliche als das über alles Seiende Erhabene, das Eine, Bestimmungslose, Bleibende (Ennead. V, 5, C. 3, 5, 6), dessen Grösse darin besteht, *„dass nichts mächtiger ist als es und nichts sich mit ihm vergleichen kann“* (l. c. VI, 7, C. 32). Sein Schüler PORPHYRIUS nennt Gott den *„unnennbaren Urgrund“* (πάντῃ ἄρρητος ἀρχή), und ähnlich bestimmt ihn JUSTINUS (Apolog. I, 61 ff.). Diesen Begriff des Absoluten übernehmen die Gnostiker; Gott heisst bei ihnen der Überweltliche (ὑπερκόσμιος, BASILIDES), die Urtiefe (βυθός, VALENTINUS). Von den Apologeten fasst besonders THEOPHILUS Gott als das Absolute, Unbedingte, Unbeschreibliche (ad Autolyc. I, 3 ff.). ebenso CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 11, 12). Die Scholastiker definiren Gott als das ens realissimum, das höchste Sein, die höchste Weisheit, Macht und Güte, den Schöpfer alles Seienden; so zuerst AUGUSTINUS (De vera relig. 21, de trin. XIV, 21, de lib. arb. II, 9 ff.). In mancher Hinsicht an die Neuplatoniker und DIONYSIUS AREOPAGITA sich anlehnend, bestimmt JOH. SCOTUS ERIGENA die Gottheit als das allen Dingen innewohnende und zugleich sie beherrschende Wesen, als ihre essentia (esse omnium), die nichts von allem Seienden ist, daher auch nicht beschrieben werden kann (de divis. nat. I, 3, p. 445; I, 62; II, 28). Mit ANSELM VON CANTERBURY beginnt die scholastische Philosophie Gott als das Absolute im Sinne des notwendig durch sich selbst *(per se ipsum)* existirenden Wesens aufzufassen (Monol. C. 1 ff.), als das höchste Gut *(summum bonum)*. Gott ist, wie ANSELM sagt, das *„denkbar Grösste“* (*quo maius cogitari non potest;* Proslog. C. 2), das als solches wahrhaft existiren muss. Die absolutnotwendige Existenz eines schlechthin Unbedingten, Göttlichen betont ALFÂRÂBI, während die KABBÂLA in Gott den verborgenen, geheimnisvollen Urgrund der Welt erblickt (im Buche Sohar). Die Scholastiker der späteren Zeit identificiren das Absolute durchaus mit Gott, dem notwendig und unbedingt Existirenden, dessen Wesen (essentia) das Dasein (existentia) einschliesst und dem volle Selbständigkeit (Aseïtät) zukommt. *„Absolutum, secundum quod in se est“* (THOMAS, Sum. th. I, qu. 85, 3).

Aber erst zu Beginn der neueren Philosophie kommt der Terminus „das Absolute“ in Geltung. NICOLAUS CUSANUS nennt wie ARISTOTELES Gott die *„Wirklichkeit“* alles Seienden (actus omnium) und weiter *„das Absolute“* (Doct. ign. II, 9), das in allem ist und in dem alle Dinge sind (*sunt ab absoluto. Omnia sunt in eo et eum in omnibus;* l. c. I, 2), das maximum und das minimum, die Einheit, in welcher alle Gegensätze vernichtet sind (coincidentia oppositorum), das Unfassbare, über alles Erhabene, alles in allem (quodlibet in

quolibet, l, c. II, 5). Ähnlich stellt sich das Absolute bei G. BRUNO dar, als das göttliche All, das zugleich Princip, Ursache und Einheit ist, in jeder einzelnen seiner Gestaltungen, der Dinge, lebt und webt (de la causa, princ. et uno, Dialog. V). In seinen Begriff der Substanz (s. d.) nimmt SPINOZA zugleich den des Absoluten auf als die *causa sui, cuius essentia involvit existentiam*, das, was notwendig als seiend gedacht werden muss, als das *ens absolute infinitum* (Eth. I, defin. I, VI), das in keiner Weise bestimmt oder begrenzt ist, in sich ist und in sich begriffen wird (*in se est et per se concipitur*, l. c. def. III). Auch LEIBNIZ gebraucht den Ausdruck *„das Absolute"* für Gott als das unendliche Wesen, aus dessen Beschränkung die Dinge hervorgehen (Oper. Erdm. p. 138 ff.). CHR. WOLF definirt *„das Absolute"* als *„dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat, und also dergestalt ist, dass es unmöglich nicht sein kann"*, d. i. ein *„selbständiges Wesen"* (Vern. Gedank. I, § 929), *das von allen Dingen unabhängig* (independent) ist (l. c. § 938).

Nachdem KANT dargethan hatte, dass aus dem Denken eines Absoluten noch keineswegs die reale Existenz eines solchen folge und alles Absolute für uns nur ein Ideal (s. d.) sei, eine Regel, im Fortgange des Erkennens nirgends Halt zu machen (Krit. d. rein. Vern. S. 413), führte J. G. FICHTE das Absolute als oberstes Princip des Erkennens wie des Seins wieder ein, und zwar als *„absolutes Ich"* oder *„absolutes Subject"*, *„dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt"* (Grundl. d. gesamt. Wissenschaftslehre, S. 9). Das Absolute ist ein unendlicher logischer Process, der in dialektischer Selbstproduction die Gegensätze von Subject — Object, Ich — Nicht-Ich, kurz die Mannigfaltigkeit des Seienden aus sich heraus schafft *„durch ein Setzen schlechthin und ohne allen Grund"* (l. c. S. 97). Vom *„absoluten Wissen"* geht SCHELLING aus, als einem solchen, *„worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist"* (Id. zu ein. Philos. d. Nat. I², S. 71). Das Absolute ist ihm die *„Indifferenz"* aller Dinge (das, worin ihre Verschiedenheit aufgehoben ist); es ist *„reine Identität, es ist nur Absolutheit und nichts anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich"*; es ist *„das gleiche Wesen des Subjectiven und Objectiven"* (l. c. S. 72). Seinem Wesen nach ist das Absolute ein *„ewiger Erkenntnisact"*, ein *„Produciren"*, das sich nach zwei Seiten hin, als Geist und als Natur, entfaltet, ähnlich wie der Magnet in seine beiden Pole auseinandergeht. Im Absoluten sind Subject und Object, Geistiges und Körperliches, überhaupt alle Dinge *„wahrhaft und innerlich ein Wesen"* (l. c. S. 76). Ist bei SCHELLING das Absolute an sich weder Geist noch Natur, sondern beider Einheit, so bestimmt HEGEL dasselbe ähnlich wie FICHTE mehr nach der Seite des Geistigen hin. Rein abstract definirt ist es nach ihm die *„Identität der Identität und Nichtidentität"* (Log. I, 68), seinem Wesen nach die Weltvernunft, der in „dialektischer" Bewegung sich vollziehende Gedankenprocess, der sich vom reinen Sein ohne alle Bestimmung zum *„Anderssein"* (Natur), zum subjectiven, objectiven und absoluten, sich selbst begreifenden Geist entwickelt (Encykl. § 87; Log. III, 327). Das Absolute ist *„wesentlich Resultat"*, es ist erst am Ende seiner Entfaltung das, was es in Wahrheit ist, nämlich Vernunft (Phaenom. S. 16). Wie sehr auch SCHOPENHAUER gegen das *„Absolute"* polemisirt, sein *„blinder Wille"* (s. d.), der als *„Ding an sich"* grundlos die Welt der Dinge aus sich erzeugt, ist gleichfalls ein Absolutes, nur anders bestimmt. Das Absolute

CHR. KRAUSES, das „*Wesen*", ist Gott (s. d.) als eine die Welt in sich einschliessende Einheit, als das „*Wesen, ausser welchem nichts ist*" (Rechtsph. S. 14 ff.). BRANISS bestimmt das Absolute als Identität von Thun und Sein, als reine Ichheit, absolutes Bewusstsein (Syst. d. Met. S. 170 ff.), CHALYBAEUS als den Wahrheitswillen, selbstbewussten Geist (Syst. d. Wiss. S. 285), DORNER als das Urlogische, Urreale (Chr. Glaubensl. S. 213 ff.), CHR. WEISSE als die selbstbewusste Urpersönlichkeit, das Denken seiner selbst (Phil. Dogm. I. 336 ff.). J. H. FICHTE fasst das Absolute als geistige Persönlichkeit auf, als den „*Urgrund*" der Welt, als den „*Urguten*"; ähnlich ULRICI. Ein absolutes Wesen liegt nach FECHNER den Unterschieden von Geist und Natur zu Grunde, das als oberste Einheit alles umfasst (s. Gott). LOTZE erblickt in dem Absoluten den göttlichen Urgrund, das höchste Princip alles Wirkens. Das „Absolute" SCHELLINGS hat E. v. HARTMANN zu dem Begriff des „*Unbewussten*" (s. d.) umgeformt, das im Geistigen und Materiellen sich bethätigt (Phil. d. Unbew. [3], S. 3); es ist „überbewusste Intelligenz" (l. c. S. 537). Nach HERBERT SPENCER ist das Absolute das unbekannte Göttliche, das den gemeinsamen Gegenstand von Wissen und Glauben bildet (First Principl., übers. von Vetter, S. 69) und in den Vorstellungen der Kraft und Materie sich bekundet, „*symbolisirt*" (l. c. II, C. 3). Wie HEGEL bestimmt M. J. MONRAD das Absolute als sich selbst denkenden Gedanken (Archiv für system. Philos. 2. Bd., S. 205). Nach WUNDT ist Gott als Idee der absolute Weltgrund (Syst. d. Ph. S. 400 f.), ein unbekanntes „*Übergeistiges*" (l. c. S. 406), der „*Weltwille*" (l. c. S. 442). Vgl. Gott.

Absolute Erkenntnis, s. Erkenntnis.

Absolute Existenz, s. Existenz.

Absolute Freiheit, s. Freiheit.

Absolute Gültigkeit, s. Gültigkeit.

Absolute Kategorien, s. Kategorien.

Absolute Notwendigkeit, s. Notwendigkeit

Absolute Position, s. Position.

Absolute Wahrheit, s. Wahrheit.

Absoluter Geist ist nach HEGEL das Absolute (s. d.) in dem höchsten Stadium seiner logischen Selbstentwicklung, als sich selbst begreifende Vernunft. „*Der absolute Geist ist ebenso wenig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urteil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solches ist*" (Encykl. § 554). Er offenbart sich in den Schöpfungen der Kunst, Religion und Philosophie (l. c. § 555 ff.). Vgl. Geist.

Absoluter Raum, s. Raum.

Absoluter Wert, s. Wert.

Absolutes Ich, s. Ich.

Absolutismus ist die Staatsverfassung, der gemäss ein einzelner oder eine Körperschaft unumschränkte Macht zur Gesetzgebung und Regierung besitzt. Die Philosophie des Absolutismus hat HOBBES („Leviathan") geschrieben.

Abstossung (vis repulsiva) ist die den Körperelementen zugeschriebene

Eigenschaft, andere Elemente (Atome) von sich zu entfernen, neben der Attractionskraft (s. d.). Die Atheratome sollen nur Abstossungskräfte besitzen (s. Materie).

Abstract (von abstrahere, abziehen) sind Bestandteile von Vorstellungen und Begriffen, wenn sie aus ihrem Zusammenhange herausgehoben und durch die Aufmerksamkeit für sich, gesondert, festgehalten werden. Gegensatz: concret (s. d.).

Abstract (*τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως*) ist nach ARISTOTELES das Allgemeine, z. B. der Gegenstand der Mathematik (Metaph. 1061 a, 29; 1077 b, 9; de anima 403 b, 15; 431 b, 12; 432 a, 5). Den Scholastikern gelten als abstract die Namen, welche Eigenschaften und Verhältnisse bezeichnen, als concret die Gegenstandsnamen. „*Concretum significat aliquam rem et supponit pro illa, quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit*" (p. e. humanitas) (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 363). „*Quaedam sunt abstracta, quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis, concreta autem pro uno solo verificari possunt*" (l. c. 364). Es finden sich auch die Gegensätze: in abstracto — in concreto (PRANTL III, 242). Ähnlich wie unsere oben angegebene Definition des Abstracten lautet die des GOCLEN: „*Nomen abstractivum . . . quod est a compositione liberum, et simplicem habet modum significandi; seu omne id, sive substantia sit, sive accidens, quod aut mente, aut re ipsa abstrahitur ab eo, cui coniunctum est, et per se in proprietate suae naturae consideratur*" (p. e. humanitas, doctrina; Lex. phil., p. 432); ferner: „*abstractum — nomen, quo nuda species seu forma per se considerata significatur, ut albedo*" (l. c. p. 15). Nach HOBBES sind abstract Begriffe wie: Körperlichkeit, Beweglichkeit, Grösse, Ähnlichkeit u. s. w., kurz „*quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat*" (Comput. C. 4, 3). LEIBNIZ erblickt im Abstracten nur modi der Dinge, d. h. Auffassungen derselben seitens des Denkens (Opp. ed. Erdm. p. 65). CHR. WOLF definirt abstracte Begriffe als solche, welche Eigenschaften, Zustände oder Beziehungen gesondert von den Gegenständen darstellen. „*Notio abstracta — quae aliquid, quod rei cuidam inest vel adest (scilicet rerum attributa, modos, relationes), repraesentat absque ea re, cui inest vel adest*" (Log. § 110). Das Abstracte entsteht nach BONNET durch Beschränkung der Aufmerksamkeit auf allgemeine Eigenschaften (Essai de Psych. C. 12). BERKELEY bestreitet entschieden das Vorhandensein abstracter Vorstellungen *(abstract ideas)*, worunter er solche geistige Gebilde versteht, in welchen alle Besonderheiten eines Gegenstandes zu gunsten allgemeiner Eigenschaften verschwunden sind; ein Dreieck, das weder gleichseitig, noch schiefwinkelig, noch ungleichseitig u. s. w. sein soll, ist ein unvorstellbares Unding (Principl. XIII). In BERKELEYS eigenem Sinne kann abstract nur bedeuten: eine Klasse von Vorstellungen repräsentirend (s. Begriff). HUME schliesst sich eng an BERKELEY an. „*Alle abstracten Vorstellungen sind in Wirklichkeit nichts anderes als einzelne, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, mit allgemeinen Bezeichnungen verknüpft*" (Treat. B. II, sct. 3, S. 52, Lipps). KANT nennt einen Begriff desto abstracter, „*je mehr Unterschiede der Dinge aus ihm weggelassen sind*" (Log. § 6). Nach KRUG ist abstract „*ein Begriff, wenn er für sich allein, mithin ausser Verbindung mit andern Begriffen gedacht wird*" (Lexik. I, 15). DESTUTT DE TRACY bestimmt als termes abstraits: „*les mots pureté, bonté etc., qui expriment ces qualités séparées de tout sujet*" (El. d'idéol. I, 6). SCHOPENHAUER bezeichnet alle Begriffe als ab-

stract (Welt a. Wille u. Vorst. 1. Bd., § 9). Nach CHR. KRAUSE ist das Abstracte das allein *„Selbeigenwesentliche“*, das Concrete aber das *„Bestimmte“* (Rechtsph. S. 71). Bei HEGEL bedeutet abstract das Sinnliche, Einzelne, concret das Vernünftige, Geistige. BOLZANO versteht unter dem Abstracten jede *„Beschaffenheitsvorstellung“* (Wissenschaftslehre I, 259—60). Das Abstracte ist nach CHR. WEISSE zwar *„nicht ein Reales und Substantielles“*, aber doch *„ein an und für sich Wahres“* (Metaph. C. 3, S. 41). HEGEL hält den Begriff nur insofern für abstract, *„als das Denken überhaupt und nicht das empirisch concrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die Idee ist, als rein formalen Begriff“* (Encykl. § 164). Im Sinne der Scholastik bestimmt das Abstracte J. ST. MILL als Namen für Attribute (z. B. Weisse, Alter; Log. I, 32). Nach FORTLAGE zerlegt sich jeder Begriff in einen fixen und einen beweglichen Bestandteil; *„ein Begriff mit lauter fixen Merkmalen ist ein concreter Begriff; je mehr Merkmale beweglich werden, desto abstracter wird er“* (Psychol. 1, § 23, S. 205). Abstract sind nach DROBISCH die Gattungs- und Artbegriffe (Neue Darst. d. Log. S. 22). WUNDT sieht das Wesen des Abstracten in dem Verhältnisse des Begriffs zu seiner stellvertretenden Vorstellung. Abstract sind *„diejenigen Begriffe, denen eine adäquate stellvertretende Vorstellung nicht entspricht“* (Log. I, 98). *„Sobald . . das gesprochene oder geschriebene Wort das einzige Zeichen für den Begriff bleibt, ist derselbe abstract“* (l. c. S. 22). FR. JODL nennt den logischen Begriff abstract, *„denn er greift aus der Erscheinung . . gewisse Züge heraus und fixirt sie in dieser Besonderheit als allgemeine“*; dagegen ist der gewöhnliche *„Wortbegriff“* immer concret (Lehrb. d. Ps. S. 609). Jedes Element des Wirklichen, gesondert gedacht, ist nach SCHUPPE abstract (Log. S. 79). Abstract ist *„ein aus dem Ganzen einer erlebten Wahrnehmung in Gedanken abgesonderter Bestandteil dann, wenn er für sich allein absolut nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer nur zusammen mit einem anderen Bestandteil“* (Zeitschr. f. imman. Phil I, S. 40; Erkenntnistheoret. Log. S. 162 ff.). J. REHMKE nennt abstract das Bleibende, concret das Veränderliche. Vgl. Abstraction, Begriff.

Abstraction (Abziehung, Absonderung) ist das Festhalten bestimmter Vorstellungselemente seitens der Aufmerksamkeit unter Vernachlässigung anderer, für den Erkenntniszweck gleichgültiger. Rein logisch genommen, ist Abstraction der Process der Beziehung eines Gegenstandes auf seine Art oder Gattung im Gegensatz zur Determination (s. d.).

Bei ARISTOTELES heisst abstrahiren (*ἀφαιρεῖν*) so viel wie von dem Individuellen und Zufälligen absehen (Anal. post. 74a, 37; Metaph. 1036b, 3), und Abstraction (*ἀφαίρεσις*) der Act des Abstrahirens im Gegensatz zur Determination (*πρόσθεσις*; Metaph. 1077b, 9; Phys. 187b, 33; 206a, 15). Die spätere Scholastik schreibt der Abstraction eine hohe Bedeutung für die Bildung der Gattungsbegriffe (Universalien, s. d.) zu. Sie ist nach JOH. V. SALESBURY die Grundbedingung aller geistigen Technik, denn *„per abstrahentem intellectum genera concipiuntur et species“* (PRANTL, Gesch. d. Log II, 248). Den Abstractionsprocess definirt THOMAS VON AQUINO folgendermassen: *„Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata“* (Summa theol. I, qu. 85, art. 1). *„Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus condi-*

tionibus, secundum quorum similitudines intellectus possibilis informatur" ibid.). Auf zweierlei Art kann die Abstraction statthaben: „*1) per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo; 2) per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*" (ibid.). Nach DUNS SCOTUS giebt es zweierlei abstractio. „*Una est a materia et suppositis, sicut homo abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et nigro . . . Alia est abstr. a suppositis, sed non a materia, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto.*" (PRANTL III, 212.) ZABARELLA bestimmt die Abstraction als „*actio intellectus, quo separat a phantasmatibus seu visis universale et ipsum denudat omni materiali conditione*" (de mente agent. C. 6, nach GOCLEN., Lex. philos. p. 13). GOCLEN definirt Abstraction als „*consideratio alicuius absque eo, in quo est*" (l. c. p. 14) und „*abstrahiren*" als „*aliquid ab aliquo modo aliquo separare*" (l. c. p. 15); er unterscheidet eine abstractio mentalis und realis, welche beide generalis oder specialis sein können (l. c. p. 14), ferner zwei Stufen der Abstraction, *abstractio prima* (p. e. color) und *secunda (coloreïtas)* (l. c. p. 19). Nach CAMPANELLA geschieht die Abstr. durch ein Verblassen der Einzelvorstellungen. „*Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi.*" (Univ. phil. I, 5, 1.) Die Logik von PORT ROYAL bemerkt: „*Limitatio mentis nostrae in causa est, ut nequeamus comprehendere res aliqualiter compositas alio modo, quam eas particulatim considerando, et quasi diversas illarum facies contemplando, quae nobis obverti possunt; hoc autem ipsum est quod generaliter scire per abstractionem dicitur.*" (I, 4.)

Das Abstractionsverfahren setzt LOCKE darin, dass das Denken die besonderen Vorstellungen „*als Erscheinungen in der Seele auffasst, getrennt von allen anderen bestehenden Dingen und von den Nebenumständen der wirklichen Dinge, wie Zeit, Ort oder andern begleitenden Vorstellungen*". (Ess. conc. hum. und. B. II, C. 11, § 9.) Abstrahiren (abstraire) ist nach CONDILLAC „*séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie*" (Trait. des sens. I, ch. 4, § 2). BERKELEY will die Möglichkeit der Abstraction nur in eingeschränktem Sinne zugeben. „*Ich finde mich selbst befähigt zur Abstraction in einem Sinne, nämlich, wenn ich gewisse einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachte . . . Aber ich finde mich nicht befähigt, diejenigen Eigenschaften voneinander durch Abstraction zu trennen oder gesondert zu betrachten, welche nicht möglicherweise ebenso gesondert existiren können*" (Princ X). Das Gleiche sagt HUME. F. G. MEIER bezeichnet als Abstractionsvermögen die Fähigkeit, Vorstellungen zu verdunkeln, im Gegensatz zur Aufmerksamkeit (Metaph. S. 73—74). KANT definirt Abstraction als „*Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden*" (Log. § 6). Man brauche den Ausdruck Abstraction nicht richtig. „*Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahiren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahiren (abstrahere ab aliquo). Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen*" (Log. S. 146—47). Nach LAMBERT gestaltet sich die Abstraction auf diese Weise: „*Da der Begriff der Art und Gattung nur die Merkmale in sich fasst, die die Sache mit anderen gemein hat, so lässt man in diesem Begriffe alle eigenen Merkmale weg, und stellt sich die gemeinsamen besonders vor. Die Verrichtung des Verstandes, wodurch dies ge-*

schieht, nennt man abstrahiren" (Organ. I, § 17). Die Grundlage der Abstraction bildet nach HERBART die Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer Gesamtvorstellung, durch „*Hemmung des Verschiedenen vieler Vorstellungen*" (Psych. a. Wiss. II, § 121); ähnlich lehrt FRIES (Syst. d. Log., S. 63). DESTUTT DE TRACY: „*Vous tirez de deux ou plusieurs idées individuelles tout ce qui les confond, en rejetant tout ce qui les distingue, et vous en faites une idée commune*" (El. d'idéol. I, 6, p. 91). SCHELLING versteht unter „*absoluter Abstraction*" „*die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 323). Den erkenntnistheoretischen Wert des Abstrahirens betont HEGEL: „*Das abstrahirende Denken . . . ist nicht als blosses Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduction desselben als blosse Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestirt*" (Log. II, 20). Die Abstraction erfolgt nach LOTZE nicht durch blosse Weglassung, sondern durch „*Ersatz der weggelassenen Einzelmerkmale durch ihr Allgemeines*" (Log. [2], S. 41). DROBISCH: „*Die Denkoperation, welche von den verglichenen Objecten die ihnen eigentümlichen Merkmale absondert und dadurch ihren Gattungsbegriff bildet*" (Neue Darst. d. Log. [5] § 19, S. 21). VOLKMANN: „*Den Process dieser Loslösung des Vorstellungs- oder Formbewusstseins von allen Beziehungen auf ein anderes durch die wechselseitige Hemmung dieser Beziehungen untereinander nennt man den Abstractionsprocess*" (Lehrbuch d. Ps. II [4], 247). Die Abstraction besteht nach A. BAIN in dem Festhalten gemeinsamer Züge von Gegenständen in einem besonderen Gedankengebilde: „*The identifying a number of different objects on some one common feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought*" (Sens. and Int. [4], p. 511). WUNDT bestimmt das Abstractionsverfahren als „*Feststellung von Beziehungen, welche unser Denken an seinen Vorstellungen oder an bereits gegebenen Begriffen antrifft*" (Log. I, 100). Er unterscheidet a) isolirende Abstraction (Abtrennung eines bestimmten Teiles von einer complexen Erscheinung) und b) generalisirende Abstraction (Vernachlässigung von Eigenschaften; Log. II, 11—12). Abstraction als Bewusstsein des Abstracten ist nach B. ERDMANN „*Aufmerksamkeit auf das Gleiche, das in dem Verschiedenen, welches in dem Kreise des blossen Bewusstseins verbleibt, vorgestellt wird*" (Log. I, S. 48). Unter sprachlicher Abstraction versteht er „*die Bildung und Verdichtung von Vorstellungen gleicher Merkmale durch die Reproduction von Erinnerungen und ihre Zusammenordnung zu neuen Gegenständen auf Grund sprachlicher Überlieferung durch die Einbildung*" (l. c. S. 51—52). Logisch ist die Abstraction ein „*Weglassen von Merkmalen*" bei CHR. SIGWART (Log. I [2], S. 117). Nach SCHUPPE ist die Abstraction „*Unterscheidung der nächsthöheren eigentlichen Gattung von dem Specifischen im einfachsten Element*" (Log. S. 90 ff). Vgl. abstract.

Abstractionsverfahren, s. Abstraction.

Abstrahiren, s. Abstract, Abstraction.

Abstufungsmethode, s. Methode.

Absurd: sinnlos; ad absurdum führen: die Sinnlosigkeit des Ausspruches jemandes klarlegen und diesen dadurch widerlegen, was besonders die Sophisten, Sokrates und die Eristiker thaten.

Abulie: Willenlosigkeit, eine psychische Minderwertigkeit.

Ab universali *ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia* (Vom Allgemeinen gilt der Schluss aufs Besondere, nicht aber vom Besonderen aufs Allgemeine), denn das Allgemeine schliesst das Besondere in sich ein, nicht aber kommt alles, was dem Besonderen zukommt, auch seiner Art oder Gattung zu.

Abweichung der Atome (s. d.) von ihrem geraden Fall nach unten lehrt Epikur, um die Weltbildung verständlich zu machen (Zeller, Phil. d. Griech. IV [3], 408, 1).

Acceptationstheorie: Die Lehre Gregors von Nyssa und besonders Anselms (De conc. virg. C. 20 ff.), dass der Sohn Gottes sich als Äquivalent für die Schuld des Menschengeschlechts zum Opfer dargebracht habe.

Accidens (accidentia, *τὸ συμβεβηκός*) heisst jedes Merkmal eines Dinges, das nicht in dessen Natur begründet, sondern nur aus dessen Zusammensein mit bestimmten anderen Dingen sich an ihm zeigt und daher wechselnd ist, zu dem Dinge bloss hinzukommt (accedit).

Aristoteles definirt „*Accidens*" als das, was sich an etwas findet und von ihm gültig ausgesagt werden kann, aber weder notwendig noch meist (*συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ*, Metaph. *Δ* 30, 1025a 14). Das Weiss-sein z. B. ist nur ein Accidens des Menschen, nicht aber das Lebewesen-sein (Met. *E* 2, 1026b 35). Per accidens (*κατὰ συμβεβηκός*) ist alles, was nicht aus dem Begriff eines Gegenstandes folgt, diesem nur beziehungsweise eignet. Die Ursache des Accidentiellen als des Zufälligen (*ἀπὸ τύχης*) ist der Stoff (met. *E* 2, 1027a 13). Da das Accidentielle nicht in den Begriff aufgenommen werden kann, giebt es von ihm kein Wissen (*οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη*; Met. *K* 8, 1065a 4), schon deshalb, weil es unbegrenzt ist (*ἀόριστον*; Phys. *B* 4, 196b 28). Plotin unterscheidet die Accidentien der Dinge von ihren Wesenheiten als wechselnde Eigenschaften, welche das Wesen, die Form oder Thätigkeit des Dinges unberührt lassen (Ennead. II, 6, C. 2). Ganz ähnlich definirt Porphyr: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς* (Isagog. C. 6, 4a 25 ff.) In des Boëthius Übersetzung: „*Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem.*" (*Acc. separabile — inseparabile,* p. 39.) In dieser Bedeutung geht accidens (der Ausdruck schon bei Seneca, Ep. 117, 3) in die Scholastik über, um sich noch über sie hinaus zu erhalten. „*Accidens est extrinsecus se habens ad rei substantiam*" (Avicenna; Prantl III, 343). Von einigen Scholastikern werden absolute (quantitas, qualitas) und respective Accidenzen unterschieden (Prantl III, 282). Die arabischen Motakhalim lehren das beständige Geschaffenwerden der Accidentien durch Gott in jedem Momente (Stöckl II, 148). Goclen.: „*Accidens = quod accedit vel decedit absque rei corruptione*" (Lex. philos. p. 26). „*Quicquid nihil confert ad constitutionem subiecti, sed ad illud constitutum insuper accedit, illud potest abesse vel adesse praeter subiecti ipsius corruptionem*" (l. c. p. 26). In diesem Sinne werden von den wesentlichen *(essentiales)* die zufälligen Formen *(formae accidentales)* unterschieden. Man spricht auch von einer accidenteitas als der essentia accidentis (Goclen l. c. p. 33), von einem accidens per accidens, „*pro eo accidenti, quod non est per se seu essentiale*" (ibid.). Descartes gebraucht statt des Namens „Accidenz" lieber den Ausdruck „*modus*", „*nam accidens nihil est praeter modum cogitandi, utpote quod solummodo respectum*

denotat“ (Princ. phil. I, 51, 55). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt: „*Accidentia communia vocantur, cum illarum objecta veri modi sunt, qui saltem per intellectum separari possunt, a re cuius accidentia sunt non destructa in mente nostra rei idea*“ (I, 6). Nach HOBBES ist accidens ein modus concipiendi corporis (Comput. C. VII, 2). BERKELEY verwirft mit dem Begriffe einer materiellen Substanz auch den des Accidenz, das ersterer auf unbegreifliche Weise anhaften, adhäriren soll (Principl. XVII). Nach A. BAUMGARTEN ist accidens ein „*praedicamentale sive physicum, cuius esse est inesse*“ (Metaph. § 191); er erinnert an den scholastischen Satz: „*accidentia non existere possunt nisi in aliis, non extra suas substantias*“ (l. c. § 194). KANT nennt Accidenzen „*die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben, zu existiren*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 178). Nach PLATNER sind die Accidenzen „*die verschiedenen Arten und Grade des Wirkens oder Seins einer Substanz*“ (Phil. Aph. I, § 864). FICHTE betrachtet die Accidenzen als das die Substanz Zusammensetzende. „*Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz — die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 161). Nach SCHELLING ist dasjenige am Object Accidenz, was nur eine Grösse in der Zeit hat (Syst. d. tr. Id. S. 218, 233). Im Zusammenhange mit diesen Definitionen stehen auch die anderen, von denen noch die J. ST. MILLS angeführt sei: „*Alle Attribute eines Dinges, die weder in der Bedeutung des Namens eingeschlossen liegen, noch in einem notwendigen Connex mit den darin eingeschlossenen Attributen stehen*“ (Log. I, 158). Er unterscheidet trennbare und untrennbare Accidentien (ibid.).

Accidentale *possibile est putari destructum ut remaneat subiectum* (AVICENNA; PRANTL II, 326).

Accidentalis = per accidens, s. d. „*Quod autem significat proprietatem, quae est praeter illa duo . . . ipsum voces accidentale, et eius intentio vocatur intentio accidentalis*“ (PRANTL II, 326).

Accidenteïtas, s. Accidens.

Accidenter = per accidens, s. d.

Accidentis *esse est inesse* (PORPHYR und die Scholastiker).

Accidenz, s. Accidens.

Accidentiell, s. Accidens.

Accommodation (Anbequemung) ist der physiologisch-psychologische Ausdruck für die Zusammenziehung der Augenlinse zum Zwecke scharfen Sehens. „*Mittelst der Accommodation, bei welcher die Krystalllinse, namentlich an ihrer vorderen Fläche, stärker gewölbt wird, kann das Auge seinen Brechungszustand innerhalb gewisser Grenzen verändern und auf diese Weise successive auf Objecte von verschiedener Entfernung sich einstellen*“ (WUNDT, Grundz. d. physiol. Psych. II³, 83).

Acedia: taedium interni boni (AUGUSTINUS).

Acervus (Haufen) heisst ein Trugschluss, der ZENO von Elea zum Urheber hat: Ein fallender Kornhaufe (κέγχρος) kann kein Geräusch (ψόφον) hervorbringen, da jedes einzelne Korn hörbar fallen müsste, was nicht geschieht; der Kornhaufe ist aber nur die Summe der einzelnen geräuschlos fallenden Körper; also bringt der fallende Kornhaufe in Wahrheit kein Geräusch hervor, dieses ist nur Sinnenschein (ARISTOT. Phys. *H* 5, 250b 20). Der Trugschluss

kommt auch in der Form vor, dass ein Kornhaufen gar nicht zustande kommen kann, da weder ein Korn, noch zwei, drei Körner einen solchen bilden und man nicht angeben könne, wie viele dazu nötig sind.

Achilleus heisst ein Trugschluss des Zeno von Elea, den er aufstellt, um die logische Unmöglichkeit der Bewegung darzulegen. Achilleus, der schnellste Läufer, kann die Schildkröte, die einen kleinen Vorsprung hat, nicht einholen, denn der Abstand besteht aus einer unendlichen Zahl von Teilen, die alle durchlaufen werden müssen; wenn aber Achilleus dort angelangt ist, wo die Schildkröte eben sich befand, ist diese bereits weiter gegangen. (Aristot. Phys. VI g, 239b 14 sqq.: *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.*) Vgl. Unendlich.

Achtung ist die Anerkennung eines Wertes, das Gefühl der Überlegenheit einer Macht. Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nach Kant die Grundlage aller Moral, und zwar ist Achtung *„das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist"* (Krit. d. Urt. S. 111), *„die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewusstsein derselben"* (Grundleg z. Met. d. Sitt. S. 20). Psychologisch genommen ist Achtung *„die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch thut"* (ibid.). v. Kirchmann teilt die Gefühle in solche der Lust und der Achtung ein und versteht unter letzteren die Gefühle, *„welche man gewöhnlich sittliche Gefühle oder auch das Gewissen nennt"* (Katechism. d. Philos. [3], S. 172).

Act: Thätigkeit, Handlung. Das scholastische actus ist die Übersetzung der Aristotelischen *ἐνέργεια* (s. d.), im Gegensatz zu potentia (*δύναμις*). Dem actus incompletus wird der actus perfectus gegenübergestellt (Thomas v. Aquino, Summa Theol. I, qu. 85, art. 31). Der „ersten Entelechie" (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*) des Aristoteles entspricht der actus primus der Scholastiker; er bedeutet das wirkliche, gewordene Sein eines Dinges, während der actus secundus (*ἐνέργεια*) die Thätigkeit des wirklich Gewordenen ausdrückt (vgl. K. Lasswitz, Gesch. d. Atomist. I, 89). Vgl. Actus.

Action: Handlung, Thätigkeit (s. d.), im Gegensatz zur Passion (Leiden). Die Scholastik definirt actio im Sinne von *„agentis, qua agens, perfectio"* oder auch *„applicatio agentis ad patiens, qua fit mutatio aliqua in patiente"* (Goclen., Lex. philos. p. 37). *„Actio est illatio eius quod est actus, in id quod agitur, secundum quod est in agente et non secundum quod est in acto"* (Sum. th. I, qu. 53). Nach Campanella ist actio *„potentiae actus effusivus similitudinis causae agentis in patientem"* (Dial. I, 6, p. 126). Descartes versteht unter den actiones animi *„omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere"* (Pass. an. I, art. 17, p. 10). Spinoza identificirt die Action der Seele mit ihrem klaren Erkennen, während sie leidet, wenn sie unadäquate Vorstellungen hat. *„Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur: nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur"* (Eth. III, prop. I). *„Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent"* (l. c. prop. III). Eine ähnliche Anschauung hegt Leibniz. Nachdem er Action als

„exercice de la perfection“ definirt hat, sagt er: *„Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception . . se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse“* (Nouv. Ess. l. II, ch. 21, § 72; Gerh. V, 195). Im weiteren Sinne ist alles in der Welt thätig, es giebt keine *masses vaines, inutiles* (Gerh. IV, 495). CHR. WOLF bestimmt actio als *„mutatio status, cuius ratio continetur in subiecto quod eundem mutat“* (Ont. § 713). AVENARIUS nennt *„individuellen Actionscomplex“* *„denjenigen Complex von E-Werten, als dessen Complementärbedingung die Erfolgsbewegung anzunehmen ist“* (Krit. d. r. Erf. II, 156).

Activ (activus): thätig, handelnd, s. Activität.

Activität (activitas) bedeutet Wirkungsfähigkeit, thätiges Hervorbringen (vis agendi, GOCLEN., Lex. philos. p. 59). DESCARTES stellt den rein activen Geist der passiven Materie gegenüber und gerät dadurch in einen Dualismus (s. d.), den A. GEULINCX zu überwinden sucht, indem er alle Activität in Gott verlegt. Sein Grundsatz lautet: *„Quod nescis quomodo fiat, id non facis“ (wo ich nicht weiss, wie etwas geschieht, da bin ich nicht handelnd). „Motum ego . . . non facio: Nescio enim quomodo peragatur, et qua fronte dicam, id me facere quod, quomodo fiat, nescio?“* (Eth. I, C. 3, sct. 2, § 2, p. 32.) Ich bin nur ein Betrachter dessen, was in mir und in der Welt vorgeht (*„spectator sum in hac scena“*, l. c. p. 35). Daher der praktische Grundsatz: Wo man nichts vermag, da wolle man auch nicht Nutzloses beginnen (*„ubi nihil vales, ibi nihil velis, seu nihil frustra ferendum est“*; l. c. Annotat. p. 164). Gott ist der Urheber aller Wirksamkeit (*„solum Deum mihi exhibere illud spectaculum“*, l. c. p. 36). Dass ähnliche Ansichten schon in der scholastischen Philosophie dem Keime nach enthalten sind, bezeugt GEULINCX selbst: *„Jam pridem Scholasticorum sapientiores ingenue fatentur, nos extra nos nihil efficere nisi conjungendo ac disjungendo“* (l. c. p. 210). MALEBRANCHE schreibt nur dem Wollen Activität zu, der Verstand ist rein passiv (Recherche II, 7). Während nach LEIBNIZ die Seele alle ihre Vorstellungen selbstthätig aus sich entwickelt, ist sie nach LOCKE nur activ, insofern sie die Fähigkeit hat, Vorstellungen zu verknüpfen und zu ordnen. Noch geringere Activität wird dem Geiste von seiten des Sensualismus (s. d.) zuerkannt. Nach BERKELEY sind die geistigen Substanzen das allein Active in der Welt, die Vorstellungen (= Dinge) dagegen rein passiv. *„Ich finde, dass ich Ideen in meinem Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen kann, als ich es für geeignet halte. Ich brauche nur zu wollen und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf, und durch dieselbe Kraft tritt sie ins Unbewusstsein zurück und macht einer andern Platz. Dieses Produciren und Aufheben von Ideen berechtigt uns, den Geist recht eigentlich activ zu nennen“* (Princ. XXVIII). *„Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee die Passivität oder Inactivität so durchaus involvirt, dass es unmöglich ist, dass eine Idee etwas thue, oder, um den genauen Ausdruck zu gebrauchen, die Ursache von etwas sei“* (l. c. XXV). VOLTAIRE formulirt das principe d'action: *„Tout est en mouvement, tout agit et tout réagit dans la nature“* (Pr. d'act. I, p. 119). Nach CONDILLAC ist die Seele activ, *„wenn sie sich einer Sinneserregung erinnert, weil sie in sich selbst die Ursache hat, welche sie ihr zurückruft“* (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die Passivität des Geistes ist nach FRIES nur relativ, nämlich sofern er genötigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte

Weise zu äussern (Neue Krit. I, 75). Die Activität der Seele schon in der Sinnesempfindung behauptet FORTLAGE (Psych. II, § 80). Nach HÖFFDING kommt uns die Activität des Geistes nur in ihren Resultaten zum Bewusstsein (Üb. Wiedererkennen, Vierteljahrsschr. 14. Bd., S. 308); auf dem Grade derselben beruht die individuelle Verschiedenheit (l. c. S. 316). Dass das Bewusstsein passiv und activ zugleich ist, betont, wie die moderne Psychologie überhaupt, neuerdings F. JODL (Lehrb. d. Psych. S. 96, 105). Nach AVENARIUS wird durch Erfahrung aus der ursprünglichen *„affectiven Reihe"* ein *„individueller Actionscomplex"* (Krit. d. rein. Erf. II, S. 154 ff.). Vgl. Spontaneïtät.

Action, Princip der Kleinsten, s. Princip.

Actu heisst in der Sprache der Scholastik: *„in Wirklichkeit"* (*ἐνεργείᾳ*) im Gegensatz zu potentiā (*δυνάμει*). So schon bei BOËTHIUS (Übers. d. Isagoge d. Porphyr. p. 37, 49). *„Esse in actu est esse in operatione"* (GOCLEN., Lex. phil. p. 58).

Actualität (actualitas) = Wirklichkeit, Wirksamkeit, Thätigkeit, ein scholastischer Ausdruck. Es bedeutet das esse, quo res existit, insofern das Ding eine „Form" (Thätigkeitsprincip) hat (GOCLEN., Lex. phil. p. 58). Gegensatz: Potentialität (s. d.).

Actualitätstheorie ist erkenntnistheoretisch-metaphysisch die Ansicht, dass alles Sein in Thätigsein besteht, psychologisch die Auffassung des Bewusstseins (der Seele) als Act, Thätigkeit, Geschehen, Process.

Der Begründer der metaphysischen Actualitätstheorie ist HERAKLIT, nach welchem es in Wirklichkeit kein ruhendes Sein, sondern nur ein ewiges Geschehen und Werden (s. d.) giebt. In anderem Sinne neigt PLOTIN der Theorie zu, wenn er das Sein als eins mit dem ewigen (geistigen) Schaffen bezeichnet (Ennead. VI 8, 20). Auch SPINOZA steht auf dem Boden dieser Anschauung, insofern es nach ihm weder in der Welt des Geistes noch in der der Körper ein ruhendes Sein giebt (s. Substanz). HUME, der den Substanzbegriff verwirft, muss natürlich ein Geschehen ohne starres Sein annehmen. J. G. FICHTE, der durch einen logischen Process, durch die unendliche Thätigkeit des absoluten Ich (s. d.) die Welt des Seins entstehen lässt, und SCHELLING (*„das Ich ist reiner Act, reines Thun"*; Syst. d. tr. Ideal. S. 49) vertreten den Actualitätsstandpunkt ebenso wie HEGEL, dessen *„Idee"* (s. d.) gleichfalls absoluter Process ist, und SCHOPENHAUER, dem alles Sein ein Product der Willensthätigkeit ist. In neuester Zeit hegt WUNDT die Anschauung, dass die Wirklichkeit nicht aus thätigen Substanzen, sondern aus *„substanzerzeugenden Thätigkeiten"* besteht (Syst. d. Phil. S. 429).

Die psychologische Actualitätstheorie, die als solche von der metaphysischen ganz unabhängig ist, geht eigentlich schon auf ARISTOTELES zurück, der die Seele (s. d.) als die vollendete Wirksamkeit des Organismus definirt. SPINOZA, der Geistiges und Körperliches für Zustandsarten der einen Substanzen erklärt, sieht in der Seele (s. d.) nur die Summe der Bewusstseinsinhalte, welche einem organischen Körper parallel gehen (*„idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita"*; Eth. II, prop. XV). In vollster Strenge hat HUME die Actualitätstheorie begründet. Die Vorstellung, meint er, bedarf keines *„Trägers"*, sie kann existiren, ohne irgendwo zu sein (Treat. IV, sct. 5, S. 303, 307). Die *„Seele"* ist nichts als ein *„Bündel"* (bundle or collection) verschiedener Per-

ceptionen (Bewusstseinsvorgänge), eine Art von Schaubühne, auf der verschiedene Perceptionen nacheinander auftreten (l. c. sct. 6, S. 327); es giebt keine Seele ausser den Bewusstseinsvorgängen (l. c. S. 328). Den actuellen Seelenbegriff haben FICHTE, SCHELLING, HEGEL und SCHOPENHAUER. HEGEL nennt den Geist direct *„absolute Actualität“* (Encykl. § 34). Die neuere Philosophie beginnt, wenn auch in modificirter Form, dieser Ansicht beizupflichten. So zuerst FECHNER. *„Im Bewusstsein giebt es nach Erfahrung einen steten Fluss, Wechsel, ewige Veränderung dessen, was darin erscheint . . . wohl aber beharrliche Verhältnisse, feste Gesetze.“* — *„Was fest in sich ist, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden“* (Üb. d. Seelenfrage, S. 205). Ähnlich meint PAULSEN: *„Soll ein ‚Träger‘ für das Seelenleben gefunden werden, so muss man ihn nicht in einem isolirten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt‘, sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem und in dem es ist“* (Einleit. in d. Phil.[2], S. 136). Auch v. HARTMANN betrachtet das Bewusstsein als *„Process“* (Phil. de Unbew.[3], 401). Der Hauptvertreter der modernen Actualitätstheorie ist WUNDT. Er versteht unter derselben die Anerkennung der Thatsache, *„dass jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist“* und dass es auf dem Gebiete des Psychischen keine constanten Objecte giebt (Philos. Stud. X. Bd., S. 101). Die Actualität des Seelischen bedeutet zweierlei: 1) dass alles Psychische eine Summe von Ereignissen ist, 2) dass es unmittelbare Wirklichkeit (und nicht Erscheinung) ist (Philos. Stud. XII. Bd., S. 42—43). Das geistige Leben ist *„nicht eine Verbindung unveränderlicher Objecte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Thätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung“* (Vorles. üb. d. Menschen- u. Tierseele[2], S. 495). *„Abstrahiren wir bei der Betrachtung der Erfahrungswelt von dem erkennenden Subject, so erscheint sie uns als eine Mannigfaltigkeit in Wechselwirkung stehender Substanzen; betrachten wir sie umgekehrt als den gesamten, das Subject selbst einschliessenden Inhalt der Erfahrung dieses Subjectes, so erscheint sie uns als eine Mannigfaltigkeit unter sich verbundener Ereignisse“* (Grundriss d. Psychol. S. 369). Die Quelle des Actualitätsbegriffes ist unsere innere Willensthätigkeit (Apperception), die wir geneigt sind, auf die Dinge ausser uns zu übertragen (Log. I, 483). Jedenfalls gilt der Satz *„So viel Actualität, so viel Realität“* (Eth.[2], 459) Den Actualitätsstandpunkt im Gegensatz zur Substantialitätstheorie vertreten auch H. SPENCER (Psych. § 469), A. RIEHL, HÖFFDING und F. JODL, neuerdings auch W. JERUSALEM, der das Psychische als *„reines substratloses Geschehen“* auffasst (D. Urteilsfunct. S. 7). Die Theorie wird von VOLKMANN bekämpft (Lehrb. d. Psych.[4] I, S. 62). Vgl. Seele.

Actuelle Energie, s. Energie.

Actus: Thätigkeit, Wirksamkeit, Handlung, die scholastische Übersetzung von *ἐνέργεια* (s. d.). Es ist die Vollendung einer Möglichkeit (*„potentiae perfectio“*; GOCLEN., Lex. phil. p. 46); nach AVERROËS ein *„esse, quod oritur a forma“* (ibid.). Vgl. Act.

Actus apprehensivus ist nach WILHELM v. OCCAM die Erfassung des Objectes durch das Bewusstsein (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 333). Vgl. Apprehension.

Actus entitativus, nach DUNS SCOTUS das Sein der formlosen Materie (De rerum princip. qu. 7, Opp. III).

Actus iudicativus (Urteilsfunction): nach Wilhelm v. Occam die Anerkennung eines Gegenstandes (e. Vorstellung) als wahr oder unwahr („*quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit . . . quod verum existimamus*"; Prantl, Gesch. d. Log. III, 333).

Actus nobilior *est potentia* (Averroës u. a.).

Actus primus, actus secundus — eine scholastische Unterscheidung. „*Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus*" (Thomas, Sum. phil. II, 59).

Actus purus (reine Wirksamkeit, Wirklichkeit, Thätigkeit) wird Gott (s. d.) von den Scholastikern genannt, im Anschluss an Aristoteles, welcher die Gottheit als Thätigkeit ohne Leiden (*ἀκίνητον, θεωρία*) bestimmt, als den unbewegten Urheber aller Bewegung, die als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) einer letzten *ἐνέργεια*, die nur *ἐνέργεια* ist, bedarf (Metaph. XI 7, 1072 b sqq.). Actus purus ist der Act, „*qui nihil habet admistum potentiae, ut aeternum. Itaque est sine motu*" (Goclen., Lex. phil. p. 47). Auch Leibniz nennt Gott, die oberste der Monaden (s. d.), actus purus, weil er körperlos ist und das Universum mit höchster Klarheit in sich vorstellt (Monadol. 72; s. Gott). Schelling nennt Gott als Vor-Seiendes act. pur. (WW. II, 210 f.).

Adam Kadmon heisst nach der Ansicht der Kabbâla (s. d.) der Inbegriff der zehn „*Sephiroth*" oder göttlichen Kräfte, aus welchen die vier Welten hervorgingen, das Urbild der Menschheit und der irdischen Welt, das eins ist mit der Welt Aziluth (s. d.; Franck, La cab. p. 179 ff.).

Adäquat: gleichkommend, übereinstimmend, angemessen, entsprechend. Nach Goclen ist adäquat „*in quo neque heterogeneum perceptum ullum est inclusum, nec homogeneum disciplinae ullum exclusum*" (Lex. phil. p. 62). Eine Vorstellung ist adäquat, meint Spinoza, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt („*per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet — dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*"; Eth. II, def. IV). Nach Leibniz ist eine Erkenntnis adäquat, „*wenn alles, was in einer deutlichen Vorstellung enthalten ist, wieder deutlich gekannt wird, oder wenn die Auflösung des Begriffs bis zu Ende geführt worden ist*" (Oper. ed. Erdmann, p. 79). Hume: „*Überall, wo Vorstellungen adäquate Nachbilder von Gegenständen sind, haben auch alle Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmungen in den Vorstellungen zugleich für die Gegenstände Geltung*" (Treat. II, sct. 2, S. 44). Nach Platner ist ein Begriff adäquat, „*wenn er die zur Unterscheidung des Geschlechts erforderlichen gemeinsamen und eigentümlichen Merkmale enthält*" (Ph. Aphor. I, § 527). — Adäquat muss jede gute Definition (s. d.) sein.

Adaequata causa heisst bei den Scholastikern die eigentliche, mit der Wirkung unmittelbar zusammenhängende Ursache. „*Adaequata causa — qua posita ponitur per se effectus, qua ablata per se auffertur, quae satisfacit quaestioni propter quid, et in se omnium causarum remotarum vires includit*" (Goclen., Lex. phil. p. 62). Spinoza versteht unter adäquater Ursache jene, deren Wirkung klar und deutlich durch sie erfasst werden kann („*cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi*"; Eth. III, def. I).

Adaptation: Anpassung, s. d.

Ad hominem (*καθ' ἄνθρωπον*): an den Menschen (sc. argumentatio), ein Beweis, der sich nur auf Zugeständnis, Autorität u. s. w. stützt.

Adiaphora (*ἀδιάφορα*): Ununterschiedenes, Gleichgültiges. Als solches gilt den Cynikern und Stoikern (z. T. auch den Skeptikern) alles auf der Welt mit Ausnahme der Tugend und des Lasters und was damit zusammenhängt. Im besten Falle ist einiges, was die Tugend unterstützt, vorzuziehen (*προηγμένα*), anderes, was an ihrer Erlangung hindert, abzuweisen (*ἀποπροηγμένα*) (Stob. Ecl. II, 6, 156). Adiaphora ist also alles zwischen Tugend und Laster Befindliche (*τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας*; Diog. Laërt. VI, 104). Selbst das Leben hat nur relativen Wert und kann deshalb, wenn es dem Weisen gut dünkt, aufgegeben werden (Diog. L. VII, 130; Seneca, Epist. 12, 10).

Ad oculos demonstriren = augenfällig darthun.

Adrastea (die Unentrinnbare) heisst bei den Alten die Weltordnung (*εἱμαρμένη*) oder das Schicksal (Plotin, Ennead. III, 2, 13). Hermes Trismegistus nennt das Schicksal: *τῶν ὅλων ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια* (Stob. Ecl I, 41, 966). Es ist nach Plutarch *ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος* (l. c. I, 5, 188).

Advaita, Monismus, Einheitslehre, heisst eine Richtung der indischen Speculation (u. 700 n. Chr.).

Affect *(affectus, passio, perturbatio animi, πάθος)* ist eine starke Gemütserregung, mit welcher bestimmte Veränderungen des Bewusstseinszustandes verknüpft sind. Wegen des Einflusses der Affecte auf das menschliche Handeln sind sie verhältnismässig früh untersucht worden. Doch ist bis in die Neuzeit herein der Inhalt des Begriffes Affect ein weiterer, als er jetzt gefasst wird, und umfasst, wie W. Windelband (Gesch. d. Phil. S. 129) bemerkt, „*alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Aussenwelt abhängig ist*".

Die Cyrenaïker (Aristipp) kennen zwei Arten von *πάθη*, Unlust (Schmerz) und Lust (Freude), letztere beruht auf einer sanften Bewegung der Seele, erstere auf einer stürmischen (*Δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν*; Diog. L. II, 86). Aristoteles versteht unter *πάθη τῆς ψυχῆς* zunächst alle Zustände (*ἕξεις*) der Seele (De anima I, 1, 402a, 9), im engeren Sinne die Gemütserregungen, die teils von der Seele, teils vom Körper ausgehen (*σωματικὰ τὰ πάθη*; Eth. Nicom. X, 2, 1173b, 9). Als Affecte werden aufgezählt: Eifer (*θυμός*), Sanftmut (*πραότης*), Furcht (*φόβος*), Mitleid (*ἔλεος*), Mut (*θάρσος*), Freude (*χαρά*), Liebe (*φιλεῖν*) und Hass (*μισεῖν*) (De an. I, 1, 403a, 17 sqq.; Eth. Nicom. II, 4, 1105b, 21 sqq., wo noch *ἐπιθυμία, ὀργή, φθόνος, φιλία, πόθος, ζῆλος* angeführt werden). Die „Politik" zählt zwei Hauptaffecte auf, Furcht und Schrecken (Pol. VIII, 6). Die Stoiker definiren den Affect als unnatürliche, vernunftlose, stürmische Bewegung (*ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα*, Diog. L. VII, 110; „*est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*", Cicero, Tuscul. disp. IV, C. 6, § 11). *Πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ, ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν* (Stob. Ecl. II, 6, 47). Die Affecte sind die Wirkungen blinder Urteile („*omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione*", Cic., l. c. C. 7, § 14). Es giebt vier Grundaffecte: Trauer (*λύπη*), Furcht (*φόβος*), Be-

gierde (ἐπιθυμία) und Freude (ἡδονή); DIOG. L. VII, 110; CIC., Tusc. disp. IV, C. 6, § 11: libido, laetitia, metus, aegritudo. Frei von dem Zwange der Affecte zu sein, ist die Tugend des Weisen. Als *„gute Affecte"* (εὐπάθειαι) werden χαρά, εὐλάβεια, βούλησις genannt (DIOG. L. VII, 116). EPIKUR unterscheidet zwei Arten von Affecten (πάθη): Lust (ἡδονή) und Schmerz (ἀλγηδών; DIOG. L. X, 34). SENECA betont das die Willensfreiheit Aufhebende der Affecte (De ira II, 17, 7). Nach PLOTIN gehen die Affecte zwar von der Seele aus, die in ihrem Gefolge auftretenden Erregungen und Veränderungen aber finden im Leibe statt, da die Seele in sich unveränderlich ist. So *„tritt mit der Vorstellung von etwas Hässlichem in der Seele die Scham ein; während nur die Seele dies gleichsam hat, . . . wird der von der Seele abhängige und mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. . . . Auch bei der Freude findet die Heiterkeit und das, was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt, am Körper statt; das, was in der Seele vor sich geht, ist nicht mehr Affect"* (Ennead. III, 6, 3). GREGOR VON NYSSA schreibt die Affecte dem Leibe zu (De an. p. 47). AUGUSTINUS unterscheidet vier Affectarten: Begierde, Freude, Furcht und Trauer (Confess. VIII, 14), THOMAS VON AQUINO fünf: *„amor, concupiscentia, delectatio, dolor, tristitia"* (Summa theol. II, qu. 26 ff.). Der Affect ist eine Erregung der Seele (*„passio animae"*, De ver. qu. 26, 2). GOCLEN. definirt die Affecte als *„appetitus et aversationes"* (Lex. phil. p. 80). DESCARTES erklärt die Affecte (*„passiones, perturbationes animi affectus"*) aus der Bewegung der Zirbeldrüse des Gehirns durch die *„Lebensgeister"*; *„causam passionum animae non aliam esse quam agitationem, qua spiritus movent glandulam, quae est in medio cerebri"* (Pass. an. II, 51). Der einfachen, primitiven Affecte giebt es sechs: *„admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror"* (l. c. 69). Nach HOBBES bestehen die Affecte in Begehren und Abscheu (*„appetitu et fuga constant"*, De corp. C. 25, 12); es liegen ihnen Blutbewegungen zu Grunde. GEULINCX bemerkt, die Affecte seien in sich nichts Schlechtes (Eth. IV, § 1, p. 105). SPINOZA giebt folgende Definition des Affectes: *„Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas"* (Eth. III, def. III). Ein Affect ist jede leiblich-geistige Erregung, welche die Kraft des Organismus stärkt oder herabsetzt. Daher besteht in der Bekämpfung der schwächenden durch andere, fördernde Affecte die Erlangung der Freiheit und Tugendhaftigkeit (Eth. V). Der Affect wird auch eine *„verworrene Vorstellung"* (confusa idea) genannt (Eth. III, Schluss). Die Grundaffecte, auf welche sich die anderen, die von SPINOZA sehr fein analysirt werden, zurückführen lassen, sind: Heiterkeit (laetitia), Traurigkeit (tristitia) und Begierde (cupiditas). MALEBRANCHE bestimmt die Affecte ähnlich wie Descartes als *„toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang"* (Recherche. II. Bd., C. 1). Nach LEIBNIZ gehen die Affecte aus verworrenen, unwillkürlich entstehenden Vorstellungen hervor (*„perturbations ou passions ce qui consiste dans les pensées confuses où il y a de l'involontaire et de l'inconnu"*, Gerh. IV, 565). CHR. WOLFs Definition lautet: Ein Affect ist *„ein merklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues"* (Vern. Gedank. I, § 439; Psych. empir. § 603). Er unterscheidet angenehme, unangenehme und vermischte Affecte (Vern. Gedank. I, § 440). Ähnlich sind nach A. BAUMGARTEN die Affecte *„appetitiones aversationesque, ex confusa cognitione"* (Met. § 678).

Condillac erblickt im Affect eine herrschende Begierde (*„un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres; ou qui du moins est le plus dominant"*; Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3). Walch zählt körperliche, gemütliche und vermischte Affecte auf (Lex. I, 85; Dessoir I, 276). Kant definirt Affect als *„das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Standpunkte, welches im Subject die Überlegung . . . nicht aufkommen lässt"*, *„Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird"* (Anthrop. § 71, 72), *„diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen"* (Kr. d. Urt. S. 130). Die Affecte sind von den Leidenschaften (s. d.) zu unterscheiden (ibid.). Je nachdem die Affecte die Lebenskraft steigern oder mindern, sind sie sthenische (wackere) oder asthenische (schmelzende) (l. c. § 74; Krit. d. Urt. S. 130). Herbart erklärt die Affecte aus dem Auftreten zu grosser oder zu kleiner Vorstellungsmengen, wobei diese *„beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt sind"* (Psychol. als Wiss. § 106, WW. VI. S. 75 ff). Nach Beneke entsteht der Affect aus einer Ausgleichung plötzlich entstandener Überreizung (Lehrb. d. Ps. S. 181). Affect ist nach Schopenhauer *„eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufene so starke Bewegung des Willens, dass sie für die Zeit ihrer Dauer den Gebrauch der Erkenntniskräfte hindert und hemmt"* (Neue Paralipomena S. 401). Volkmann bestimmt den Affect als *„Gemütsbewegung, Gemütserschütterung"* (Lehrb. d. Ps. II, 390). Rein physiologisch sucht A. Lehmann die Affecte als Wirkungen körperlicher Functionsveränderungen zu bestimmen (D. Hauptgesetze d. menschl. Gefühlslebens, 1892). Nach Wundt sind die Affecte *„teils unmittelbare Wirkungen der Gefühle auf den Verlauf der Vorstellungen, teils Rückwirkungen dieses Verlaufs auf das Gefühl"* (Grundz. d. physiol. Psych. II³, 405). Sie sind von den Gefühlen nur relativ unterschieden. *„Wo sich . . eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subject ausübt als ein einzelnes Gefühl, da nennen wir einen solchen in sich geschlossenen Process von Gefühlen einen Affect"* (Grundriss d. Psych. S. 199). Wundt unterscheidet je nach der Art der Begleiterscheinungen ruhige, sthenische, asthenische, schnelle und langsame Affecte (l. c. S. 204—205). Nach F. Jodl ist der Affect *„das plötzliche Eintreten oder rapide Anschwellen eines auf Vorstellungen beruhenden Gefühls zu solcher Intensität, dass dadurch jeder anderweitige Bewusstseinsinhalt verdrängt wird"* (Lehrb. d. Psych. S. 692). Vgl. Passiones.

Affection (affectio): Zustandsänderung, Erleiden, Erregung, z. B. Sinnesaffection. *„Affectio externa = quae subiecto advenit ob externam causam. Affectio interna = quae manat a subiecti principiis intimis"* (Goclen., Lex. phil., p. 78). Spinoza nennt die Dinge (s. d.) Affectionen der *„Substanz"*. *„Dicimus entis affectiones esse quaedam attributa, sub quibus uniuscuiusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur"* (Cog. Met. I, 3). Nach Kant beruhen alle Anschauungen, als sinnlich, auf Affectionen, die Begriffe auf Functionen (Krit. d. r. Vern. S. 88). Affectionen sind nach Lotze *„Arten, wie uns zu Mute ist"* (Grundz. d. Log. S. 9). Im engeren Sinne heisst Affection auch so viel wie Zuneigung, Schätzung (pretium affectionis, subjectiver Wert).

Affectional (und Coaffectional) ist nach AVENARIUS dasjenige, wodurch ein Empfindungsinhalt (E-Wert) zu dem wird, was sonst *„Empfinden“* heisst, z. B. *„Druck“* zu *„gedrückt werden“* und *„drücken“* (Krit. d. r. Erf. II, S. 23, S. 89f.).

Affectlosigkeit, s. Apathie.

Afficiren (afficere): einen Zustand bewirken, erregen, berühren. *„Affici = informari, disponi, moveri, variari, impressionem recipere. Est igitur πάσχειν. — Obiecta dicuntur nos afficere“* (GOCLEN., Lex. phil., p. 79). DESCARTES: *„a re . . . quae sensus nostros afficit“* (Pass. an. II, 1, p. 24). Die Sinne werden von den Gegenständen *„afficirt“* (KANT, Krit. d. rein. Vern., S. 49), das erkennende Subject wird afficirt oder afficirt sich selbst (KANT, Anthropol. § 7), wobei es sich stets leidend verhält (ibid.). Das *„Afficirtwerden“* ist *„die Passivität, das Leidend-bestimmt-werden zu ihnen (den sinnlichen Vorstellungen), dieses, dass wir unmittelbar genötigt werden, sie so zu haben, wie wir sie haben“* (FRIES, Syst. d. Log., S. 37). — Vgl. Wahrnehmung.

Affinität (affinitas): Verwandtschaft. Logische Affinität ist die Verwandtschaft von Begriffen. Psychologische Affinität ist die Ähnlichkeit von Vorstellungen als Grund ihrer Vergesellschaftungen. KANT nennt Affinität *„den Grund der Möglichkeit der Association, sofern es im Objecte liegt“*; diese *„empirische“* ist die Folge einer ursprünglichen, auf der Einheit des Selbstbewusstseins beruhenden *„transcendentalen“* Affinität (Krit. d. rein. Vern. S. 125—126, 132). In der „Anthropologie“ definirt KANT Affinität als *„Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde“* (l. c. § 29). Das *„Gesetz der logischen Affinität“* lautet nach FRIES: *„Jede zwei gegebenen Nebenarten grenzen so aneinander, dass sich ein stetiger Übergang von der einen zur andern denken lässt“* (Syst. d. Log. S. 105).

Affirmation: Bejahung, Bekräftigung.

Affirmativ (affirmo), bejahend, ist ein Urteil, in welchem ein Merkmal als zu einem Gegenstande gehörig anerkannt oder diesem zuerkannt wird. Vgl. Urteil.

Agathologie: die Lehre vom Guten (*ἀγαθόν*) und von den Gütern, ist ein Teil der Ethik.

Agens (*τὸ ποιοῦν*): das Thätige, Wirksame. Eine scholastische Ansicht besagt: *„agens est nobilius patiente“* (AUGUSTINUS, THOMAS VON AQUINO, Summa theol. I, qu. 79, art. 2, u. a.), was auf des ARISTOTELES *„ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος“* (De anima III, 5, 430a, 18) zurückgeht.

Agglutination (Anleimung) ist die einfachste Form der apperceptiven Verbindung (WUNDT, Log. I, 27).

Aggregat (aggregatum, das Aneinandergereihte) ist der äusserliche, trennbare Zusammenhang von Teilen. So sind nach LEIBNIZ die Dinge zusammengesetzt, Aggregate einfacher Substanzen (Monadol. 2).

Agnosie (*ἀγνωσία*): Unkenntnis, Unwissenheit (= avidjâ; Vedanta). Der Satz des SOKRATES *„ich weiss, dass ich nichts weiss“* (PLATO, Apol. 21 A) ist der Ausdruck einer Agnosie als Princip eines voraussetzungslosen Erkennens. ARKESILAOS meinte, dass man nichts wissen könne (*„negabat esse*

quidnam quod sciri potest"), nicht einmal dies (CICER., Acad. post. I, 45). Ähnlich SANCHEZ: „*Nec unum scio me nihil scire*" (Quod nihil scitur, p. 13).

Agnosticismus (γνῶσις, Wissen) ist die Ansicht, dass wir über das eigentliche Wesen der Welt, über die „*Dinge an sich*" nichts wissen können, weil wir in den Schranken unserer Erkenntnisbedingungen eingeschlossen sind. Diese Ansicht ist auch die des Positivismus (s. d.). Der Ausspruch DU BOIS-REYMONDS „*Ignorabimus*" wir werden nicht wissen (Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 7, S. 40ff.) kennzeichnet diesen Standpunkt, der alle Metaphysik (s. d.) verwirft. AGNOSTIKER nennen sich u. a. CH. DARWIN und B. CARNERI (Empfind. u. Bewussts. S. 28). HERBERT SPENCERS Weltanschauung, nach welcher das Absolute (s. d.) an sich unerkennbar ist, wird (von PAULSEN, Einleit. in die Philos.) als „*agnostischer Monismus*" bezeichnet.

Agraphie ist die krankhafte Aufhebung des Schreibvermögens (WUNDT, Grundz. d. ph. Psych. I⁵, 170).

Ähnlichkeit ist Gleichheit zweier Objecte bei teilweiser Verschiedenheit. Ähnlich heisst nach ARISTOTELES, „*was durchaus dieselben Eigenschaften hat oder wenigstens mehr gleiche als ungleiche*", ferner „*das, was von einer Beschaffenheit ist*"; ferner heisst ähnlich, „*was von solchen Eigenschaften, die sich in die gegenteiligen verändern können, die meisten oder die hauptsächlichsten mit einem anderen gemein hat. Das Unähnliche bedeutet das Gegenteil des Ähnlichen*" (ὅμοια λέγεται τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια (Metaph. V, 9, 1018 a, 15 sqq.). BOËTHIUS bestimmt Ähnl. als „*rerum differentiarum eadem qualitas*". Ähnlichkeit ist nach CAMPANELLA „*influxus unitatis participiumque*" (Dial. I, 6, p. 141). CHR. WOLF nennt zwei Dinge ähnlich, „*wenn dasjenige, woraus man sie erkennen und voneinander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art determiniret werden, beiderseits einerlei ist*" (Vern. Gedank. I, § 18). „*Similitudo est identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debebant*" (Ont. § 195). Die Wichtigkeit der Ähnlichkeit von Dingen für die Erkenntnis betont HUME (Treat. I, sct. 7, S. 38).

Ähnlichkeitsassociation, s. Association.

Ähnlichkeitshypothese, s. Wiedererkennen.

Ahnung (Ahndung) nennt FRIES „*die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff*", aus welcher der Glaube an das Göttliche entspringt (Syst. d. Log. S. 423ff.), also dasselbe, was bei JACOBI u. a. Glaube (s. d.) heisst.

Ahrimân (Angromainju): das „*böse Princip*" der Perser.

Ahuramazda (Ormuzd): „*Geist*", „*grosser Gott*", „*weiser Gebieter*", die gute Gottheit der Perser.

Akademie heisst (nach dem Haine des Heros Akademos, wo PLATO seine philosophische Schule begründete) die unmittelbar an PLATOS Lehren sich anlehnende philosophische Richtung. Man unterscheidet meist fünf „*Akademien*": die ältere (Stifter: SPEUSIPPOS, dann XENOKRATES, KRATES, POLEMON, KRANTOR), die mittlere (Stifter: ARKESILAOS), die jüngere

(Stifter: KARNEADES), die vierte (PHILO von Larissa) und fünfte Akademie (ANTIOCHOS von Askalon). Während die erste Akademie sich auf die letzten (pythagoreïsirenden) Anschauungen PLATOS stützt, nimmt die zweite und dritte einen skeptischen Standpunkt ein, wogegen die beiden letzten Akademien dem Eklekticismus (s. d.) huldigen (SEXTUS EMP., Adv. math. I, 220). Eine neue „*Akademie*“ wurde zur Zeit der Renaissance von COSMO VON MEDICI (1440) begründet, deren erster Leiter GEORGIOS GEMISTHOS PLETHON war. Den ersten Anlass zur Gründung von Akademien der Wissenschaften in Deutschland, nach Muster der seit Anfang des 17. Jahrhunderts bestehenden Pariser Akademie, gab LEIBNIZ; die erste derselben war die zu Berlin.

Akatalepsie (*ἀκαταληψία*), vgl. Aphasie.

Akosmie (*ἀκοσμία*): der Zustand vor der Weltbildung (PLUTARCH, De an. procr. 5, 4).

Akosmismus (*κόσμος*, Welt) wird der Pantheïsmus (s. d.) genannt, sofern nach ihm die Welt kein selbständiges Sein ausserhalb der Gottheit hat, nicht unabhängig von dieser existiren kann, so dass eigentlich Gott das allein wahrhaft Existirende, Wirkliche ist. Das System SPINOZAS, in welchem „*die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird*“, verdient diesen Namen und nicht den des Atheïsmus (HEGEL, Encykl. § 50), vielleicht auch die Lehren MALEBRANCHES, BERKELEYS, FICHTES und SCHOPENHAUERS, wenn auch in etwas verändertem Sinne

Akribie (*ἀκρίβεια*): Genauigkeit, Sorgsamkeit (ARISTOTELES, Eth. Nicom. I, 6, 1098 a, 27).

Akroamatisch (*ἀκροάματα*, das Hörbare; ARISTOT., Eth. Nic. X, 2, 1173 b, 18) heissen diejenigen Abhandlungen des ARISTOTELES, welche aus zusammenhängenden Vorträgen (*ἀκροάσεις*; Met. II, 2, 994 b, 32) hervorgegangen und streng philosophischen Inhalts sind; sie werden auch esoterisch (s. d.) genannt. Den Gegensatz zu „*akroamatisch*“ bildet „*erotematisch*“ (Methode der Fragestellung).

Akroame sind begriffliche Grundsätze (FRIES, Syst. d. Log., S. 411).

Aksharam: das Unvergängliche (Upanishad).

Alexandriner. Die durch ihren Wohlstand ausgezeichnete ägyptische Stadt Alexandria war seit dem 3. Jahrh. v. Chr. mehrere Jahrhunderte hindurch der Sitz regen wissenschaftlichen Lebens und verschiedener philosophischer Lehrgebäude, die meist griechische mit orientalischen (jüdischen) Elementen zu verschmelzen suchen (ARISTOBULOS, PHILO JUDAEUS, NEUPYTHAGOREER, PYTHAGOREÏSIRENDE PLATONIKER, NEUPLATONIKER). Die Hauptvertreter der christlichen Schule von Alexandria im 3. Jahrh. n. Chr. sind CLEMENS und ORIGENES VON ALEXANDRIA.

Alexandrinismus. Zur Zeit der Renaissance bilden sich zwei Parteien der Aristoteliker (s. d.), deren eine (POMPONATIUS, SIMON PORTA u. a.) an der Lehre des ARISTOTELES in der Fassung und Commentirung des ALEXANDER VON APHRODISIAS festhält, während die andere den Averroïsmus (s. d.) vertritt.

Alexie heisst die krankhafte Unfähigkeit zu lesen.

Algorithmus proportionum ist die von NICOLE ORESME († 1382) eingeführte Rechnung mit Bruchpotenzen, wobei teilweise schon Buchstaben als Zahlen dienten (LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 281). Nach GOCLEN. (Lex. phil.) bezeichnet man als Algorithmus *„rationum putationes seu ἀριθμούς, corrupta voce Graeca a Saracenis“*. Gegenwärtig heisst Algorithmus der Logik *„die symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welcher diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixirt, und aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens die Verfahrungsweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden“* (WUNDT, Log. I, 218; J. DELBOEUF, Logique algorithmique, 1877).

All (*τὸ πᾶν* im Unterschied von *ὅλον*, das Ganze; ARISTOT. Met. V, 26, 1024a, 38; so auch bei den Stoikern; PLUTARCH, Ep. II) bedeutet ein einheitliches Ganzes, zuletzt den Inbegriff alles Seienden, das Universum. Vgl. Welt.

Allbeseelung, s. Pampsychismus

All-Eine (*ἓν καὶ πᾶν*) nennt XENOPHANES das von ihm als göttliche Einheit gedachte Universum (SIMPLIC. ad. Arist. Phys. fol. 56, DIELS p. 22). PATRITIUS spricht von dem „Un-omnia“ (Panarch. 7; STÖCKL III, 185).

Alleinheitslehre, s. Pantheïsmus.

Allgegenwart (omnipraesentia) heisst Gottes Sein und Wirken in allem und jedem, das Nichtgebundensein Gottes an einen Ort.

Allgemein ist das allen Gemeinsame, was einer Vielheit von Gegenständen gleicherweise eigentümlich ist, was zu jeder Zeit und an jedem Orte anzutreffen ist (eine Eigenschaft, ein Geschehen, ein Gesetz). Das Allgemeine deckt sich mit der Art oder Gattung (s. Universalien).

ARISTOTELES, der, wie PLATO, dem Allgemeinen einen höheren Erkenntniswert als dem Einzelnen zuschreibt, versteht darunter das, was einer Mehrzahl von Dingen naturgemäss zukommt (*λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή*, De interpret. VII, 17a, 39), was einem Dinge dem vollen Umfange nach, an sich, zukommt (*ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό*, Anal. post. I, 4, 73b, 26). Das Allgemeine ist (im Gegensatz zu PLATO, s. Idee) kein Ding für sich, sondern besteht in den Dingen einer Art (Met. VII, 10, 1035b, 27). Begrifflich und dem Wesen nach (*κατὰ τὸν λόγον*) ist das Allgemeine das Frühere, wenn es auch für uns in der Erkenntnis das Spätere ist (Met. VII, 1018b, 33). Nur vom Allgemeinen giebt es Wissen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου*, De an. II, 5). Die Scholastiker erklären das Allgemeine bald als selbständig ausser oder in den Dingen Seiendes, bald als bloss begrifflich-sprachliches Gebilde. Für die Erkenntnis des Allgemeinen gilt meist der Satz: *„Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia“* (THOMAS, Sum. theol. I, qu. 79, art. 5). Ferner: *„scientia est universalium“* (THOMAS, De an. II, 12b). Den Nominalisten (s. d.) ist das Allgemeine nichts als das Zusammen vieler Einzelner: *„universale non est nisi convenientia plurium individuorum“*, wie ROGER BACON meint, mit der Bemerkung: *„singulare est melius quam universale“* (Opus m. p. 383; PRANTL, Gesch. d. Log. III, 126). — Nach LOCKE ist, was man allgemein nennt, nur Product des Denkens und dessen Fähigkeit, vieles Einzelne mit einem Wort zu bezeichnen (Ess. conc. hum. und. III, C. 3, § 11). *„Allgemeinheit gehört*

nicht den Dingen selbst an . . . Verlässt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, was übrig bleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen" (ibid.). Allgemeinheit besteht nach BERKELEY in der Beziehung, in welcher etwas zu anderen Einzelnen steht (Principl. XV). Ein Wort wird allgemein, „*indem es als Zeichen gebraucht wird nicht für eine abstracte allgemeine Idee, sondern für mehrere Einzelideen, deren jede es besonders im Geiste anregt*" (l. c. XI). Nach KANT entstammt die wahre Allgemeinheit nicht aus der Erfahrung (diese giebt nur comparative Allg.), sondern aus den ursprünglichen Functionen des Denkens (s. a priori). Die Erfahrung „*sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit*" (Krit. d. rein. Vern. S. 35). — „*Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*" (l. c. S. 648—649). „*Si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas, nisi comparativa*" (De mund. sens. sct. 3, § 15). HEGEL bestimmt das Allgemeine als Product des Denkens, die Bestimmtheit oder Form der Gedanken (Encykl. § 54), betont aber: „*Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die platonischen Ideen*" (Naturphil. S. 16—17). HERBART sieht in dem Allgemeinen nur eine „*Abbreviatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung*" (Met. II, 417); begriffliche Allgemeinheit ist ein logisches Ideal. FRIES lässt die Vorstellung des Allgemeinen „*aus der Selbstthätigkeit der reinen Vernunft*" entspringen (Syst. d. Log. S. 94). Nach K. L. MICHELET ist das Allgemeine das wahrhaft Seiende in allem, das Wesen der Welt (Vorl. über d. Persönl. Gott. S. 81). Auch nach WHEWELL stammt die Allgemeinheit von Sätzen aus unserem Geiste (Phil. of Induct. I, S. 257 ff.). Das Allgemeine ist nach LOTZE, „*was in mehreren voneinander verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, gleichartig vorkommt*" (Grundz. d. Log. S. 11). A. LANGE findet das Allgemeine schon in den Empfindungen enthalten (Gesch. d. Mater. II[5], 80). DROBISCH unterscheidet wie HEGEL eine abstracte und concrete Allgemeinheit (Gattung — Art; Neue Darst. d. Log.[5], § 19, S. 22). E. DÜHRING führt die Allgemeinheit der Gattung auf Ursächlichkeit zurück: „*Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixirten Allgemeinheiten, sind das, was sie sind, nicht bloss durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit*" (Log. S. 196—197). In der Allgemeinheit sieht J. BAUMANN „*nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit*" (Philos. als Orient. üb. d. Welt S. 154). v. KIRCHMANN versteht unter dem Allgemeinen 1) eine Beziehungsform, 2) das damit Bezogene, d. h. die Begriffe und die Gesetze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaft bestehen (Kat. d. Phil. S. 61). WUNDT stellt als Kriterium (Kennzeichen) der Allgemeinheit die Eigenschaft auf, „*dass jeder Begriff aus Elementen besteht, die in mehr oder minder zahlreiche Begriffe eingehen, und deren besondere Mischung und Verbindungsweise allein das Wesen des einzelnen Begriffs ausmacht*" (Log. I, 96). A. RIEHL unterscheidet drei Arten des Allgemeinen: das

Objective (s. d.), das Allgemeine als Schlussergebnis und das rationell Allgemeine als Folge der Gewissheit eines Urteils (Phil. Kritic. II, 1, S. 223—224). SCHUPPE definirt *„allgemein“* als *„etwas, was vielen gemeinsam sein kann“* (Log. S. 79). Im Unterschiede vom numerisch Allgemeinen ist das inhaltlich Allgemeine *„das Vorgestellte, sofern es durch seinen Inhalt das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame umfasst“* (l. c. S. 89); es zerfällt in das unbestimmt, erweitert, typisch und abstract Allgemeine (l. c. S. 89—95). Das Allgemeine ist schon im Einzelnen enthalten als ein Stück der Wirklichkeit (l. c. S. 92). Das Gleiche meint SCHUBERT-SOLDERN; das Allgemeine ist nicht erst Resultat einer Induction (Viertelj. 21. Bd., S. 151). AVENARIUS: *„Sofern das Individuum mit Setzung eines A eine tautotische Kette mit omnivikarialem Charakter entwickelt, entwickelt es eben damit als E-Wert eine ‚Verallgemeinerung‘ bez. eine ‚Allgemeinheit‘“* (Krit. d. r. Erf. II, 110). Vgl. Universalien, Allgemeinvorstellung, Allgemeingültig, Begriff.

Allgemeine Begriffe, s. Begriff.

Allgemeingültig ist jedes Urteil, das allgemeine Geltung hat und beansprucht, d. h. das von allen Denkenden in gleicher Weise gefällt wird oder gefällt werden könnte (müsste). Allgemeingültigkeit ist nach KANT eines der Merkmale des Apriorischen (s. d.). Objective Allgemeingültigkeit ist die von allgemein-notwendigen Erkenntnissen, subjective oder ästhetische bezieht sich auf das Verhältnis des Gefühles der Lust und Unlust zu den einzelnen Subjecten (Krit. d. Urt. § 8, S. 57ff.). Allgemeingültig ist nach RIEHL *„eine Wahrnehmung, wenn und sofern sie gesetzmässig ist, wenn unter denselben objectiven wie subjectiven Umständen immer nur eine und dieselbe bestimmte Wahrnehmung möglich ist“* (Ph. Krit. II, 2, S. 70). WUNDT erklärt das Allgemeingültige als das, *„was für jeden Evidenz“*, was anschauliche Überzeugung besitzt (Log. I, 78). Allgemeingültig ist nach B. ERDMANN *„ein Urteil, wenn sein Gegenstand, d. i. das in Subject und Prädicat Vorgestellte, für alle der gleiche, objectiv oder allgemein gewiss, und die Aussage über den Gegenstand, die es vollzieht, denknotwendig ist“* (Log. I, S. 6). Allgemeingültigkeit ist das *„Geltungsbewusstsein“*, die *„Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten“* (l. c. S. 281).

Allgemeinvorstellung (notio, repraesentatio communis, generalis) ist die Vorstellung des mehreren Dingen Gemeinsamen, entstehend durch Verdunkelung des Verschiedenen. Die meisten unserer Vorstellungen sind Allgemeinvorstellungen, besonders die des Kindes. Das weiss schon ARISTOTELES (*ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον . . . διὸ ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι*: Phys. I, 1, 184a, 21 sqq.). Das Vorhandensein besonderer Allgemeinvorstellungen ohne bestimmten Inhalt bestreitet zunächst LOCKE: *„Words become general, by being made the signs of general ideas; and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence“* (Ess. III, ch. 3, § 6, p. 437), dann besonders scharf BERKELEY; eine Vorstellung, die an und für sich immer ein Einzelnes ist, wird dadurch allgemein, dass sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu vertreten (Principl. XII). Ihm schliesst sich HUME an: *„Allgemein wird eine Einzelvorstellung, indem ein allgemeiner Name mit ihr verknüpft wird“* (Treat. sct. 7, S. 37); es besteht eine Tendenz, von

einer Vorstellung zu ähnlichen überzugehen (ibid.). „*Some ideas are particular in their nature, but general in their representation . . . A particular idea becomes general by being annexed to a general term*“ (l. c. S. 330). Nach JAMES MILL giebt es eine „*general idea*“, sofern „*we can group all individuals of a certain description into one class, to which class we give a name, equally applicable to every individual*“ (Anal. C. 15). Nach MORELL entsteht die „*general representation*“ durch Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer gemeinsamen („*common representation*“; El. of Psych. I, 204 ff.). — UEBERWEG erklärt die Allgemeinvorst. folgendermassen: „*Wenn mehrere Objecte in gewissen Merkmalen und somit die Einzelvorstellungen von denselben in einem Teile ihres Inhalts übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die Gleichartigkeit und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen infolge des psychologischen Gesetzes der Miterregung der gleichartigen psychischen Elemente und gegenseitiger Verstärkung des Gleichartigen im Bewusstsein die allgemeine Vorstellung*“ (Log.[5]). Nach WUNDT ist eigentlich jede Vorstellung eine „*Allgemeinvorstellung*“, insofern in der Erinnerung das Ungleichartige gegenüber dem Gleichen zurücktritt (Log. I, 41); eine Vorstellung wird allgemein durch den sie begleitenden „*Nebengedanken*“, dass sie seine ganze Gattung vertritt (ibid.). B. ERDMANN definirt die Allgemeinvorstellung als „*eine solche, deren Gegenstand das mehreren Einzelgegenständen Gemeinsame enthält*“ (Log. I, S. 88). Allgemeinvorstellungen sind nach O. KÜLPE Resultate von Veränderungen und Verschmelzungen ähnlicher Vorstellungsbestandteile (Grundr. d. Psych. S. 209).

Allgenugsamkeit (Aseïtas) heisst Gottes in sich ruhendes, unabhängiges Sein.

Allheit (Totalität) ist „*Vielheit als Einheit betrachtet*“ (KANT, Krit. d. r. Vern., S. 99).

Allmacht (omnipotentia) ist Gottes unbedingtes Können dessen, was in seinem Willen liegt.

Allsinn bedeutet in der Schule SCHELLINGS und HEGELS einen Sinn, der als die Einheit des äusseren und inneren Sinnes unmittelbar die Eigentümlichkeiten der Dinge erfassen soll (vgl. VOLKMANN I, 311).

Allweisheit und **Allwissenheit** sind Attribute Gottes, der alles Seiende gewissermassen mit einem Blick überschaut, während wir Menschen discursiv (s. d.) erkennen.

Alogisch (*ἄλογον*): unbegründet, unvernünftig, vernunftlos (ARISTOTELES: *ἀξίωμα ἄλογον*; Phys. VIII, 1, 252a, 24). Alogisch nennen die Stoiker die Affecte (STOB. Eclog. II, 6, 168). Alogisch ist der „*Wille*“ (s. d.) SCHOPENHAUERS. Bei E. v. HARTMANN ist der Wille das Alogische, das von der Idee, dem Logischen, erlöst wird (Phil. d. Unbew.). Vgl. Seelenvermögen.

Altera pars Petri heisst der zweite, vom Urteil handelnde Teil der „*Summulae logicales*“ des PETRUS RAMUS.

Alteritas ist die scholastische (BOËTHIUS, Comm. zur Isagoge, p. 33) Übersetzung der Aristotelischen *ἑτερότης*, Andersheit (*λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἣ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό*; Met. X, 8, 1058a, 7) (PLATO: *ἕτερον*). „*Alteritas videtur significare ipsam divisibilitatem sive dualitatem differentiae omnis et distinctionis originae*“ (GOCLEN., Lex. phil., p. 85).

Alternative Urteile sind solche Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne dass der Sinn des Beurteilten verändert wird; oder auch disjunctive Urteile in der Form: „*S ist entweder P_1 oder P_2*“ oder „*S ist entweder P oder nicht P*“ (WUNDT, Log. I, 179, 196).

Alterniren: wechseln, sich ablösen, für einander eintreten oder gesetzt werden (z. B. Urteile). Ein Urteil von der Form „*S ist entweder P oder nicht P*“ ist nach WUNDT „*negativ alternirend*“ (Log. I, 196).

Altruismus (alter, der andere) heisst bei A. COMTE im Gegensatze zum Egoismus (s. d.) das aus uneigennützigen Beweggründen, aus Neigung gegen den Mitmenschen, selbst mit Unterdrückung der eigenen Wohlfahrt erfolgende Handeln. Den Altruismus vertritt im Princip bereits die Schule der englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche das Sittliche aus ursprünglichen Neigungsgefühlen (Sympathie, s. d.) erklärt (CUMBERLAND, SHAFTESBURY, HUTCHESON, BUTLER, PALEY, A. SMITH). Auch LEIBNIZ und CHR. WOLF huldigen dem Altruismus. Nach A. COMTE (Cours de philos. positive) ist der Altruismus die Basis aller Kultur und Sittlichkeit. Die moderne Ethik (s. d.) erkennt dies durchaus an. — A. MEINONG nennt ein Begehren altruistisch, „*wenn dabei das Wohl des andern als solches entscheidend ist*“ (Werttheor. S. 99); es ist selbstisch-altruistisch (z. B. Liebe zur Familie) oder unselbstisch-altruistisch (allgemeine Menschenliebe) (l. c. S. 103).

Alyta (*ἄλυτα*), das Unauflösliche, heissen die Trugschlüsse der Megariker.

Amechanisch nennt R. AVENARIUS das Seelische (Weltbegr. S. 26 ff.). Vgl. Psychisch.

Amethodisch: ohne Methode, unplanmässig.

Amphibolie (*ἀμφιβολία*, was nach zwei Seiten hin fällt): Zwiefältigkeit, Zweideutigkeit, ist bei ARISTOTELES der Name einer sophistischen Schlussform (De soph. elench.). So auch bei den **Stoikern**: *ἀμφιβολία δέ ἐστι λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος* (DIOG. L. VII, 1, 62). „*Transcendentale Amphibolie*“ nennt KANT die „*Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 245); einer solchen habe sich besonders LEIBNIZ schuldig gemacht dadurch, dass er Beziehungen, die nur für die Erfahrung und das Wahrnehmbare Geltung und Sinn haben, auf die Dinge an sich anwendete (l. c. S. 243 ff.).

Analgesie: Unempfindlichkeit für Schmerz (*ἄλγος*).

Analog (*ἀνάλογος*; ARISTOT. Met. 1043 a, 5): ähnlich, sich gleich verhaltend.

Analogie (*ἀναλογία*): Ähnlichkeit, bedeutet bei ARISTOTELES Ähnlichkeit im allgemeinen und arithmetisch-geometrische Proportion (Eth. Nic. V, 6, 1131 a, 31, b 13; 1133 a, 10; Phys. IV, 8, 215 b, 29). — In dieser Bedeutung von proportio gebraucht QUINTILIAN das Wort. Analogie ist nach KANT „*eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen*“ (WW. IV, 105). TETENS definirt Analogie durch „*Einerleiheit in den Verhältnissen der Beschaffenheit*“ (Phil. Vers. I, S. 20). Analogien sind nach TH. LIPPS „*Urteilsübertragungen oder Übergänge einer Vorstellungsnötigung von Ähnlichem auf Ähnliches*“ (Grundt. d. Seelenl. S. 459). Methode der psycho-

physischen Analogien ist nach WUNDT (Phil. Stud. XIII. Bd., S. 57) das *„Verfahren, welches allgemein zwischen physiologischen und psychologischen Thatbeständen irgend welche Ähnlichkeiten des Verhaltens feststellt“*.

Analogien der Empfindung heissen die durch ähnliche Gefühlslagen vermittelten Verwandtschaften von Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete (z. B. zwischen hohen Tönen und hellen Farben) (NAHLOWSKY, D. Gefühlsleben, S. 147; C. HERMANN, Ästh. Farbenlehre, S. 45 ff.; WUNDT, Grundz. d. phys. Psych., I^5, 530; A. RIEHL, D. philos. Kritic., II, 1, S. 71). Vgl. Audition colorée.

Analogien der Erfahrung sind nach KANT Regeln, nach welchen *„aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll“* (Krit. d. rein. Vern. S. 173). Der allgemeine Grundsatz derselben lautet: *„Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit“* (l. c. S. 170). Da nun die drei modi (Arten) der Zeit Beharrlichkeit. Folge und Zugleichsein sind, so ergeben sich drei Analogien: *1) „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.“ 2) „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“ 3) „Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft“* (*„Wechselwirkung“*) (l. c. S. 170—196). Da diese Analogien Folgesätze der Kategorien (s. d.) sind, sind sie wie diese streng allgemeingültig, apriorisch (s. d.), von der einzelnen Wahrnehmung unabhängig. Sie bilden nach KANT die Grundlage der Naturerkenntnis (vgl. E. LAAS, Kants Analog. d. Erfahr.).

Analogieschluss ist ein Schluss per analogiam, d. h. von der Übereinstimmung zweier Gegenstände in mehreren Punkten auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in den anderen oder in einigen anderen. Bei ARISTOTELES heisst dieser Schluss παράδειγμα (exemplum), er geht vom Ähnlichen auf Ähnliches (Rhetor. I, 2, 1357 b, 25—30; Anal. prior. II, 24). In der Pseudogalenischen *Εἰσαγωγή* kommt ein Schluss κατὰ τὸ ἀνάλογον vor (PRANTL, Gesch. d. Log. I, 608). THEOPHRAST bezeichnet mit συλλογισμοὶ κατ' ἀναλογίαν einen Schluss aus hypothetischen Vordersätzen (PRANTL, l. c. I, 381, 391). BOËTHIUS, der Commentator des ARISTOTELES, übersetzt παράδειγμα durch exemplum (Opera ed. BASIL. 1546, p. 864). — HUME rechnet die Analogieschlüsse zu den Schlüssen der Wahrscheinlichkeit (s. d.) als solche, welche auf einem minderen Grad der Ähnlichkeit zwischen Ursachen und Wirkungen beruhen (Treat. III, sct. 12, S. 195). — Ein Analogieschluss entsteht nach WUNDT, *„wenn aus der nachgewiesenen Übereinstimmung mehrerer Gegenstände oder Ereignisse in Bezug auf gewisse Eigenschaften oder Bedingungen die Übereinstimmung der nämlichen Gegenstände oder Ereignisse in Bezug auf andere Eigenschaften oder Bedingungen gefolgert wird“* (Log. I, 309). Die Anwendung des Analogieschlusses auch im Gebiete der Philosophie hält WUNDT (Log. I, 402) wie J. ST. MILL (Log. II, 17) für unentbehrlich.

Analogieverfahren ist die Anwendung des Analogieschlusses (s. d.) zum Zwecke von (philosophischen) Erkenntnissen. LEIBNIZ macht davon ausgiebigen Gebrauch (*„tout comme chez nous“*). Die Existenz von Mitmenschen wird meist durch dieses Verfahren philosophisch festgestellt, u. a. von BERKELEY.

Analogismus, s. Analogieverfahren.

Analogon rationis (Vernunftähnliches) nennt Leibniz die Tierseele, welche mittelst Gedächtnisses und Erwartung ähnlicher Fälle eine Art Denken vortäuscht (Monadol. 26, 28). So auch Chr. Wolf (Psych. empir. § 506; Psych. rat. § 765; Vern. Ged. I, § 872).

Analyse (*ἀνάλυσις*, Auflösung) heisst jede Zerlegung eines Gegenstandes, insbesondere eines Begriffes oder eines zusammengesetzten Bewusstseinsinhaltes (logische, psychologische Analyse). Als Begriffszerlegung bestimmt die Analyse schon Aristoteles (Eth. Nic. III, 5, 1120 sqq.); mittelst ihrer gelangt man vom Besonderen zum Allgemeinen. Alexander v. Aphrodisias unterscheidet Analyse und Synthese. *Ἀναλυτικὰ δέ, ὅτι ἡ παντὸς συνθέτου ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτοῦ ἀναγωγή, ἀνάλυσις καλεῖται, ἀντεστραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους εἰς τὰ ἐξ* (Prantl I, 623). — Später (J. St. Mill) wird Analyse auch das Verfahren der Induction (s. d.) genannt. Kant: „*Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes*“ (De mund. sens. sct. I, § 1). Nach Wundt (Log. II, C. 1) ist die Analyse die ursprünglichste Erkenntnisoperation, „*welche durch die natürliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjecte in der Regel zuerst angeregt wird*“. Sie gliedert sich in drei Stufen: 1) die elementare Anal., mittelst welcher eine Erscheinung in ihre Teilerscheinungen zerlegt wird (z. B. die chemische An.); 2) die causale Anal., welche die zerlegten Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen erklärt (physikal., psychol. An.); hier erscheinen als wichtig die Principien der Isolation einzelner Elemente zum Zwecke genauerer Untersuchung, und der Variation der Elem. (beim experimentellen Verfahren); 3) die logische Anal., die Zerlegung einer zusammengesetzten Thatsache in ihre einfachen Bestandteile mit Rücksicht auf die logischen Beziehungen unter denselben (besond. in der Mathematik). Als die Grundformen der Analysis betrachtet Wundt das disjunctive, Abhängigkeits- und Bedingungsurteil. Auf der Analyse beruht auch die Abstraction (s. d.). In einer Analyse besteht auch das Urteil (s. d.), wogegen Chr. Sigwart nur „*die Vorbereitung des Urteilsactes, nicht diesen selbst*“ als Analyse betrachtet (Log. I², S. 130), welche Ansicht auch W. Jerusalem hat (D. Urteilsfunct. S. 75). Riehl unterscheidet eine analytische, synthetische und analyt.-synthet. Function des Bewusstseins. „*Mittelst der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht*“ (Ph. Krit. II 2, S. 68). Jede Analyse ist, nach Schuppe (Log. S. 98), eine Erweiterung der Erkenntnis und zugleich eine Synthese (s. d.), insofern „*das als im Ganzen enthalten entdeckte Moment bis dahin unbekannt war*“. — Die analytische Methode ist die der Induction (s. d.); sie wird auch progressive (vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitende) M. genannt, auch methodus resolutionis (Hobbes. Logik von Port Royal IV, 2). Vgl. Methode.

Analytik (*ἀναλυτικὴ τέχνη*) ist nach Aristoteles die Kunst des *ἀναλύειν*, der Zergliederung des Denkens in seine Bestandteile (Rhetor. I, 4, 1359 b, 10),

weshalb er auch seinen logischen Untersuchungen den Namen *τὰ ἀναλυτικά* giebt (Analytica priora: Lehre vom Schlusse, Anal. posteriora: Lehre vom Beweise). JOH. SCOTUS ERIGENA erklärt: „*Ἀναλυτική enim est disciplina, quae visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit omni forma carentium*“ (De hier. coel. Dion. 15, 1, p. 252; PRANTL, Gesch. d. Log. II, 27). Er nennt *ἀναλυτική* auch die „*processio divina*“ (s. d.). KANT: „*Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellet sie als Principien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar*“ (Krit. d. r. Vern. S. 82).

Analytik, transcendentale, ist derjenige Teil der „*Kritik der reinen Vernunft*“ KANTS, der „*die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis*“ zum Gegenstande hat (Krit. d. r. Vern. S. 85), der Teil der „*transcendentalen Logik*“, der „*die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann*“ (l. c. S. 84); sie ist „*die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren*“ (l. c. S. 86).

Analytisch (*ἀναλυτικός*): durch Zerlegung, s. Analyse.

Analytische Urteile, s. Urteil.

Anamnese (*ἀνάμνησις*, Wiedererinnerung). Als eine solche betrachtet PLATO die Erkenntnis des Allgemeinen, Wahren, Seienden. Das Lernen ist nichts anderes als das bei Gelegenheit der Erfahrung aus der Tiefe der Vernunft Wieder-Emporkommen, -Bewusstwerden dessen, was die Seele in einem Zustande der Präexistenz (s. d.) unmittelbar geschaut (*τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως*; Phaedr. 259 C.). Diese Ansicht begründet PLATO dadurch, dass wir in alle Erkenntnis etwas hineintragen, was als Norm (Gesetz) derselben schon vor der Erfahrung in uns vorhanden sein müsse, insbesondere die allgemeinen Denkgesetze und die Grundlagen der Werturteile. *Ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα* (Phaedo 72 E). — *Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (l. c. 75 C, Meno 86 A). Im Grunde meint PLATO mit der Anamnese nichts als die Thatsache, dass das Denken kraft seiner eigenen Function den Erfahrungsinhalt nach seinen (des Denkens) eigenen Gesetzen verarbeitet. Treffend bemerkt W. WINDELBAND: „*Dass nun aber diese Besinnung auf das rational Notwendige als Erinnerung aufgefasst wird, hängt damit zusammen, dass* PLATO *ebenso wenig wie irgend einer seiner Vorgänger eine schöpferische, den Inhalt erzeugende Thätigkeit des Bewusstseins anerkennt*“ (Gesch. d. Phil. S. 92). Die Lehre von der Anamnese bestreitet ARNOBIUS (Adv. gent. II, 24). Von d. Anamn. sagt BOËTHIUS (Consol. phil. V, S. 141): „*Einst hat erkannt er mit göttlicher Klarheit — nicht nur das Ganze, das Einzelne gleichfalls. — Aber auch jetzt, in den Banden des Körpers, — hat er nicht gänzlich vergessen des Ursprungs, — schaut noch das Ganze, doch nicht mehr die Teile! — Also der Mensch, wenn er strebt nach der Wahrheit, — nicht mehr erkenntlich erblickt er die Ziele. —*

Aber ein Ahnen verblieb ihm im Herzen: — Ans Allgemeine sich immer erinnernd, — zieht er zu Rate das droben Geschaute, — dass an der Hand des geretteten Wissens — wieder er finde verlorene Wahrheit!" — Im Sinne PLATOS sagt M. FICINUS: „*Animus ad scientiam circuli admonetur*" (Theol. Plat. XII, 1), ebenso betrachtet N. TAURELLUS das Denken als eine Art des Erinnerns (Phil. triumph. tr. 1, p. 62).

Ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί, s. Hypothetisch.

Anästhesie: Unempfindlichkeit, ist der Zustand herabgesetzter Bewusstseinserregbarkeit für Sinnesreize. Gegensatz: Hyperästhesie.

Anderssein, bei HEGEL ein Ausdruck für das Sein (s. d.) des Absoluten als Natur. „*Die Negation nicht mehr das abstracte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anders-sein*" (Encykl. § 91).

Änderungen, präparatorische, sind nach R. AVENARIUS „*solche Änderungen von C (s. d.), infolge deren R für eine bestimmte andere Änderung desselben Systems in einem späteren Moment Complementärbedingung werden, oder es zu sein aufhören kann*" (Kr. d. rein. Erf. I, 48).

Anerkennen: Beifall erteilen, für wahr halten. In letzterem Sinne das Anerkennen im Urteil (s. d.) bei den Stoikern (*συγκατάθεσις*), WILH. VON OCCAM (actus iudicativus, s. d.), J. ST. MILL (belief), F. BRENTANO (Anerkennen und Verwerfen). Der Process des Anerkennens ist nach HEGEL der „*Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den andern als solches da zu sein*" (Encykl. § 430). Das „*Anerkenntnis der Idee nach Merkmalen der Gattung und Art in dem Gedächtnis*" ist nach PLATNER (Ph. Aph. I, § 44) ein notwendiger Factor des Bewusstseins. Das Anerkennen geschieht „*durch Vergleichen der vorschwebenden Idee mit andern im Gedächtnis durch sie erweckten*" (l. c. § 71). Vgl. Urteil.

Angeboren, d. h. ursprünglich durch die Natur des Geistes bedingt, unabhängig von dem einzelnen Wahrnehmungsinhalte aus dessen Tiefe oder durch dessen Function sich entwickelnd, sind nach der Ansicht des älteren Rationalismus (s. d.) die Grundbegriffe des menschlichen Erkennens. Schon PLATO stellt diese Begriffe als angeboren, *γενόμενοι εὐθύς*, hin (Phaedo 75B); schon in einer vorzeitlichen Existenz haben wir sie in Form unmittelbarer Erfassung der ewigen Musterbilder der Dinge, der Ideen (s. d.) gehabt, und nun besteht alles Erkennen eigentlich nur in einem Wiedererinnern (Anamnese, s. d.). Nach ARISTOTELES sind die allgemeinsten Grundsätze und Begriffe schon dem Keime nach (*δυνάμει*) als Anlagen (s. d.) im Wesen der Vernunft begründet. Die Stoiker setzen an Stelle der angeborenen allgemeine Erfahrungsbegriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*), welche später als notiones communes zugleich zu notiones innatae, angeborenen, ursprünglich allen Menschen eingepflanzten (animo quasi insculptum, CICERO, De nat. Deor. II, 12) Begriffen (des Wahren und Guten, der Gottheit und Unsterblichkeit) werden, so besonders bei CICERO (De legib. I, 8, 24; Tuscul. disp. I, 24, § 57) und BOËTHIUS (De consol. ph.). So spricht auch JUSTIN von einer vernünftigen Anlage des Gottesbegriffs (*σπέρμα λόγου ἔμφυτον*, Apol. II, 8); er ist *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* (l. c. 6). Desgleichen lehrt ARNOBIUS das Angeborensein der Vorstellung Gottes (Adv. gent. I, 33), J. SCOTUS das Angeborensein der allgemeinen Be-

griffe (Div. nat. IV, 7 f.). THOMAS nimmt den Standpunkt des ARISTOTELES ein: *„Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas“* (Summa theol. I, qu. 84, art. 3). Nach M. FICINUS sind die Grundbegriffe der Dinge in den Tiefen der Seele verborgen (Th. Plat. XI. 3). Die angeborenen Begriffe verteidigt MELANCHTHON (De an. p. 208), F. BACON spricht von angeborenen Vorurteilen oder Idolen, welche *„inhaerent naturae ipsius intellectus“* (N. Org. p. 6). Die Lehre von den angeborenen Ideen erneuert DESCARTES; er meint damit Begriffe: *„quae nec ab obiectis, nec a voluntatis determinatione procedunt, sed a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant“* (Opp. I, p. 185). Zu diesen Begriffen gehören das Ich-Bewusstsein, die Gottesidee, die mathematischen und logischen Wahrheiten (Meditationes, Pr. ph. I, 75: *„notiones, quas ipsimet in nobis habemus“*). So auch MALEBRANCHE (Rech. I, 4). Ähnlich bezeichnet SPINOZA als angeboren, was in uns nicht durch äussere Ursachen bewirkt wird (De em. int. S. 20). Der Cartesianer FÉNELON sieht in der angeborenen Idee *„le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage“*, „ein uns aufgedrücktes Siegel Gottes“ (De l'exist. de Dieu p. 132).

Die Engländer CUDWORTH und H. MORE nehmen *„angeboren“* mehr im Sinne des PLATO, während LEIBNIZ eine freiere Auffassung zur Schau trägt. Angeboren sind ihm jene Erkenntnisse und Erkenntnisfunctionen, die nur der bewussten Erfassung bedürfen, um in ihrer Wahrheit und Notwendigkeit erkannt zu werden. *„Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour estre vérifiées .... les notions innées sont implicitement dans l'esprit = qu'il a la faculté de les connoistre ... quand il y pense comme il faut“* (Nouv. Ess. l. I, ch. 1, § 21, Gerh. V, 70). Der Geist ist nicht eine leere Tafel, sondern einem geäderten Marmorblocke gleich (*„comme la figure tracée par les veines du marbre, est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant“* (l. c. § 25, p. 72). Nicht als fertige Gebilde oder Functionen, nur als Anlagen (*„virtuellement“*) sind uns Wahrheiten angeboren (l. c. Préf.). In diesem Sinne ist die ganze Arithmetik und Geometrie, ja alles angeboren (l. c. I, ch. 1, § 5). Gegenüber LOCKE (vor ihm schon HOBBES, Leviath., C. 1), der die angeborenen Ideen bestreitet (obwohl er den Sinn des *„angeboren“* nicht recht erfasst und überhaupt mehr die englischen Platoniker trifft), bemerkt LEIBNIZ: Im Verstande ist nichts ursprünglich als der Verstand (d. h. seine Gesetzmässigkeit) selbst (*„nihil est in intellectu nisi ipse intellectus“*; l. c. II, ch. 2, § 2). Es kann von aussen nichts in die Seele *„kommen“*, denn diese ist kein Körper (ibid.). LOCKES Auffassung des *„Angeboren“*, das er bekämpft, bekundet sich in dem Satze: *„It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, κοιναὶ ἔννοιαι, charakters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it“* (Ess. conc. hum. und. I, ch. 2, § 1). — Ähnlich wie LEIBNIZ meint CHR. WOLF: *„Weil die Seele durch ihre ihr eigentümliche Kraft die Empfindungen hervorbringet, so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich, nicht wirklich, sondern bloss dem Vermögen nach, und entwickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus“* (Vern. Gedank. I, § 819). Ähnlich PLATNER (Ph. Aph. I, § 91 ff.). Die schottische Schule

(s. d.) behauptet die Ursprünglichkeit gewisser von selbst einleuchtender (self-evident) Wahrheiten (Dugald Stewart, Phil. Ess., p. 103), die auf dem common sense (Gemeinsinn, s. d.) beruhen. Hume sucht zwischen den Anhängern und Gegnern des *„Angeboren"* zu vermitteln, indem er sagt: *„Versteht man unter ‚angeboren' das Ursprüngliche und von keinem vorgehenden Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, dass alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind"* (Inqu. III, Anmerk.). Die Existenz angeborener Ideen bestreitet auch Holbach (Syst. I, ch. 10). Kant verwirft die Annahme angeborener Erkenntnisse und setzt an ihre Stelle ursprüngliche (apriorische, s. d.), den Erfahrungsstoff verarbeitende Geistesfunctionen. Im übrigen nähert er sich Leibniz. *„Dieser erste formale Grund, z. B. die Möglichkeit einer Raumanschauung, ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst"* (Geg. Eberh. Ph. M. I, 1387—1391). Ferner: *„Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Anlagen und Keimen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich, bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden"* (Krit. d. rein. Vern. S. 86—87). Nach S. Maimon sind die Verstandesbegriffe dem Denken angeboren, werden aber erst durch die Erfahrung bewusst (Vers. üb. d. Transcend. S. 44). Angeboren, d. h. ursprünglich, sind nach Jacobi die Begriffe der Einheit, Vielheit, des Thuns, Leidens, der Ausdehnung und Succession (WW. II, 262). *„Nicht Begriffe"*, meint Schelling, *„sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 317). Chr. Krause hält an der Annahme angeborener Begriffe fest (Grundr. § 43); so auch Ahrens (idées fondamentales). Ferner Rosmini Serbati und Jouffroy. Der psychologische Nativismus (s. d.) erklärt die Raumanschauung für angeboren (Joh. Müller u. a.). Lotze erklärt die *„Tendenz der Seele, Raum anzuschauen"* für angeboren. Wundt betont die Unmöglichkeit angeborener Vorstellungen (auch durch Vererbung), da diese nicht Wesen, sondern Functionen sind (Grundz. d. phys. Psych II[3], 234). Vgl. Anlage, Disposition.

Angelegtheit, s. Anlage.

Angemessen, s. adäquat.

Angenehm ist nach Kant, *„was den Sinnen in der Empfindung gefällt"* (Krit. d. Urt. § 3).

Animismus (anima, Seele) ist die Anschauung, dass die Seele oder das Seelische die Ursache oder der Ausgangspunkt (Princip) des Lebens sei. (Zu unterscheiden von dem Gespensterglauben, den E. B. Tylor in *„Anfänge der Cultur"*, 1873, als *„Animismus"* bezeichnet.) Eine solche Ansicht findet sich schon bei den ionischen Naturphilosophen (s. Hylozoïsmus) und bei Aristoteles, dem die Seele (s. d.) die wirkende Kraft des Organismus ist, in anderer Form auch bei den Stoikern. Zur Zeit der Renaissance kommt der Animismus zu üppiger Entfaltung. Der *„spiritus mundi"* (Weltgeist) bewirkt alles Leben im Organischen und Unorganischen, die Seele ist zugleich Lebenskraft (Archeus, s. d.). So lehren Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, van Helmont, Cardanus, Telesius u. a. Auch Leibniz hat eine animistische Ansicht. G. E. Stahl, dessen Lehre vorzugsweise Animismus heisst, betrachtet die

Seele als Baumeisterin des Leibes, dieser ist das Werkzeug und Gebilde der Seele. „*Corpus hoc verum et immediatum amimae organon . . . Anima praesens omnium actuum in homine*“ (Disquis. de mech. et organ. divers. p. 44). Die Naturphilosophie der Schule SCHELLINGS vertritt gleichfalls eine animistische Ansicht (OKEN u. a.). — WUNDT, der unter Animismus „*diejenige metaphysische Anschauung, welche, von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhangs der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Princip des Lebens auffasst*“ versteht, bekennt sich zu einem geläuterten Animismus, nach welchem „*die physische Entwicklung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Wirkung der psychischen Entwicklung ist*“ (Grundz. d. phys. Psych. II³, S. 547; Syst. d. Phil. S. 210). Vgl. Seele, Lebenskraft.

Anlage heisst dasjenige, durch dessen Entwicklung (Auswirken) ein bestimmter Bewusstseinsvorgang zustande kommt; im weiteren Sinne ist es gleichbedeutend mit Disposition (s. d.), im engeren mit Fähigkeit zu einer Leistung, Talent, Gefühlsanlage (Temperament, s. d.). Nach THOMAS V. AQUINO „*praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum . . primae conceptiones*“ (De ver. qu. 11, 1). Ähnlich lehrt CHARRON: „*Les sciences de toutes sciences et vertus sont naturellement esparsées et insinuées en nos esprits*“ (De la sag. I, 14, 11). Nach LEIBNIZ hat die Seele in sich die Anlagen zu allen ihren Vorstellungen. VOLTAIRE behauptet: „*Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui se développe en nous*“ (Le phil. ign. V., Oeuvres I, p. 63). BENEKE versteht unter Anlage („*Angelegtheit*“) das Vorgebildetsein (Präformation) der einfachsten Formen des seelischen Lebens (Pragm. Psych. S. 42). Nach E. V. HARTMANN bestehen die subjectiven Anlagen in dem „*Vermögen selbst zu denken nach den Gesetzen der allgemeinen Vernunft*“ (Krit. Grundleg. S. 116). Die individuellen Anlagen sind nach SCHUPPE, „*insofern gerade ihr bestimmtes Zusammenauftreten in den einzelnen Individuen nicht auf gesetzliche Notwendigkeit, welche Qualitäten als durch ihre Natur vereint anerkennen lässt, zurückführbar ist, als eine ursprüngliche Thatsache anzusehen*“ (Log. S. 67). Vgl. Angeboren, Disposition, Gedächtnis.

Anlass, s. Veranlassung.

Anmut ist nach SCHILLER „*eine bewegliche Schönheit*“, sie besteht in der „*Freiheit der willkürlichen Bewegungen*“ und ist „*der Ausdruck einer schönen Seele*“ (Üb. Anm. u. Würde, WW. XI, S. 204 ff.). VOLKMANN: „*Das Anmutige giebt gleichsam sich selbst, entwickelt sich vor uns, ohne unser Zuthun, wie ein sinnreiches Spiel*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 357 f.).

Annahme (acceptio) bedeutet logisch so viel wie Voraussetzung, ferner: etwas zur eigenen Ansicht machen.

Annihilation: Vernichtung, Zunichtemachen, Zerstörung.

Anomalie: Abweichung von der Regel.

Anordnung, s. Ordnung.

Anorganisch: das Nicht-Organische, Leblose.

Anpassung (Adaptation) heisst die Veränderung eines Dinges in bestimmtem Verhältnisse zu äusseren Bedingungen. Schon ANAXIMANDER soll eine Umwandlung der Lebewesen durch Anpassung an die veränderten Lebens-

bedingungen gelehrt haben (PLUTARCH, Plac. V, 19, 1). In neuerer Zeit führt CH. DARWIN die Entwicklung der Arten auf eine im Kampf ums Dasein erfolgende und vererbte Anpassung zurück. W. ROUX („Der Kampf der Teile im Organismus", 1881) lehrt eine wechselseitige Anpassung der Organe aneinander. WUNDT, RIEHL, SPENCER, JODL u. a. sprechen von einer psychischen Adaptation der Sinnesfunctionen an die Reize der Aufmerksamkeit, WUNDT insbesondere von einer Anpassung der Aufmerksamkeit an den Sinneseindruck, an die Beschaffenheit und Stärke des Reizes (Grundz. d. phys. Psych. II[3], 239).

Anschauung (intuitio) ist im weiteren Sinne so viel wie Ansicht; im besonderen der Act des Anschauens, die unmittelbare, einheitliche, bewusste Erfassung eines Bewusstseinsinhaltes, Gegebenen. Die äussere oder Sinnesanschauung ist die auf ein Gegenständliches, die innere die auf das eigene seelische Erleben gerichtete Anschauung. Den Gegensatz zur Anschauung bildet das begriffliche Denken (s. d.). Dass dieses der Anschauung bedarf, spricht THOMAS VON AQUINO aus: es wird nicht gedacht *„nisi convertendo se ad phantasmata"* (Sum. theol. I, qu. 85, art. 5). A. BAUMGARTEN bestimmt als den Inhalt einer Anschauung (conceptus singularis) das Einzelding (Acroas. Log. § 51). KANT erklärt die Anschauung für einen passiven Zustand des Bewusstseins (*„intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus"*, De mund. sens. sct. I, § 10), *„eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde"* (Proleg. § 8, S. 59), *„diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann"* (Krit. d. r. V. S. 659); sie enthält nur die Art, *„wie wir von Gegenständen afficirt werden"* (Krit. d. rein. Vern. S. 77), beruht auf Affection (l. c. S. 88); ohne Anschauung kein Denken und umgekehrt ohne Denken keine verständliche Anschauung: *„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"* (l. c. S. 77). *„Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen"* (ibid.). KANT unterscheidet empirische und reine Anschauung. Empirisch ist sie, wenn *„Empfindung darin enthalten ist"* (l. c. S. 76), wenn sie *„sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht"* (l. c. S. 48). Die reine Anschauung enthält *„lediglich die Form, unter welcher etwas vorgestellt wird"* (l. c. S. 76); sie ist eins mit der Anschauungsform (s. d.), die *„a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet"* (l. c. S. 49). Die Summe der äussern Anschauungen bildet den äussern, die der innern Anschauungen den innern Sinn (l. c. S. 50). — Von den Kantianern definirt BECK *„anschauen"* durch *„sich der Dinge selbst bewusst sein"* (Lehrb. d. Log. § 1). Nach G. E. SCHULZE ist Anschauung der Zustand der Erkenntniskraft, in dem *„der erkannte Gegenstand dem Bewusstsein selbst gegenwärtig ist"* (Grunds. d. allg. Log. [3], S. 1). KRUG bestimmt die Anschauung als eine auf das Objective gerichtete Vorstellung; im weiteren Sinne versteht er (wie KANT) jede *„sinnliche Vorstellung"* (Fundamentalph. S. 166). FRIES definirt die Anschauung als *„die unmittelbar für sich klare Vorstellung"* (Syst. d. Log. S. 36); die reine (mathematische) Ansch. ist die, welche *„ursprünglich der Selbstthätigkeit unserer Erkenntniskraft gehört"* (l. c. S. 75). Nach J. G. FICHTE ist die Anschauung eine *„stumme, bewusstlose Contemplation, die sich im Gegenstand verliert"* (Gr. d. g. Wiss. S. 364); sie erfolgt durch einen *„Anstoss"* auf die ins

Unendliche gehende Thätigkeit des Ich, welche nicht vernichtet, aber nach innen getrieben wird und wieder zurückwirkt (l. c. S. 194—195); das Angeschaute als solches ist also ein Product des Ich (s. d.). Im *„philosophischen"* Sinne ist die Anschauung ein *„Zustand, in dem der Geist seinen Gedanken in Bezug auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung giebt"* (l. c. S. 191). SCHELLING bestimmt die Anschauung als *„jene Handlung des Geistes, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkter Thätigkeit in sich selbst — ein gemeinschaftliches Product schafft"* (Naturph. S. 311). Nach HEGEL besteht die Anschauung in der *„concreten Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äusserlichseienden Stoff in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Aussersichsein versenkt zu sein"* (Encykl. § 449). Die Intelligenz *„bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als ausser sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist"* (l. c. § 448). Anschauen heisst nach HERBART *„ein Object, indem es gegeben wird, als ein solches und kein anderes auffassen"* (Lehrb. z. Psych. S. 204). BOLZANO will eine Einzelvorstellung erst dann Anschauung genannt wissen, *„wenn für den Gegenstand derselben kein reiner, ihn allein auffassender Begriff angeblich ist"* (Wissenschaftslehre I. 341). SCHOPENHAUER lässt die Anschauung erst durch Beziehung der Sinnesempfindung auf eine äussere Ursache mittelst des ursprünglichen Causalgesetzes zustande kommen und spricht demgemäss von der Intellectualität der Anschauung. *„Die erste, einfachste, stets vorhandene Äusserung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: Diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung, daher ist alle Anschauung intellectual"* (D. Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd., § 4). Er bezeichnet die Anschauung auch als *„primäre Vorstellung"* im Unterschiede von den secundären, den Begriffen (l. c. II. Bd., C. 7). Auch HELMHOLTZ erklärt (in seinen älteren Schriften) das Entstehen der Anschauung durch einen *„unbewussten Schluss"* auf die äussere Ursache derselben. Die Anschauung ist nach UEBERWEG *„das psychische Bild der objectiven (oder doch mindestens als objectiv fingirten) Einzelexistenz"* (Log. [4], § 45). STEINTHAL sieht in der Anschauung nur einen *„Begriff geringster Subsumtionsfähigkeit"* (Einl. in d. Psych. S. 110). VOLKMANN nennt Ansch. *„jene Complexe von Empfindungen, deren Glieder die Zeit- oder Raumform angenommen haben"* (Lehrb. d. Psych. II [4], 115). Nach E. v. HARTMANN ist Anschauung alles Positive in unseren Bewusstseinsinhalten (Krit. Grundleg. S. 149), im engeren Sinne *„nur ein Begriff von niedrigerer Abstractions- und Combinationsstufe"* (l. c. S. 151). Anschauungen sind nach WUNDT *„Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun ausser uns existiren oder zu unserm eigenen Körper gehören"*, wobei die Thätigkeit des Bewusstseins berücksichtigt wird (Grundz. d. phys. Psych. II [3], S. 1). Die *„reine"* Anschauung ist nichts als ein Begriff, *„bei welchem wir von den besonderen Eigenschaften der Sinnesvorstellungen . . . abstrahiren"* (Log. I, 452). Die Erkenntnis des Psychischen ist anschaulich im Sinne des Wortes, das *„alles concret Wirkliche, im Gegensatz zum abstract und begrifflich Gedachten, bezeichnet"* (Gr. d. Psych. S. 6). Nach AVENARIUS ist Anschauung *„ein ‚Wahrgenommenes', oder auch ‚Vorgestelltes'*, mit coëxistirendem *‚Verständnis'* oder *‚Begreifen'* (Krit. d. r. Erf. II, 148). In erweitertem Sinne fasst W. JERUSALEM die Anschauung auf. Anschaulich ist, *„was ich jetzt in meiner Umgebung wahrnehme, die Dinge und Vorgänge, die ich von bestimmten eigenen Erlebnissen her in der Erinnerung habe, was ich*

mir mit meiner Einbildungskraft jetzt so und nicht anders vorstelle" (Viertelj. 21. Bd, S. 164). Dass die Anschauung schon logische Elemente enthält, betont A. RIEHL. Vgl. Intuition, Anschauungsformen.

Anschauung, intellectuelle, heisst eine nicht durch die Sinne vermittelte Anschauung (Intuition, s. d.). Schon PLATO und ARISTOTELES schreiben der Vernunft die Fähigkeit zu, die letzten Seinsgründe unmittelbar zu erfassen (*θεωρία*). PLOTIN betrachtet das „*Sein*" in gewissem Sinn als Product des „*Schauens*" (Enn. III, 8). Auch BOËTHIUS kennt eine „*Anschauung der Vernunft*", diese „*schaut unmittelbar durch die ungetrübte Kraft des Geistes die einfache Idee des Menschen an sich*" (Cons. phil. V). Nach AUGUSTINUS giebt es einen „*aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*" (De trin. XII, 2, 2). THOMAS schreibt Gott eine int. Ansch. zu. „*Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua*" (Sum. Th. I, qu. 85, 4). Die Mystiker glauben an ein unmittelbares Erfassen des Göttlichen im Geiste. — KANT nennt „*intellectuell*" eine auf „*Selbstthätigkeit*" beruhende Ansch. (Krit. d. r. V. S. 72), „*durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die . . nur dem Urwesen zukommen kann)*" (l. c. S. 75), die „*aber nicht die unsrige ist*" (S. 685). „*Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis*" (De mund. sens. sct. II, § 10). KRUG bestimmt die int. Ansch. als „*diejenige Thätigkeit, durch welche ich mich vermittelst des inneren Sinnes selbst anschaue*" (Fund. S. 184). Nach FICHTE ist die int. Ansch. „*das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue*" (WW. I, 463). Nach SCHELLING ist sie „*der Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind*" (Darst. a. d. Syst. d. Ph. § 2), das Vermögen, „*gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produciren und anzuschauen, so dass das Produciren des Objects, und das Anschauen selbst absolutes Eines ist*" (Syst. d. tr. Id., S. 51). HEGEL spricht von einem „*übersinnlichen Anschauen*" und einem „*anschauenden Verstand*" (WW. III. S. 328 ff.). CHR. KRAUSE nennt die int. Ansch. eine „*Wesensschauung*" (Vorles. ü. d. Syst. d. Ph. I, 273). STAHL schreibt der int. Ansch. Weissagungskraft zu (Rechtsph. II, 499), J. H. FICHTE ein Hellsehen (Anthr. S. 354). Vgl. Intuition, Beweis.

Anschauungsformen sind die Ordnungen, in denen sich der Wahrnehmungsinhalt, das Gegebene, uns darstellt, die Art und Weise seiner Verbindung im Bewusstsein. Die Unterscheidung von Form und Inhalt der Erfahrung hat (neben einem Versuch LAMBERTS) KANT begründet. Schon in seiner vorkritischen Periode bezeichnet er Raum und Zeit als „*intuitus purus*" und spricht von „*leges sensuales*" (De mund. sens. § 14). Von dem Inhalt oder der Materie der Erfahrung ist die Form derselben zu sondern, das, „*welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird*" (Krit. d. rein. Vern. S. 49). „*Diese Form, als das, worin sich die Empfindungen ordnen, kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*" (ibid.). Die Anschauungsformen, Raum (s. d.) und Zeit (s. d.), sind solche des äusseren und des inneren Sinnes und von allgemein-notwendiger Geltung, a priori (s. d.). Sie sind zugleich Functionen, verknüpfende Thätigkeiten des Bewusstseins,

nichts in den „*Dingen an sich*“ Liegendes, vielmehr bloss subjectiver Art. TETENS nennt Raum und Zeit „*Verhältnisideen*“ (Phil. Vers. I, S. 359). Nach REINHOLD sind die „*Formen der Vorstellung*“ vor jeder einzelnen Vorstellung im Subjecte begründet (Vers. e. n. Theor. S. 291—292); nach BECK sind sie ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen der Erfahrung zur Einheit (Erläut. Auszug, S. 144). MAIMON bestimmt die Anschauungsform als das, „*wofür das Gegebene erkannt werden soll*“ (Vers. ü. d. Transcendentalphil. S. 12). KRUG erblickt in den Anschauungsformen nicht „*Fachwerke*“, sondern Handlungsweisen des Geistes (Fundam. Ph. S. 151, 168). Nach G. E. SCHULZE ist die Unterscheidung von Inhalt und Form des Bewusstseins nicht ursprünglich, sondern eine Folge der Reflexion (Aenesid. S. 216). BARDILI nennt die Anschauungsform einen modus generalis des Vorgestelltwerdens (Grundr. d. erst. Log. S. 72). Nach J. G. FICHTE sind die Anschauungsformen durch die Gesetzmässigkeit des erkennenden Ichs bedingt, sie entstehen zugleich mit dem Anschauungsinhalte (Grundl. d. g. Wiss. S. 415). SCHELLING erklärt die Anschauungsformen als Producte des reinen, ausser der Zeit befindlichen Ichs (Syst. d. tr. Ideal. S. 59—60); sie sind zugleich die Formen der Dinge; so auch HEGEL (Encykl. S. 177) und SCHLEIERMACHER (Dialekt. S. 335). ABICHT bestimmt die Anschauungsformen als „*active Sinneskräfte*“ (Syst. d. Elementar. Phil. S. 42 ff.). Nach FRIES äussert sich in der Form des Anschauens und Denkens unmittelbar die Selbstthätigkeit des Bewusstseins (Neue Krit.[2], I, S. 73—76). Die Anschauungsformen sind nach SCHOPENHAUER „*die Art und Weise, wie der Process objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird*“ (D. Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., C. 4); sie existiren nur im Kopfe des Erkennenden (l. c. I. Bd., S. 44) als „*selbsteigene Formen des Intellectes*“. HERBART führt die Anschauungsformen auf „*Reihen*“ zurück, in welchen die Empfindungen auftreten (Allg. Met. II, 411). Nach BENEKE sind die Anschauungsformen schon in den Empfindungen enthalten und können keineswegs von ihnen getrennt werden (Syst. d. Log. II, S. 29). A. TRENDELENBURG betrachtet die Anschauungs- und Denkformen als Erzeugnisse der dem Geiste zu Grunde liegenden inneren Bewegung, die als solche auch für die Dinge Geltung haben (Log. Unt. I, S. 160, 166—168). Nach LOTZE entspringen die Anschauungsformen aus der Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens der Dinge (Log. S. 521). A. LANGE erblickt in der seelisch-leiblichen Organisation die Bedingung und Quelle der Anschauungsformen (Gesch. d. Mat. II, 36). Ähnlich lehrt H. HELMHOLTZ (D. Thatsachen d. Wahrn. S. 16, 30). Die Anschauungsformen sind nach O. LIEBMANN und H. COHEN apriorisch (s. d.), nach UEBERWEG „*das gemeinsame Resultat subjectiver und objectiver Factoren, deren Beitrag ermittelt werden kann und muss*“ (Log.[4], S. 89). E. v. HARTMANN behauptet den Ursprung der Anschauungsformen im Bewusstsein und ihre Bestimmtheit von aussen (Krit. Grundlg. S. 145); sie gelten für das Denken wie für das Sein (Phil. d. Unb.[8], S. 309). E. LAAS betrachtet die Anschauungsformen als Bedingungen der Erfahrung (Ideal. u. Pos. Erk. S. 444); sie sind durch die Beziehungen des Erkennenden zur Aussenwelt bestimmt (l. c. S. 450). Nach A. RIEHL sind die Anschauungsformen zugleich „*empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewusstsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*“ (Philos. Kritic. I, 2, S. 73). WUNDT erkennt die Anschauungsformen als die unmittelbarsten Ausserungen der Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, die zugleich die allgemeinsten Gesetze des Denkinhalts, der

Dinge selbst (Log. I², S. 307), *„subjective Reconstructionen eines objectiv Gegebenen“* sind (l. c. S. 463). Für CHR. SIGWART sind die Anschauungsformen Producte der notwendigen Verknüpfungsthätigkeit des Bewusstseins (Log. II², 86). Nach F. JODL sind R. u. Z. *„Abstractionen von der uns gegebenen Wirklichkeit, durchaus auf sie bezogen und in ihrer formalen Beschaffenheit für jeden Inhalt unserer Erfahrung unbedingt gültig, ihrem Inhalte nach von unserer Organisation abhängig“* (Lehrb. d. Ps. S. 543). Vgl. A priori, Raum, Zeit.

An sich ist, was so ist, wie es unabhängig von seiner Erfassung durch das Erkennen, in seinem ihm eigenen Wesen existirt, die eigene Wirklichkeit eines Dinges. Die indische Philosophie kennt schon den Gegensatz von *„an sich“* (svagam-bhu) und Erscheinung. Vom *„An-sich“* spricht schon PYTHAGORAS (*αὐτὸ τὸ ἕν, καθ' αὑτό*, ARIST., Met. I, 5). DEMOKRIT bestimmt als das Wirkliche die Atome (s. d.) und schreibt ihnen ein An-sich-sein (*ἐτεῇ*) zu. PLATO nennt das *„An-sich“* der Dinge, das Sein der Ideen (s. d.): *καθ' αὑτό*, auch *ὄντως ὄν*. Denselben Ausdruck gebraucht ARISTOTELES für das begriffliche Sein der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*, Met. V, 18, 1022a, 26), ihr Wesen; das *„An-sich“* ist zugleich *φύσει πρότερον*, das in Wirklichkeit Erste (Eth. Nic. I, 3, 1096b, 20), während es in Beziehung auf unser Erkennen (*πρὸς ἡμᾶς*) das Spätere ist. Die Stoiker unterscheiden *καθ' αὑτά — πρός τι*. Die Scholastiker gebrauchen für die Gegensätze *„φύσει — πρὸς ἡμᾶς“* die Wörter „in re — in intellectu“ (*„esse in re — ens rationis“*). Die Sinne, meint DESCARTES, lehren uns nicht, wie die Dinge an sich (in se ipsis) sind (Princ. phil. II, 3, p. 25). MALEBRANCHE spricht von den *„Dingen, wie sie an sich sind“* (en elles-mêmes) (Recherche I, Préf.). Bei FÉNELON findet sich für die Art, wie Gott die Dinge sieht: *„tels qu'ils sont, en eux-mêmes, comme ils sont“* (De l'ex. de Dieu p. 195–198). BONNET unterscheidet das An-sich des Dinges von seiner Erscheinung (*„chose en soi — ce que la chose paraît être“*); LAMBERT: die Sache an sich — wie wir sie empfinden, vorstellen (Organ. Phänom. I, § 20, § 51). KANT nennt *„an sich“* das Sein der Dinge, wie es unabhängig vom Erkennen ist, das, was den Dingen selbst zukommt. HEGEL versteht unter dem *„An-sich“* das Wesen des Dinges (Begriffes) vor aller Entfaltung. *„Das Sein der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf anderes ist das An-sich-sein“* (Encykl. § 91). An sich ist der Begriff *„in seiner Unmittelbarkeit“* (l. c. § 83). BENEKE fasst *„an sich“* im Sinne von *„unabhängig vom Vorgestelltwerden“* (Neue Grundleg. z. Met. S. 10). Nach WUNDT ist an sich der Gegenstand unmittelbarer Realität, das denkende Subject (Log. I, 502). Vgl. Ding an sich.

Ansicht *„ist eigentlich so viel als Anblick. Es wird aber jenes Wort jetzt häufig für Meinung gebraucht“* (KRUG, Handwört.; EUCKEN, Grundbegr., S. 36). Es ist so viel wie Auffassung, Betrachtungsweise, Anschauung (*„Weltansicht“*, *„Weltanschauung“*).

Antagonismus (*ἀγών*, Kampf): Widerstreit, Zusammenstoss, z. B. zwischen Wille und Intellect (SCHOPENHAUER, W. a. W. u. V., II. Bd., C. 30).

Antecedens: das Vorhergehende, der logische Grund einer Folge, Consequenz.

Anteprädicamente unterscheidet zuerst ALBERTUS MAGNUS von den Prädicamenten (s. d.) (PRANTL III, 103).

Anthropocentrisch ist jede Betrachtung der Welt vom Standpunkte des Menschen, im besonderen jene, welche den Menschen als Centrum des Weltganzen, als dessen höchstes Product und Ziel auffasst und demgemäss zu ihm alles in Beziehung bringt, wie dies in verschiedener Weise SOKRATES, die christlichen Philosophen (IRENAEUS, Ref. V, 29, 1, GREGOR VON NYSSA u. a.), die mittelalterlichen Philosophen und Gelehrten, die Schule CHR. WOLFS thun. Dieses anthropocentrische Bestreben wird auch Anthropologismus genannt.

Anthropogenie nennt E. HAECKEL die Lehre von der Entwicklungsgeschichte des Menschen.

Anthropologie: die Wissenschaft vom Menschen, gliedert sich in die Somatologie (Anatomie, Physiologie), Biologie und Psychologie (s. d.). *„Die wissenschaftliche Darstellung des in der menschlichen Natur vorkommenden Lebens ist Menschenlehre, Menschenkunde, Anthropologie“* (G. E. SCHULZE, Psych. Anthr., § 1). *„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“* (KANT, Anthrop., Vorr.). Philosophische Anthropologie ist nach FRIES die Theorie des inneren Lebens des Menschen (Neue Krit. S. 34ff.). Die Gliederung der Anthropologie in Physiologie und Psychologie u. a. bei FORTLAGE (Psych. I, § 2).

Anthropomorphismus ist die Auffassung der Gottheit in menschlicher Form (μορφή), wogegen schon der Eleate XENOPHANES eiferte; die Menschen schaffen die Götter nach ihrem Bilde (Clem. Alex. Strom. VII, 711b) und legen ihnen menschliche Eigenschaften, auch schlechte, bei (l. c. V, 601 c.; Sext. Emp., Adv. math., IX, 193). Auch die Art und Weise, wie wir die Dinge auffassen, gemäss der Form unseres Erkennens und eigenen Seins, wird als Anthropomorphismus bezeichnet, so z. B. von W. JERUSALEM in seinem Buche „Die Urteilsfunction“, wo auch behauptet wird, dass wir ihn auch auf der höchsten Stufe der Erkenntnis nicht ganz beseitigen können.

Anthropopathismus: die Ansicht, welche der Gottheit menschliche Affecte (πάθη) zuschreibt.

Antichthon (ἀντίχθων): Gegenerde, nahmen die Pythagoreer an, um die Zehnzahl der Himmelskörper zu erreichen (ARISTOT., De coel. II, 12, 293a, 24: *ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν*; Met. I, 5, 986a, 11: *τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δ' ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν*).

Anticipation: Vorwegnahme, s. Prolepsis. Bei REID = Voraussehen des Gleichartigen des Geschehens (Inqu. II, sct. 24).

Anticipationen der Wahrnehmung nennt KANT die aus der apriorischen (s. d.) Natur der Anschauungsformen, Raum und Zeit, unmittelbar sich ergebenden, alle Erfahrung bestimmenden Grundsätze. Anticipation ist eine *„Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann“* (Krit. d. rein. Vern. S. 103). Nicht der Inhalt einer Erscheinung kann im Erkennen vorweggenommen werden,

wohl aber *„die reinen Bestimmungen im Raum und der Zeit, sowohl in Auffassung der Gestalt als Grösse“*, und zwar deshalb, weil *„das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, nichts bedeutet als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt“* (l. c. S. 169). So lautet denn der Grundsatz der Anticip.: *„In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Grösse, d. i. einen Grad“* (l. c. S. 162).

Antilogie (ἀντιλογία) von ἀντιλέγειν, widersprechen (ARISTOT., De coel. II, 13, 294 b, 10): Widerspruch, besonders oft bei den Skeptikern (SEXTUS EMPIRICUS). Jeder Grund (λόγος) habe seinen Gegengrund von gleicher Gültigkeit, worauf die ἰσοσθένεια τῶν λόγων beruht, so dass nichts mehr (οὐ μᾶλλον) gilt als sein Gegenteil.

Antimoralismus: jede Ansicht, welche den Eigenwert des Sittlichen leugnet; sie wird auch antiethisch genannt (H. SCHWARZ, Gr. d. Eth., S. 8).

Antinomie ist der Widerstreit zweier Gesetze (νόμοι), welche beide als gleich gültig erscheinen, obzwar das eine das Gegenteil (die Verneinung) des anderen ist. Der Name Antinomie wurde von BONNET in die natürliche Theologie eingeführt (EUCKEN, Terminol.), nachdem der Begriff schon bei PLATO (Phaedo 102; Rep. 523ff., Parm. 135E), ARISTOTELES und den Skeptikern bekannt war. Nach GOCLEN. wird antinomia gebraucht *„pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum“* (Lex. phil. p. 110). Begründet ist die Antinomienlehre durch KANT. Antinomien sind nach ihm Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, zum Unbedingten vorzudringen, notwendig verwickelt (Krit. d. rein. Vern. S. 340). Es entsteht dabei ein *„dialektischer Schein“*, welchen die Kritik der Vernunft aufzulösen hat. Indem die Vernunft nach dem Grundsatze *„wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“* die absolute Totalität der Erscheinungen fordert, entstehen vier Antinomien, aus je einer Behauptung (Thesis) und Gegenbehauptung (Antithesis) bestehend: *1) „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ — „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes, unendlich“* (l. c. S. 354—355). *2) „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.“ — „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiret überall nichts Einfaches in derselben“* (l. c. S. 360—361). *3) „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“ — „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“* (l. c. S. 368—369). *4) „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“ — „Es existirt überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache“* (l. c. S. 374—375). Diese Antinomien beruhen auf einer *„natürlichen Täuschung“* und entspringen daher, *„dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an*

sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat" (l. c. S. 411). Da auf dem Wege der Erfahrung weder die Unendlichkeit noch die Endlichkeit der Welt an sich dargethan werden kann, sind sowohl Thesis als Antithesis der beiden ersten (mathematischen) Antinomien falsch. Raum, Zeit, Einfachheit, Zusammengesetztheit sind Bestimmungen, welche nur für die Dinge als Erscheinungen Geltung haben. Die beiden andern, die dynamischen Antinomien dagegen, lassen „*eine Bedingung der Erscheinungen ausser der Reihe derselben zu*"; hier gilt jede Thesis für die Welt der Dinge an sich, die Antithesis für die Dinge, wie sie uns erscheinen (l. c. S. 432—451). Als „*regulatives Princip*" enthalten die Antinomien die Forderung, dass, „*soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen*" (l. c. S. 420). In einem Briefe an GARVE schreibt KANT: „*Nicht die Untersuchungen vom Dasein Gottes u. s. w., sondern die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb*" (A. STEIN, Üb. d. Bez. CHR. GARVES zu KANT, 1884, S. 44—45). — J. G. FICHTE und HEGEL, wie auch HERBART haben das Princip der Antinomienlehre in ihre Systeme aufgenommen. „*Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, dass nicht nur in den vier besondern aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen*" (HEGEL, Encykl. § 48). Wie auch KANT (Krit. d. r. Vern. S. 411—412) sucht FRIES die Idealität (s. d.) der Anschauungsformen durch die Antinomien, in die man gerate, wenn man Raum und Zeit für Bestimmungen der Dinge selbst hält, zu erweisen (Neue Krit.[2] I, Vorrede). SCHOPENHAUER erklärt KANTS Beweise für die vier Thesen der Antinomie für „*Sophismen*", während die Antithesen wirklich auf den Formen unseres Erkenntnisvermögens beruhen (Welt a. W. u. Vorst., I. Bd., S. 492). WUNDT erklärt KANTS Antinomienlehre für ein „*Scheingefecht, das aus der doppelten Natur des Unendlichen entsprungen ist*" (Log. II, 376), indem „*der Thesis jedesmal die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, der Antithesis die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, bei ihrer Argumentation vorschwebt*" (l. c. S. 375). Auf dem Boden der KANTschen Beweisführung hat die Antithese den Vorzug, doch hat KANT nicht alle Momente der physikalischen Betrachtung berücksichtigt (l. c. S. 376). Vgl. Unendlich.

Antiplenisten (Vacuisten): die Anhänger der Lehre vom leeren Raume, im Gegensatze zu den Plenisten (K. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. II, 291).

Antiramisten, s. Ramisten.

Antistrephon (*ἀντιστρέφειν*, umkehren) ist der Name eines sophistischen Trugschlusses. EUATHLOS, der Schüler des PROTAGORAS, hat mit diesem ausgemacht, er wolle ihm das Honorar für seinen Unterricht nach Gewinnung des ersten Processes bezahlen. PROTAGORAS verklagt ihn und sagt: Auf jeden Fall musst du zahlen: wenn du gewinnst, kraft unseres Vertrages, wenn du verlierst, kraft des Richterausspruches. EUATHLOS entgegnet: Ich zahle keinesfalls, weder wenn ich gewinne, kraft des Urteils, noch wenn ich verliere, kraft des Vertrages. Der Trugschluss beruht auf dem Einnehmen verschiedener Standpunkte.

Antiteleologie: das Bestreiten aller Teleologie (s. d.).

Antithese (ἀντίθεσις): Gegensatz (ARISTOT., Phys. V, 1, 225a, 11). Vgl. These.

Antithetik nennt KANT *„den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum antithesi), ohne dass man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt“* (Krit. d. rein. Vern. S. 349). Die *„transcendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“* (ibid.). Antithetisches Verfahren nennt FICHTE *„die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind“* (Gr. d. g. Wiss. S. 31).

Antitypia (ἀντιτυπία, Stoiker) nennt LEIBNIZ (wie GASSENDI) die passive Widerstandsfähigkeit der Materie (s. d.), welche ihrer Undurchdringlichkeit zu Grunde liegt (Opp. ed. ERDMANN, p. 466). Antitypie ist das, *„was macht, dass ein Körper für den andern undurchdringlich ist“* (l. c. p. 691).

Antrieb (impetus, conatus) heisst ein den Körpern zugeschriebenes *„Streben“*.

Anziehung ist die Annäherung der Körperteilchen aneinander, der Körper an die Erde, der Himmelskörper aneinander. Vgl. Attraction.

Äōn (αἰών, aevum) = τὸ ἀεὶ εἶναι, beständige Dauer (ARISTOTELES, De coelo I, 9, 279a, 25). Schon EMPEDOKLES spricht von einem *„ἔμπεδος αἰών“* (ARISTOT., Phys. VIII, 1, 251a, 1). Im Sinne des ARISTOTELES nennen die Scholastiker die bleibende, unveränderliche, notwendige Dauer aevum (SUAREZ, Disput. met. 50, sct. 6, 9). — Der Gnostiker VALENTINUS bezeichnet Gott als den vollkommenen Äon (τέλειος αἰών), aus dem eine Anzahl (30) niederer Äonen (göttlicher Wesenheiten und Kräfte, personificirt gedacht) entspringt, als der jüngste die Weisheit (σοφία); der Inbegriff aller Äonen ist die *„Fülle“*, das πλήρωμα. Vgl. Gnosticismus.

Apagogē (ἀπαγωγή) ist ein Beweis (s. d.) aus der Darlegung der Falschheit des Gegensatzes (deductio ad absurdum). Schon der Eleate ZENO bediente sich dieses Verfahrens, um die Nicht-Wirklichkeit der Bewegung und Vielheit zu beweisen. ARISTOTELES bezeichnet als ἀπαγωγή (deductio) die Zurückführung eines Problems auf ein anderes (Anal. pr. II, 25, 69 a, 20 sqq.), als εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή die oben genannte indirecte Beweisführung (l. c. I, 6, 28 b, 2). — CHR. WOLF: *„Demonstratio apagogica seu indirecta est, qua, posito contrario eius, quod probari debet, tanquam vero colligitur; quod propositioni verae, vel notioni subiecti contradicit“* (Log. § 556). KANT stellt den apagogischen Beweis dem directen oder ostensiven gegenüber, er *„kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“* (Krit. d. rein. Vern. S. 600); er kann nur da erlaubt sein, *„wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben“* (l. c. S. 601). Nach WUNDT sucht der apagogische Beweis *„die Wahrheit eines Satzes festzustellen, indem er die Unwahrheit aller derjenigen Annahmen darthut, die an Stelle der zu beweisenden gemacht werden könnten“*. Er *„folgert also durch Ausschliessung; seine syllogistische Grundform ist der modus tollendo ponens des disjunctiven Schlusses“* (Log. II, 68). Es giebt eine disjunctive, conträre und contradictorische Form des apagogischen Beweises (ibid.).

Apathie (ἀπάθεια): Unempfindlichkeit, Affectlosigkeit, völlige Gemütsruhe und Unberührtbleiben von aller Erregung ist nach der Ansicht der Cyniker (Diog. L. VI, 1, 8), des Megarikers Stilpon, der Stoiker und Skeptiker, Clemens Alexandrinus, das beste Verhalten des Menschen, Weisen. Bei Aristoteles bedeutet Apathie Unempfindlichkeit (*ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ*, De an. III, 4, 429a, 29). Seneca bestimmt den Unterschied der stoischen und megarischen *ἀπάθεια* dahin: „*Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem*" (Ep. 1, 9, 1 u. 2). Philo Judaeus wertet die Apathie als glücklich machend (Leg. alleg. II, 85). Eine geläuterte Apathie empfiehlt Spinoza (Eth. IV u. V), auch Kant (Anthr. § 73).

Āpeiron (ἄπειρον): das Unbegrenzte, Unendliche. So nennt Anaximander den Urgrund alles Seienden (*οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον*, Diog. L. II, 1; *φησὶ τὴν τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον*, Stob. Ecl. I, 10, 292). Das Āpeiron ist der eigenschaftlich noch unbestimmte Urstoff, aus dem die Dinge entstanden sind, während er daneben und in ihnen unveränderlich (*ἀμετάβλητον*), unzerstörbar (*ἀνώλεθρον*), unsterblich (*ἀθάνατον*) bleibt (Arist., Phys. III 4, 203b, 13). Wie die Dinge aus ihm entspringen, so kehren sie wieder ins Āpeiron zurück (*ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι*, Stob. Ecl. I, 10, 292), „*um zu büssen für ihr Verschulden nach der Ordnung der Zeit*" (*διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, Simplic.). Dazu bemerkt erläuternd E. Zeller: „*Was durch sein Entstehen ein anderes aus dem Dasein verdrängt, in sich aufgezehrt hat, muss ihm für diese Verletzung dadurch Genugthuung geben, dass es sich bei seinem Untergang in den Stoff wieder auflöst, aus dem es geworden*" (Gesch. d. griech. Ph. I, 1[5], S. 229). Das Unbegrenzte umfasst und beherrscht alles (*περιέχειν πάντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, Aristot., Phys. III, 4, 203b, 11). Der Vorgang der Ausscheidung der Gegensätze und Mannigfaltigkeiten der Dinge und ihrer Eigenschaften wird als *ἐκκρίνεσθαι* bezeichnet, auch als *ἀποκρίνεσθαι* (Simplic. ad Arist. Phys. 24, 23), und zwar habe sich zuerst das Warme und Kalte, dann das Flüssige, Erde, Luft, Feuerkreis ausgeschieden (Simpl. 150, 22). Eine unbegrenzte Zahl von Welten entsteht und vergeht (Stob. Ecl. I, 10, 292). Unbegrenzt muss das Princip des Seienden sein, damit das Werden sich nicht erschöpfe (*ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*, Stob. Ecl. I, 10, 292). Was aber das Āpeiron seiner inneren Natur nach ist, hat Anaximander nicht gesagt (l. c. 294). Aristoteles spricht von dem *μῖγμα Ἀναξιμάνδρου* (Met. XII, 1, 1069b, 22); dennoch ist das Āpeiron wohl nicht, wie Ritter, Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Bgr. S. 71) u. a. glauben, als eine Mischung schon vorhandener qualitativer Bestandteile anzusehen, sondern als ein die Verschiedenheiten der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) in sich bergendes Wesen, wie Ueberweg (Grundr. I, 45), Zeller („*durch die Selbstbewegung des Āpeiron scheiden sich die Dinge aus*", Gesch. d. gr. Ph. I, 1[5], S. 218) u. a. annehmen. Auch sollte das Āpeiron nicht ein Mittleres zwischen Luft und Wasser sein (*λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον*, Simpl. ad Arist. Phys. 6, 24), wie man auch gemeint hat, sondern ein stofflich Unbestimmtes (Strümpell, Seydel, Teichmüller, Tannery u. a.). Bemerkenswert ist die Ansicht W. Windelbands: „*Das Wahrscheinlichste ist hier noch, dass Anaximander*

die unklare Vorstellung des mystischen Chaos, welches eins und doch alles ist, begrifflich reproducirt hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, dass ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, dass aber deshalb auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als eigentliche qualitative Veränderung derselben angesehen werden könnte“ (Gesch. d. Phil. S. 25–26). Vgl. Unendlich.

Aphasie (Sprachlosigkeit) ist „*die ohne irgend welche Beeinträchtigung der Articulations-Mechanik infolge einer Störung der Function des psychischen Centrums der Sprache eingetretene Hemmung oder Aufhebung der inneren Wortbildung*“ (Steinthal, Einleit. in d. Psych., S. 455). Man unterscheidet „*ataktische*“ (Beeinträchtigung der Function der Wortbildung) und „*amnestische*“ Aphasie (erschwerte Bildung der Wortvorstellungen) (Wundt, Grundr. d. Psych., S. 241), oder auch motorische (Aphemie) und sensorielle Aphasie (Jodl, Lehrb. d. Psych., S. 473). — Aphasie (*ἀφασία*) nennt die Skepsis die Enthaltung von allen bestimmten Aussagen oder Urteilen (*ἐποχή*) über das, was die Dinge sind, da dieses nicht erkennbar sei; man kann nicht behaupten: „*es ist so*“, sondern nur der Meinung Ausdruck geben: „*es scheine so*“ (Sext. Empir., Adv. Math. I, 12, 13). Diese Aphasie heisst auch Akatalepsie (*ἀκαταληψία*), Nicht-Erfassen sc. der Dinge.

Ἅπλωσις (Vereinfachung) bedeutet bei Plotin, Proklus (Theol. Plat. I, 24 f.), Jamblichus, Marc Aurel (*πρὸς ἑαυτ.* IV, 26) u. a. die Abkehr des Menschen von allem Sinnlichen, seinem innersten Wesen Fremden, die Rückkehr zu seiner einfachen, gottähnlichen Natur.

Apodikticität: die Eigenschaft, apodiktische Geltung zu haben. Vgl. Apodiktisch.

Apodiktik ist nach Bouterwek „*die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrungen gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird*“ (Apodikt. I, S. 6); sie ist als Wissenschaft der Beweisgründe (*ἀποδεικτική*) die „*Wissenschaft von den letzten Gründen des Wissens und der absoluten Überzeugung überhaupt*“ (l. c. S. 29).

Apodiktisch (*ἀποδεικτικός*) ist nach Aristoteles ein mit Notwendigkeit gebildetes Urteil (Anal. pr. I, 1, 24a, 30; *ἀποδεικνύναι*, darlegen, beweisen: De gener. II, 6, 333b, 25; *ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική*: Eth. Nic. VI, 3, 1139b, 31). Sonst bedeutet apodiktisch: bestimmt, unbedingt geltend, notwendig, unumstösslich. Nach Kant gründet sich auf die ursprüngliche Notwendigkeit der Anschauungsformen „*die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction a priori*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 54). Die mathematischen Grundsätze (Axiome) „*sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen*“. „*Dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*“ (l. c. S. 54); denn Erfahrung giebt nur „*comparative*“, auf eine Vielzahl von Fällen sich stützende, aber nicht unbedingte Allgemeinheit (l. c. S. 52). Vgl. A priori, Notwendigkeit.

Apokatastasis (*ἀποκατάστασις πάντων*, restitutio universalis) heisst die von verschiedenen Stoikern und christlichen Philosophen angenommene „*Wiederherstellung*“ dessen, was gewesen, die Wiederkehr aller, die gelebt haben. Marc

Aurel lehrt eine periodische Wiedergeburt der Seele (εἰς ἑαυτ. XI, 1). Minucius Felix lehrt die Apokatastasis als Auferstehung: „*Quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?*" (Octav. C. 34, 9). Origenes betrachtet die Apokatastasis als die Wiederherstellung der Einheit der Seelen mit Gott (De princ III, 1, 3).

Apologeten (ἀπολογεῖσθαι, verteidigen) heissen die Vertreter der ersten christlichen Weltanschauung, die es sich zur Aufgabe machten, diese gegen die Angriffe der Heiden zu rechtfertigen, wobei sie wiederum ihrerseits die heidnische Philosophie scharf bekämpfen (Harnack, Dogm. I[3], 455 ff.). So: Tatianus, Quadratus, Justinus, Meliton, Apollinaris, Athenagoras, Theophilos, Hermias, Irenaeus, Hippolytus, Minucius Felix, Tertullianus, ca. 120—250 n. Chr. Die Apologeten verschmähen es nicht, stoische und neuplatonische Anschauungen in ihre Lehren aufzunehmen.

Aporem (ἀπόρημα): nach Aristoteles die Untersuchung einer logischen Schwierigkeit (Top. VIII, 11, 162a, 17).

Aporetiker = Skeptiker (s. d.).

Aporie (ἀπορία; ἀπορεῖν, im Zweifel sein): Schwierigkeit des zu Erkennenden, Zweifel inbetreff der Natur des zu Erkennenden, auch absichtlich, methodologisch aufgestellt von Aristoteles (Phys. I, 2, 185b, 11; III, 1, 208a, 33; De anim. I, 1, 402a, 21 u. ö.; ἀπορία λογική, Unentschiedenheit, Widerspruch: Phys. III, 2, 202a, 21). Aporien sind auch die gegen die Realität der Bewegung (s. d.) von Zeno vorgebrachten Einwände, wie auch die von den Skeptikern behaupteten Widersprüche des Begriffs der Ursächlichkeit u. s. w.

Aporisma ist nach Joh. von Salisbury ein syllogismus dialecticus contradictionis (Prantl, Gesch. d. Log. II, 238).

A posteriori, s. A priori.

Apparenz, s. Erscheinung.

Apperception (apperceptio) ist die Erfassung eines Bewusstseinsinhaltes seitens der Aufmerksamkeit in seiner Bestimmtheit, Unterschiedenheit von anderen oder Beziehung zu anderen Bewusstseinsinhalten, indem nicht alles, was uns erregt oder von uns percipirt wird, auch appercipirt wird.

Den Einfluss der Aufmerksamkeit (s. d.) auf das Bewusstwerden einer Vorstellung betonen schon Augustinus und Duns Scotus. Diese Function setzt Descartes zum Willen in Beziehung. „*Rien qu'en regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire, que c'est aussi en elle une passion d'appercevoir ce qu'elle veut*" (Pass. de l'âme I, 19). Der eigentliche Begründer der Lehre von der Apperception ist aber Leibniz. In jedem Augenblicke haben wir nach ihm eine Unzahl von Perceptionen (petites perceptions), von denen aber nur ein Teil bewusst wird, durch Zuwachs oder Addition („*distinguer entre perception et entre s'appercevoir; la perception . . . devient apperceptible par une petite addition ou augmentation*", Nouv. Ess. l. II, ch. 9, § 4, Gerh. V, p. 121). Die Apperception ist das Bewusstsein eines inneren Zustandes („*la conscience ou la connaissance réflexive de cet état in-*

térieur", Monadol.). Da aber *„les actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi*" (Monadol. 30, Erdm. p. 707), so bedeutet Apperception die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewusstsein; eine Vorstellung ist von mir appercipirt, wenn ich sie als meine Vorstellung weiss. Ahnlich lehrt auch CHR. WOLF. Appercipiren ist zugleich Unterscheiden der Vorstellungen untereinander, des Ichs von den Objecten. *„Dum enim attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiunter, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta*" (Ps. r. § 13; Ps. e. § 25). Auch TETENS stellt die Apperception (das Appercipiren) als das Active der Perception gegenüber (Ph. V. I, 290). KANT begründet den Begriff der *„transcendentalen Apperception*" (s. d.), die er von der empirischen unterscheidet. *„Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, — und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt oder die empirische Apperception*" (Krit. d. rein. Vern. S. 121). M. DE BIRAN spricht von einer *„apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi*" (III, 5, De l'apperc.). HERBART definirt Apperception als *„das Wissen von dem, was in uns vorgeht*" (Lehrb. z. Psych. S. 59), an Stelle des *„inneren Sinnes*" (l. c. S. 74). Im engeren Sinne ist Apperception keine Thätigkeit des Bewusstseins, sondern die Aufnahme neu eintretender Vorstellungen durch bereits vorhandene *(„Apperceptionsmassen")*, mit denen sie verschmelzen, oder, wenn die neuen Vorstellungen stärker sind, das Umgekehrte. Vorstellungen werden appercipirt oder *„zugeeignet*", *„indem ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen, und sie in ihre Verbindungen einführen*" (Psychol. a. Wiss. II, § 125, S. 142). STEINTHAL nennt die appercipirenden Vorstellungen apriorische, die appercipirten aposteriorische, und unterscheidet eine identificirende, subsumirende, harmonisirende und disharmonisirende Apperception (Einl. in die Psychol.). VOLKMANN bestimmt die Apperception als *„die Verschmelzung einer neuen isolirten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen*" (Lehrb. d. Ps. II, 190). Nach LAZARUS ist die Apperception die Reaction *„der vom Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Processe seiner Erzeugung ausgebildeten Seele*" (D. Leben d. Seele II). Appercipirt wird nach TH. LIPPS ein Inhalt, *„wenn er solche in der Seele vorhandenen Associationen wachruft, die ihn mit einem vorher vorhandenen Inhalte in gesetzmässige Beziehung setzen*" (Gr. d. Seelenleb. S. 407). Wir appercipiren, *„indem wir Inhalte uns aneignen, d. h. sie zu unserem Selbstgefühl in Beziehung bringen oder in das System unseres Selbstbewusstseins einordnen*" (l. c. S. 409). Die Apperception ist eine logische, ästhetische oder praktische (ibid.). Eine neue Form hat der Begriff der Apperception durch WUNDT erhalten. *„Sagen wir von den in einem gegebenen Momente gegenwärtigen Vorstellungen, sie befänden sich im Blickfeld des Bewusstseins, so kann man denjenigen Teil des letzteren, welchem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist, als den inneren Blickpunkt bezeichnen. Den Eintritt einer Vorstellung in das innere Sehfeld wollen wir die Perception, ihren Eintritt in den Blickpunkt die Apperception nennen*" (Grundz. d. phys. Psych. II³, 236). Apperception nennt WUNDT *„den einzelnen Vorgang, durch den irgend ein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird*" (Grundr. d. Psych. S. 245). Die Apperception als solche ist ein innerer

Willensact (Grundz. d. phys. Psych. II³, 240; Grundr. d. Ps. S. 259). Es giebt zwei Arten der Apperception: *„Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der passiven Apperception“* — *„der neue Inhalt wird . . . vorbereitet, und es ist infolgedessen schon vor dem Eintritt desselben die Aufmerksamkeit auf ihn gespannt; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der activen Apperception“* (Grundr. d. Psych. S. 255; Grundz. d. phys. Ps. II³, 245). Die Apperception ist zugleich eine zerlegende und verknüpfende Bewusstseinsthätigkeit, die grundlegend ist für das Urteilen, die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich u. s. w. (Logik S. 23 ff.); sie schafft die apperceptiven Verbindungen (s. d.). Gegner der WUNDTschen Apperceptionslehre sind die englischen und französischen Vertreter der Associationspsychologie (s. d.), dann auch VOLKMANN (Lehrb. II, 193 ff.), A. MARTY, ZIEHEN (Leitfad. d. phys. Psych.², S. 148), JODL (Lehrb. d. Psych. S. 443), der sich der Definition STOUTs anschliesst, nach welcher Apperception der *„Process ist, durch welchen ein gegebenes Bewusstsein neue Elemente in sich aufnimmt oder aufzunehmen strebt“*. Anhänger sind u. a. O. KÜLPE (Gr. d. Psych. S. 441), HÖFFDING, E. MEUMANN, R. EISLER, W. JERUSALEM. WUNDT ist geneigt, ein Centrum der App. anzunehmen, das er in die Rinde des Stirnhirns verlegt (Grundr. d. Ps. S. 241—242). AVENARIUS versteht unter der *„Ökonomie der Apperceptionsmassen“* das *„Streben der Seele, die zum Zwecke einer Apperception auszuführenden Reproductionen von Vorstellungen auf das relativ geringste Mass zu beschränken“* (Phil. a. Denk. S. 10 f.). Die App. ist nach STOUT *„derjenige Process, vermittelst dessen ein vorhandener geistiger Vorrat um ein neues Element vermehrt wird, resp. eine erneute Determination erhält“* (Anal. Psych. II).

Apperception, transcendentale (reine), ist ein durch KANT geschaffener Begriff. Nach KANT ist uns stets nur eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken oder Vorstellungen gegeben, diese muss erst geordnet werden, und das geschieht erst im und durch das Erkennen. *„Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“* (Kr. d. rein. Vern. S. 119). Diese Einheit stammt aus dem erkennenden Subject, aus dem, was allen Erkenntnissen zu Grunde liegt, was aber nicht in einem besonderen Erfahrungsinhalt, wie z. B. dem aus Vorstellungen und Gefühlen bestehenden, empirischen Ich, wurzelt, aus der transcendentalen Apperception oder dem reinen Selbstbewusstsein. *„Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transcendentale Apperception nennen“* (l. c. S. 121). Damit das Bewusstsein seine Vorstellungen nicht nur bewahrt, sondern auch richtig wiedererkennt, ist es nötig, dass im Flusse der Vorstellungen etwas constant sich erhält. Dieses Constante findet KANT eben in der transc. App., die also im Grunde nichts anderes ist als die jede Erfahrung schon bedingende Einheit (Identität) des Ich. *„Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen“* (l. c. S. 172). Diese Einheit der App. besteht in dem blossen

„ich denke", *„das alle meine Vorstellungen begleiten muss"* (l. c. S. 659). Diese App. heisst auch ursprüngliche, *„weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke' hervorbringt, die alle andern muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann"* (l. c. S. 659). Das *„stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört ebenso wohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit"* (l. c. S. 133). Die Einheit der App. ist die Quelle der Kategorien (s. d.), der reinen Verstandesbegriffe, durch sie erst kommt Zusammenhang in die Erfahrung, ja Gegenständlichkeit des Gegebenen zustande. Das Ich legt seine eigene Einheit in die Erscheinungen und macht sie dadurch erst zu *„Gegenständen"*. *„Eben diese transcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen"* (l. c. S. 121). Die Einheit der App. bezieht sich auf die *„reine Synthesis"* der *„productiven Einbildungskraft"* (s. d.) und ist in dieser Beziehung nichts anderes als die allgemeinste Function des Verstandes (l. c. S. 129). — Kants Apperceptionslehre wird in zweifacher Form aufrecht erhalten, je nachdem man mit Kant die *„reine"* Apperception dem empirischen Selbstbewusstsein und dessen vereinheitlichender Function schroff gegenüberstellt, oder erstere mit diesem in Verbindung bringt. Fries versteht unter reiner App. die *„eigene Spontaneïtät (Selbstthätigkeit) des Geistes"*, das *„reine Selbstbewusstsein" („ich bin, denke")* (Neue Krit. I, S. 120, II, S. 65; Syst. d. Log. S. 50) und unterscheidet davon die *„transcendentale"* App. als das *„unmittelbare Ganze der Erkenntnis"* (Neue Kr. II, 65). Nach Schopenhauer ist die Einheit der Apperception das *„Subject des Erkennens, das Correlat aller Vorstellungen"* (D. Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd.). A. Riehl setzt die transcendentale App. der *„synthetischen Identität"* (s. d.) gleich, der Einheit und Einerleiheit des Bewusstseins, in welche alles Gegebene sich einordnen muss, um zu Erfahrungen zu werden (D. phil. Krit. I, 2, S. 78, I, 1, S. 68). Ähnlich sieht Wundt in der reinen Apperception nichts anderes als die allgemeine Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, dessen einheitlich verknüpfende Thätigkeit (Log. I, 210). Sie ist ein Wollen, *„welches, alle unsere inneren Wahrnehmungen zur Einheit verbindend, niemals getrennt von denselben und also niemals ohne einen Vorstellungsinhalt vorkommen kann, gleichwohl aber als die letzte Bedingung aller einzelnen Wahrnehmungen vorauszusetzen ist"* (Syst. d. Ph. S. 413 f.).

Apperceptionsmassen nennt Herbart die Vorstellungen, welche an der Apperception (s. d.) anderer beteiligt sind. Appercipirende Massen sind nach Volkmann *„Gesamtvorstellungen, Wiederholungen derselben Vorstellung, Complexe von Resten entgegengesetzter Vorstellungen . . . kurz alle jene Formen unseres Seelenlebens, in welche Vereinzeltes und Besonderes zusammentritt"* (Lehrb. d. Ps. II, 198—199).

Apperceptive Verbindungen (Apperceptionsverbindungen) nennt WUNDT Vorstellungsverbindungen, welche unter dem Einflusse der activen Apperception (s. d.) zustande kommen; sie sind daher *„active Erlebnisse“* (Grundr. d. Psych. S. 292; Grundz. d. phys. Ps. II³, 384). Sie sind Producte der *„einfachen“* und *„zusammengesetzten“* Functionen der Apperception (Beziehung, Vergleichung und Synthese, Analyse; Grundr. d. Ps. S. 293—294), welche gemäss den Apperceptionsgesetzen vor sich gehen (Grundz. d. phys. Ps. II³, S. 385). Diese Verbindungen zerfallen in simultane und successive, erstere wiederum in Agglutinationen, Verschmelzungen (s. d.) oder apperceptive Synthesen und Begriffe (s. d.), letztere in den einfachen und den zusammengesetzten Gedankenverlauf (Log. I, 29). Eine Agglutination entsteht, *„wenn aufeinander folgende Vorstellungen so sich verbinden, dass dadurch eine neue entsteht, welche die ersteren als ihre Elemente enthält“* (l. c. S. 30).

Appercipiren: einen Inhalt des Bewusstseins in demselben festhalten, in seiner Beziehung zu andern erfassen. Vgl. Apperception.

Appetitus: Streben (s. d.), Begierde.

Apprehension: Erfassung durch das Bewusstsein, nach den Scholastikern mittelst des *„actus apprehensivus“* (s. d.). Nach JOH. BURIDAN ist die *„simplex apprehensio“* des Intellects stets wahr (*„vera, et nulla est falsa“*, PRANTL IV, 15). SUAREZ unterscheidet eine sinnliche und intellectuelle *„apprehensio simplex“* (De an. III, 6). CHR. WOLF bestimmt die *„appr. simplex“* als *„attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam“* (Log. § 33). Die Logik von PORT ROYAL erklärt: *„apprehensionem dicimus simplicem rerum, quae menti sistuntur, contemplationem“* (Einl.). KANT nennt Appr. die *„unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“* der thätigen Einbildungskraft (Krit. d. rein. Vern. S. 130); sie ist ein Teil und eine Bedingung der Erfahrung (l. c. S. 133). *„Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne“* (l. c. S. 115); sie wird a priori (s. d.) ausgeübt, weil sie die Raum- und Zeitvorstellung erst erzeugt (l. c. S. 116).

A principio *ad principatum*: von dem Grunde zur Folge. A principato ad principium: von der Folge zum Grunde (progressiv—regressiv).

A priori — a posteriori (vom Früheren — vom Späteren) ist ein Wort- und Begriffspaar von hoher Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, das mannigfache Wandlungen durchgemacht hat.

Nach ARISTOTELES ist das Allgemeine (s. d.) das *„von Natur Frühere“* (πρότερον φύσει, οὐσίᾳ, γνώριμον ἁπλῶς) und zugleich das *„in Beziehung auf uns Spätere“* (πρότερον πρὸς ἡμᾶς od. ἡμῖν, Anal. post. I, 2, 71b, 33). Das Allgemeine ist das *„begrifflich Frühere“* (κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα), das Einzelne aber das *„in der Wahrnehmung Frühere“* (κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα, Met. V, 11, 1018b, 32). Durch BOËTHIUS kommt

nun diese Unterscheidung in die scholastische Philosophie: *„Priora autem et notiora dupliciter sunt, non enim idem est natura prius et ad nos prius … per priora, per posteriora“* (in den Comment. zu ARISTOTELES). Die arabischen Philosophen ALFÂRÂBI (*„demonstratio quia et propter quid“*, PRANTL II, 317), AVICENNA (*„posterius, ex priori“*) und AVERROËS (l. c. 359, 372, 394) haben diese Begriffe gleichfalls aufgenommen (*„res priores in esse, res posteriores in esse“*). Unter den abendländischen Philosophen finden sich die Wörter a priori und a posteriori als Übersetzung von φύσει und ἡμῖν πρότερον, im Sinne einer Erkenntnis aus den Ursachen und aus den Wirkungen, bei ALBERT VON SACHSEN. *„Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et dem. propter quid et potissima; … alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis vocatur dem. a posteriori et dem. quia et dem. non potissima“* (PRANTL, Gesch. d. Log. IV, 78). Ferner bei JOH. GERSON (De concept. p. 806): *„Concipiens res naturales . . potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera ex parte cognoscentium a posteriori“* (PRANTL IV, 144). Dann bei JOH. PARREUT (Quaest. in Categ.): *„Notitia essentialis et a priori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo non potest esse in praedicamento … sed notitia accidentalis et a posteriori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo potest esse in praedicamento“* (*„ut sunt proprietates praedicamentorum“*, PRANTL IV, 240). Bei THOMAS VON AQUINO findet sich: *„Priora et notiora secundum naturam — posteriora et minus nota secundum nos; … magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione“*; … *„cognitio singularium et prior quoad nos“* (Sum. theol. I, qu. 85, art. 2, 3). LUTHER übersetzt a pr. durch *„von vornen her“*, a post. durch *„von dem, was hernach folget“* (Tischreden, ed. FÖRSTEMANN IV, 399, nach EUCKEN, Term.). SUAREZ stellt *„a priori = ex causis“* und *„a posteriori = ex effectibus“* einander gegenüber (Disp. met. XXX, sct. 7, 3). GOCLEN.: *„Prius natura est universale: quo ad nos particularia sunt priora“* (Lex. phil. p. 868). Nach GALILEI ist das Mathematische ein Wissen *„von sich aus“* (*„da per se“*), nichts durch die Sinne allein Gegebenes. SPINOZA bemerkt: *„Dei existentia ex eo solo, quod eius idea sit in nobis, a posteriori demonstratur“* (Ren. Cart. pr. phil. I, prop. VI). Die scholastische Bedeutung der Wörter auch bei GASSENDI (Exerc. II, 5). A posteriori gebraucht GEULINCX einmal auch im Sinne von *„durch die Erfahrung (der Wirkung)“* (Eth. annot. p. 208), HOBBES im Gegensatz zur apriorischen, begrifflichen Demonstration. Neben der rein scholastischen (Oper. ed. ERDM. p. 79) findet sich die neue Auffassung von a priori als *„begrifflich“*, *„durch die Vernunft“* im Gegensatze zu a posteriori, *„empirisch“*, bei LEIBNIZ: *„Philosophie expérimentale qui procède a posteriori — la pure raison ou a priori“* (ERDM. p. 778 b). *„Connaître a priori — par l'expérience“* (Nouv. Ess. l. III, ch. 3, § 15; Monad. 76). Die scholastisch-aristotelische Unterscheidung auch in der Logik von PORT ROYAL (l'art de penser): *„Soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori“* (EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr., S. 98). CHR. WOLF gebraucht a priori, a posteriori zur Unterscheidung begrifflicher und empirischer Erkenntnis. *„Quod experiundo addiscimus a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur“* (Ps. emp. §§ 5, 434 ff., 460 f. *„Si*

veritas a priori eruitur, ex notionibus . . . . per ratiocinia colligitur"). A posteriori wird auch gleichgesetzt „ex phaenomenis" (Psych. rat. § 125). So auch BAUMGARTEN. BERKELEY hat a priori und a posteriori für „aus den Gründen — aus den Folgen entnommene Argumente" (Principl. XXI). HUME spricht von „*our reasonings a priori*" (Inqu. IV, 1, p. 27) und versteht darunter das begriffliche Erkennen (l. c.). Vgl. CRUSIUS, Vernunftwahrh., C. 3, § 35.

In dieser logischen Bedeutung werden a priori und a posteriori auch von KANT gebraucht, der aber die Termini erkenntnistheoretisch neu umprägt: A priori = unabhängig von der Erfahrung; a posteriori = auf dem Wege der Erfahrung, von aussen. Dies zunächst ganz allgemein. Vorangegangen sind schon ähnliche Versuche. So LEIBNIZ: „*Il y a des idées, qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir*" (Nouv. Ess. l. I, ch. 1, § 1). Dann TETENS (s. Kategorien). Endlich LAMBERT: „*Wir wollen es demnach gelten lassen, dass man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heissen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben*" (Organ. § 639; Dianoiol. 9). — KANT fasst das „*a priori*" nicht psychologisch auf, sondern logisch, es bedeutet „streng notwendig", „unabhängig von aller Erfahrung — nicht fertig in uns vorhanden — sondern gültig und als solches bewusst", „in sich klar und gewiss", „auf der Gesetzmässigkeit des Erkennens selbst beruhend und aus ihr entspringend". — „*Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird*" (Krit. d. rein. Vern. S. 35). — „*Gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden, . . . weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, . . . als blosse Erfahrung lehren würde, und dass Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloss empirische Erkenntnis nicht liefern kann*" (l. c. S. 35—36). Es giebt ein a priori in der Erfahrung selbst und eins neben derselben, ein reines, absolutes a priori (l. c. S. 43; VAIHINGER, Comm. I, 168). „*Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist*" (Kr. d. r. V. 2 Ausg., S. 648). Die Anschauungsformen (s. d.) sind a priori, sind für sich streng notwendig und klar bewusst, müssen daher „*im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*" (l. c. S. 49). A priori ist, was „*durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Notwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist*" (Proleg. § 6, S. 57). Möglich ist eine Erkenntnis a priori aber nur, „*wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde*", (l. c. § 9, S. 60). A priori ist alles, was in unserer Anschauung oder in unserem Denken „*niemals weggelassen*" werden, von dem man also nicht abstrahiren kann (l. c. S. 61), und das fällt zusammen mit dem,

was unmittelbar aus der Function (oder den einzelnen Functionen) des erkennenden Bewusstseins entspringt, was daher stets nur innerhalb der Erfahrung, für diese, nicht aber für „*Dinge an sich*" gültig sein kann (l. c. § 13, S. 65). Was eine notwendige Bedingung, ein Factor der Erfahrung ist, was diese erzeugen hilft und daher, ohne uns von aussen entgegenzutreten, in aller Erfahrung gegeben ist als eigenes Erzeugnis der Erkenntnisthätigkeit, und was dessen Zeichen an sich hat, das ist nach KANT a priori: Raum und Zeit (s. d.), die Kategorien (s. d.), die Ideen (s. d.), die Geschmacks- und Werturteile. Die Formen der Anschauung und des Denkens und was aus ihnen unmittelbar folgt, sind a priori, zugleich aber subjectiv (s. d.). — Weitere über a priori — a posteriori handelnde Stellen bei KANT: „*Ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben*" (Krit. d. r. Vern. S. 647). Erkenntnisse a priori, „*die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt.*" — „*Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist*" (l. c. S. 648). Apriorische Bestandteile enthält die reine Mathematik, Naturwissenschaft (Physik) und (vorgeblich) die Metaphysik (l. c. S. 651—653). Es ist uns „*keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*" (l. c. S. 681). Zuweilen (W. W. VI, 37 f.) nähert KANT das a priori dem „*Angeboren*" (s. d.) im Sinne LEIBNIZ'. „*Die apriorischen Elemente (das psychologische a priori) bei KANT sind nicht wie bei CARTESIUS angeboren, d. h. vor der Erfahrung in der Seele liegende Begriffe, sondern sie entwickeln sich an und mit der Erfahrung, wenn auch nicht aus der Erfahrung . . . als das Inventarium der reinen Vernunftbestandteile*" (VAIH. Comm. I, 54). Ähnlich H. COHEN (KANTS Theor. d. Erf.², S. 83) und EUCKEN (Gesch. d. Grundbegr.², S. 101), ferner KIESEWETTER, Gr. d. Log., S. 269.

Die Philosophen nach KANT fassen, soweit sie nicht Gegner sind, das a priori bald mehr in logischem bald in psychologischem Sinne, je nachdem sie nämlich den Erkenntniswert oder den Ursprung desselben betonen. PLATNER unterscheidet: a posteriori, aus der Erfahrung, a priori, aus der Vernunft (Ph. Aph. I, § 700). Nach CHR. E. SCHMID ist a priori „*alles, sowohl insofern es stets in denknotwendigen Beziehungen gedacht erscheint, als auch insofern die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu schöpfen möglich ist; alles dagegen a priori, insofern nur die Zukunft und auch die nicht mit voller Sicherheit bestimmen kann, dass die Zukunft eine richtige war*". Ferner: „*aus Begriffen, a priori*", und zwar *a)* „*vergleichungsweise a priori*", *b)* „*schlechterdings a priori, unabhängig von aller Erfahrung*" — „*lediglich und unmittelbar aus Erfahrung, a posteriori*" (Empir. Psych. S. 17—18). „*Comparativ*" und „*rein a priori*" (l. c. S. 21). MAINE DE BIRAN nennt eine Erkenntnis „*a priori,, "une connaissance supposée*" (II, 4). REINHOLD nennt die Formen des Vorstellens a priori, sofern sie notwendige Bestandteile einer jeden Vorstellung sind, welche als Vermögen vor aller Vorstellung im erkennenden Subjecte anzutreffen sind (Vers. e. neu. Theor. S. 291—292). Die Bedingungen der Raum- und Zeitanschauungen sind der in uns liegende „*Stoff a priori*" (l. c. S. 305—306). Nach BECK besteht das a priori im „*ursprünglichen Vorstellen*", welches nichts anderes ist als verknüpfende Thätigkeit (Synthese) (Erl. Ausz. III, S. 371, 144).

A priori ist nach MAIMONS Bestimmung die *„allgemeine Erkenntnis, . . die die Form oder Bedingung aller besonderen ist, folglich derselben vorausgehen muss, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntnis ist“* (Vers. ü. d. Tr. S. 55). KRUG nennt a priori das *„Ursprüngliche im Ich, welches Bedingung aller Erfahrung ist“* (Entw. e. neu. Org. S. 96, 101). Die apriorischen Formen sind keine „Fachwerke“, sondern gesetzmässige Handlungsweisen des Subjects (Fundamentalphil. S. 151, 168). G. E. SCHULZE bekämpft die Annahme eines a priori. Das Bewusstsein der Notwendigkeit, das übrigens auch den Sinnesempfindungen zukomme (Aenesid. S. 144), lässt sich auch *„durch die besondere Art und Weise, wie die Aussendinge unser Gemüt afficiren, und Erkenntnis in demselben veranlassen“*, erklären (l. c. S. 143, 151—152). Überdies mache die Ableitung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus der Natur des Bewusstseins *„das Dasein derselben im geringsten nicht begreiflicher als eine Ableitung ebenderselben von Gegenständen ausser uns“* (l. c. S. 145). BARDILI meint, die Merkmale des a priori, Notwendigkeit und Allgemeinheit, könnten nicht erst in uns entstehen, sondern müssten schon objectiv begründet sein (Grundr. d. erst. Log. Vorr. XV). Sonst fasst er das a priori KANTS psychologisch auf und nennt die Vernunftkritik eine Verbindung von LOCKE und LEIBNIZ (l. c. S. 345). FICHTE bestimmt das a priori als *„ursprüngliche Bestimmung des Ich“*, insbesondere des *„Ich als Intelligenz“*, der Erkenntnisformen (Grundl. d. g. Wiss. S. 113); ähnlich SCHELLING (Syst. d. tr. Id. S. 59—60). Das ganze Wissen ist a priori *„insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt“*. Aber *„insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori“* (l. c. S. 316). Nach HEGEL kommt durch die apriorische Gesetzmässigkeit des Denkens, die zugleich die des Seins ist, *„immanenter Zusammenhang in den Inhalt der Wissenschaften“* (Encykl. § 81); in aller Erkenntnis ist *„das freie, in sich reflectirte Denken“* das Apriorische (l. c. § 12). SCHLEIERMACHER setzt das a priori in die formende und das Wissen vereinheitlichende Vernunftthätigkeit (Dial. S. 387, 63, 108). Gegen die Apriorität der Erkenntnisformen ist HERBART (All. Met. I, S. 88). BENEKE sieht in dem a priori nichts dem Empirischen Gegenüberstehendes, beides ist bedingt durch die Gesetzmässigkeit des Geistes (Syst. d. Log. I, S. 1, 73, 271). Nach FRIES wird das a priori der Erkenntnis selbst auf dem Wege der (inneren) Erfahrung erkannt (Neue Krit.² I, S. 31 ff.). A priori ist die ursprüngliche Selbstthätigkeit des Bewusstseins, die sich in bestimmten Anschauungs- und Denkformen bekundet und zwingende Notwendigkeit in das Erkennen bringt (l. c. S. 73—76). Die reinen Anschauungen a priori sind nur *„ursprüngliche Arten der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit, welche nicht aus der Empfindung entspringen“* (l. c. S. 177). SCHOPENHAUER neigt sehr dazu, das a priori psychologisch zu nehmen. So sagt er: *„LOCKES Philosophie war die Kritik der Sinnesfunctionen. KANT aber hat die Kritik der Gehirnfunctionen geliefert“* (D. Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., C. 1). Raum und Zeit sind a priori, d. h. die Art und Weise, *„wie der Process objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird“* (l. c. C. 4). A priori ist soviel wie *„evident“*, *„unabhängig von der Erfahrung“* (l. c. I. Bd., § 15); *„wenn man vom Subject ausgeht, d. h. a priori“* — *„wenn man vom Object ausgeht, d. h. a posteriori“* (l. c. § 17). A priori sind *„die selbsteigenen Formen des Intellects“*. — TRENDELENBURG betrachtet als das a priori die ursprüngliche *„Bewegung“* des Denkens, die als solche die Bedingung aller Erfahrung ist und ihr (logisch)

vorhergeht (Log. Unt.[2] I, S. 144ff.). Das Apriorische entwickelt sich erst aus *„der ursprünglichen That des Denkens“*, es ist nicht zufällig gegeben, sondern eine notwendige Bedingung der Wahrnehmung und des Denkens (l. c. S. 166—168). Die apriorischen Formen sind nicht bloss subjectiv, sondern zugleich objectiv; in KANTS Beweisen ist eine *„Lücke“* (l. c. S. 162—164). LOTZE sieht in der Form der Bewusstseinsthätigkeit das apriorische Element der Erkenntnis, dessen Kennzeichen Notwendigkeit und Allgemeinheit sind (Log. S. 526). Die apriorischen Wahrheiten drängen sich mit einer Überzeugungskraft dem Bewusstsein auf, welche jeden Beweis eigentlich überflüssig macht (l. c. S. 580). A priori sind Erkenntnisse, *„weil sie nicht durch Induction oder Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen“* (l. c. S. 582f.). Dieses logische a priori ist nicht angeboren, sondern besteht darin, dass wir uns seiner Wahrheit, sobald wir auf sie stossen, unmittelbar bewusst werden (l. c. S. 584), aber nicht durch innere Erfahrung (l. c. S. 580). Das metaphysische a priori besteht in der Bedingtheit aller Erkenntnis durch die psychische Organisation (l. c. S. 521). Nach J. H. FICHTE besteht das a priori in den *„Urgefühlen“*, *„Urstrebungen“*, *„unbewussten Anlagen“* (Anthr. S. 563). Wie FRIES behauptet auch A. LANGE, dass das a priori der Erkenntnis durch Erfahrung und Induction gefunden werde (Gesch. d. Mat.[3] II, S. 29). Das a priori ist nichts Angeborenes (l. c. S. 15), es ist dasjenige, was nicht aus der äusseren Einwirkung der Dinge, sondern aus der Natur des Bewusstseins entspringt, durch die *„psychophysische“* Organisation bedingt ist (l. c. S. 28). *„Die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben“* (l. c. S. 36). KANT hätte auch die Bewegung zum Apriorischen rechnen müssen, auch ist dieses nicht bloss auf eine ordnende Form zu beziehen, da Empfindungen sich an Empfindungen reihen können (l. c. S. 33). Ähnlich fasst auch HELMHOLTZ das a priori als in der Art der Bewusstseinsthätigkeit gegründet (D. Thats. d. Wahrn.), während schon früher der Physiologe JOH. MÜLLER die apriorischen Anschauungsformen KANTS zu *„eingeborenen Energien“* machte (Zur vergl. Phys. d. Gesichtss. S. 826, 45ff.) — O. LIEBMANN betrachtet die Anschauungsformen als a priori gegeben, weil sie notwendig-allgemein sind (Z. Anal. d. Wirkl. S. 215). Das a priori bezieht sich nicht auf die Art der Entstehung einer Erkenntnis, sondern auf ihre Evidenz (l. c. S. 222). Er kommt zu dem Ergebnisse, dass *„unsere Intelligenz von höchsten Gesetzen beherrscht wird, denen sowohl unsere intellectuale Imagination, als unsere Wahrnehmungserkenntnis gehorcht“* (l. c. S. 238). Am strengsten betont die logische Bedeutung des a priori H. COHEN (KANTS Theor. d. Erf.[2], S. 135). Dasselbe liegt einzig und allein in der Art und Weise des Erkennens, welche selbst bedingt ist durch die Einheit des Selbstbewusstseins (l. c. S. 216). Die apriorischen Formen sind die *„constituirenden“* Bedingungen, notwendig-allgemeine Bestandteile der Erfahrung (l. c. S. 214—215), active Processe, Verknüpfungsweisen des Gegebenen (l. c. S. 246); sie sind nicht angeboren, sondern Producte einer psychologischen Entwicklung (l. c. S. 83). — UEBERWEG bekämpft die Lehre von der Apriorität der Anschauungs- und Denkformen, besonders insofern sie bloss subjectiv sein sollen (Syst. d. Log.[4], S. 87). Ein *„apriorisches“* Element enthält jeder Begriff nur, weil *„die Erkenntnis des Wesentlichen in den Dingen nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns gewonnen*

werden kann" (l. c. S. 129). FORTLAGE nennt a priori, was in der Thätigkeit des Auffassens allem beliebigen Inhalt vorhergeht und sich auf jeden beliebigen Inhalt beziehen lässt (Psych. I, § 10, S. 91). So sind „*apriorische Schemata*" die „*Begriffsformen, welche nicht aus dem Vorstellungsinhalt als solchem, sondern aus seinem Verhältnisse zur Thätigkeit des Beobachtens stammen*" (l. c. S. 91). Nach GÖRING giebt es weder ein a priori noch ein a posteriori, denn „*das eine ist nicht früher als das andere, sondern der subjective und der objective Factor sind gleichzeitig in der Erkenntnis verbunden*" (Krit. II, S. 248). Nach TH. LIPPS ist die Apriorität identisch mit psychologischer Gesetzmässigkeit (Gr. d. Seelenl. S. 592). „*Alles zeitliche Vorstellen setzt, ebenso wie alles räumliche, eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Seele voraus, die ihr erlaubt oder sie nötigt, unter gewissen sonstigen Bedingungen die Zeit- bezw. Raumform aus sich hervorgehen zu lassen . . . So ist auch das Farbenempfinden der Seele a priori eigen*" (l. c. S. 591 f.) E. DÜHRING versteht unter dem a priori nichts als den „*Inbegriff rein formaler Satzungen, denen kein besonderer Erfahrungsinhalt je widersprechen kann*" (Neue Dial. S. 193). Nach E. v. HARTMANN gilt es zunächst als erwiesen, dass die Erkenntnis des a priori nicht selbst apriorischer Art ist (Krit. Grundleg. Vorr. XVI). A priori bedeutet nur: „*vor Fertigstellung der Erfahrung*", „*durch Abstraction aus der vollendeten Erfahrung isolirt bewusst*" (l. c. S. 125); es ist „*ein vom Unbewussten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewusstsein fällt*" und a posteriori (durch Reflexion) erkannt wird (Phil. d. Unb.[3], S. 275), „*die unbewusste synthetische Function*" (Krit. Gr. S. 157 ff.), „*das Prius alles Bewusstseinsinhalts*" (Kateg. Vorr. VIII). Die ausgebildeten Anschauungs- und Denkformen sind nicht apriorisch; es lässt sich nicht, wie KANT meint, vom Raume nicht abstrahiren (l. c. S. 146 ff.). E. LAAS bekämpft die für die Apriorität gebrachten Beweisgründe (Ideal. u. pos. Erk. S. 443 ff.). „*A priori*" ist nur das Bewusstsein als solches überhaupt, „*dasjenige in uns, fasse man es nun physiologisch oder psychologisch, welches macht, dass die Schwingungen der Saite zum Ton werden*" (l. c. S. 28). DEUSSEN fasst a priori im Sinne von „*vor aller äusseren und inneren Wahrnehmung*", a posteriori als „*vermittelst der äusseren und inneren Wahrnehmung*" (El. d. Met. S. 6). A. RIEHL setzt das a priori in die allgemeine Gesetzmässigkeit des erkennenden Bewusstseins, in dessen synthetische Identität (s. d.), die aller Erfahrung zu Grunde liegt und sich in den Anschauungs- und Denkformen am unmittelbarsten bethätigt (D. phil. Kritic. II, 1, S. 103, 78, I, S. 384). „*Jede Vorstellung ist ein Product der besonderen Erfahrungen in die Gesetze der allgemeinen, welche letztere allein, erkenntnistheoretisch genommen, apriorisch ist*" (l. c. S. 8). Auch bei KANT bezeichnet das Wort a priori „*ein begriffliches (nicht zeitliches) Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen*" (l. c. II, 1, S. 9). Im besonderen sind zu unterscheiden: 1) empirische Apriorität, welche im Umkreis der besonderen Erfahrungen gilt, 2) reine Apr. und 3) absolute Apr. (l. c. II, 1, S. 9). Nach STEINTHAL ist „*jede Erkenntnis zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch*" (Einl. in d. Psychol. S. 10). WAITZ: „*Als a priori gegeben kann . . ein Begriff nur betrachtet werden, wenn er ein allgemeines Gesetz des Vorstellungszusammenhangs überhaupt darstellt, so dass geordnetes Denken überhaupt erst durch die Befolgung und in dem Masse der Befolgung dieses Gesetzes möglich wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 575, S. 507). Die Apriorität besteht nach VOLKMANN nur „*in constanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformirten Eigentümlichkeiten der*

Sinnlichkeit, sondern in dem formirenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen" (Lehrb. d. Ps. II, 7). — VOLKELT unterscheidet ein erkenntnistheoretisches und psychologisches a priori. „*Unter jenem ist die unbezweifelbare Thatsache zu verstehen, dass die eigentümlichen Functionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind; also dass das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung als solche nicht berechtigt, deren es unter blosser Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre.*" „*Dagegen will die psychologische Apriorität mehr besagen: sie hat den Sinn, dass die Functionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können, dass es neben der Erfahrung besondere und ursprüngliche Functionen giebt, deren Inbegriff man eben als Denken bezeichnet*" (Erf. u. Denk. S. 494). Beide Arten der Apriorität erkennt VOLKELT an (l. c. S. 496). Apriorität liegt vor in den subjectiven Denkfunctionen (Begriff, Urteil) wie in den objectiven Kategorien (l. c. S. 501). Apriorisch ist die (angelegte) Gesetzmässigkeit des Denkens (l. c. S. 499). WUNDT betrachtet als das a priori der Erkenntnis die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, welche die Bedingung der Erfahrung ist, aber erst in und mit ihr sich äussert (Log. I, 387). Die apriorischen Bedingungen der Erfahrung sind nichts als einfachste und allgemeinste Erfahrungen (l. c.², 435). KANTS Beweise für die Apriorität der Anschauungsformen werden widerlegt (l. c. S. 429). „*In uns liegen lediglich die allgemeinen Functionen des logischen Denkens, also jene Thätigkeit der beziehenden Vergleichung, die in den logischen Grundgesetzen ihren abstracten Ausdruck finden und die selbst den Wahrnehmungsinhalt als das adäquate Material ihrer Wirksamkeit voraussetzen*" (l. c. S. 210). Nach K. LASSWITZ ist a priori „*der Ausdruck dafür, dass es objective Realitäten giebt, welche Bedingungen sind für die Möglichkeit der Erfahrung*" (Gesch. d. Atom. I, S. 37), nach CHR. SIGWART der „*Ausdruck innerer Notwendigkeit*", z. B. „*dass alles, was ist, ein Ding mit Eigenschaften und Thätigkeiten ist*" (Log. II², S. 166). SCHUPPE bezeichnet den Erfahrungsinhalt als a posteriori, „*weil niemand im voraus aus einem Grunde erraten kann oder könnte, was es da alles giebt*" (Log. S. 35). Ausgeschlossen ist die Apriorität der Anschauungsformen dadurch, dass sie „*Elemente des Gegebenen*" sind (l. c. S. 84—85). „*Insofern aber auf Grund der einmal gewonnenen Raumanschauung Erkenntnisse gemacht werden, ohne sich auf weitere Wahrnehmungen zu stützen, sind sie nicht a posteriori, sondern stehen — mag man auch den Ausdruck a priori verabscheuen — doch jedenfalls im Gegensatz zu denjenigen Erkenntnissen, welche immer nur auf Grund specieller Beobachtung mit Sinnen gemacht werden können*" (l. c. S. 89). „*Alles, was sich aus der Raum- und Zeitanschauung ergiebt, gehört zur elementaren Notwendigkeit*" (ibid.). — Der französische Positivismus setzt a priori dem Subjectiven, Metaphysischen gleich (BOURDET, Vocab. des princip. termes de la ph. pos. 1875, S. 129). H. SPENCER versteht unter a priori das Allgemein-Notwendige der Erkenntnis; es ist ursprünglich auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, durch Vererbung aber angeboren (Princ. of Psych. I, p. 208). Vgl. Anschauungsformen, Kategorien, Raum, Zeit, Urteil, Lumen.

Apriorisch, s. a priori. Vgl. BIUNDE, Vers. e. syst. Beh. d. emp. Ps. II, 15 ff.

Apriorische Anschauung, s. Anschauungsformen.

Apriorische Begriffe, s. Kategorien.

Apriorische Grundsätze oder Grundsätze a priori „*führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten,*

sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“ (Kant, Krit. d. rein. Vern., S. 149). Die apr. Grundsätze der analytischen Urteile (s. d.) sind die allgemeinen Denkgesetze (l. c. S. 151); der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile (s. d.) ist: „*ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung*“ (l. c. S. 155). Die Grundsätze des reinen Verstandes gliedern sich in 1) Axiome der Anschauung, 2) Anticipationen der Wahrnehmung, 3) Analogien der Erfahrung und 4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt (l. c. S. 158).

Apriorische Urteile, s. Urteil.

Apsychie: Unbeseeltheit.

Äquilibrium bedeutet in scholastischer Ausdrucksweise das (angenommene) völlige Gleichgewicht zwischen zwei Willensantrieben. Findet ein solches statt, dann müsste, wie J. Buridan gesagt haben soll, ein zwischen zwei gleich grosse Heubündel gestellter Esel verhungern. Der Glaube an ein Äquilibrium der Motive heisst Äquilibrismus. Vgl. Freiheit.

Äquipollenz (Gleichgeltung) ist das Verhältnis, in welchem ein Urteil (Begriff) zu einem anderen von gleichem Inhalt aber von anderer Form steht. Äquipollent sind z. B. die Urteile „*S ist entweder* P^1 *oder* P^2“ und „*wenn S nicht* P^1 *ist, so ist es* P^2“ (Wundt, Log. I, 205). „*Propositiones aequipollentes*“ kommt zuerst bei Apuleius vor, als Übersetzung der Galenschen „*ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις.*“ (Prantl, Gesch. d Log. I, 568, 583: „*propositiones aequipollentes dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt, et simul verae fiunt aut simul falsae altera ob alteram scilicet*“). Die Äquipollenz erörtert auch Psellus (Prantl II, 268). Chr. Wolf: „*Iudicia aequipollentia dicuntur, quibus eadem notio complexa respondet*“ (Log. § 278).

Äquivalenz (Gleichwertigkeit) nennt die Physik das Verhältnis, nach welchem die der Ursache eigene Energiemenge auch in der Wirkung anzutreffen ist. Die Chemie versteht darunter die Thatsache, dass die Stoffelemente sich in bestimmten Verhältniszahlen miteinander verbinden.

Äquivok (gleich nennend) sind Ausdrücke, welche Verschiedenes bezeichnen können, also unbestimmt sind. Petrus Hispanus: „*Eorum, quae praedicantur, quaedam sunt univoca, quaedam aequivoca . .*“ (Prantl III, 46). Äquivocatio ist nach Chr. Wolf „*diversus eiusdem vocis significatio*“ (Log. § 326).

Arbitrium liberum, s. Liberum arbitrium.

Arcanum ist nach der Ansicht der Naturphilosophen und Alchymisten der Renaissancezeit (Paracelsus) ein „*extractum naturae interioris cuiusquam*“ (Goclen., Lex. phil., p. 165), eine Kraft des Archaeus (s. d.).

Archaeus (Herrscher, *ἄρχειν*) nennt Paracelsus die schaffende, lebendige Naturkraft, welche unbewusst in den Dingen (in den Elementen als Vulcanus) wirkt, als „*fabricator*“ (Meteorol. C. 4). Bapt. van Helmont: „*Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens*“ (Archeus faber 4). Marcus Marci nennt Archaeus die „*idea operatrix, formatrix*“, die zugleich belebendes Princip ist.

Archetyp: Urbild. Mundus archetypus: die Welt der Ideen (s. d.).

Architektonik ist nach KANT *„die Kunst der Systeme. Arch. ist die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre“* (Krit. d. r. Vern. S. 628). Nach FRIES ist *„wissensch. Architektonik“ „die Lehre vom System aller menschlichen Wissenschaften“* (Syst. d. Log. S. 483). Hang zur *„architektonischen Symmetrie“* wird KANT von SCHOPENHAUER vorgeworfen (s. Kategorien).

Archon (ἄρχων) = Demiurg (s. d.) bei den Gnostikern (BASILIDES).

Aretologie: Tugendlehre.

Argument (*„argumentum“*): Beweis (s. d.). *„Argumentum ad hominem“* (s. Ad hominem). *„Arg. e consensu gentium“*: Beweis aus der Übereinstimmung aller (s. Consensus). Argumentiren: beweisen, schliessen. Argumentation: Beweisführung.

Argumenta tolle, *ubi fides quaeritur,* AMBROSIUS (nach ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 5, 3).

Argutien: Spitzfindigkeiten.

Aristoteliker, s. Peripatetiker.

Arrhepsie (ἀῤῥεψία) = Ataraxie (s. d.).

Ars combinatoria, ein Versuch LEIBNIZ', die Wissenschaft in einem Zeichensystem darzustellen, durch eine *„characteristica universalis“* (N. Ess. IV, ch. 3, § 18).

Ars magna (grosse Kunst) nennt R. LULLUS seinen Versuch, durch in Kreise geordnete Begriffe mittelst Drehung der Kreise umeinander die verschiedensten Combinationen und damit eine „scientia generalis“ zu erhalten. Die ars magna wurde mehrfach commentirt, so von CORN. AGRIPPA, G. BRUNO, VALERIUS. Eine *„ars combinatoria“* sucht LEIBNIZ zu begründen (Gerhard IV, 46f.). CHR. WOLF: *„Ars characteristica combinatoria est ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certe lege variandi“* (Psych. emp. § 297). (Vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. III, 149ff.).

Art (εἶδος, species) ist der Inbegriff ähnlicher, innerlich verwandter Individuen. Bei ARISTOTELES heissen die Arten τὰ ὡς γένη εἴδη (Met. XIV, 5, 1079b, 34). ZENO der Stoiker bestimmt die Art als das der Gattung Untergeordnete (εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον, DIOG. L. VII, 1, 42). PORPHYR.: λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος (Isagoge 1b, 35); BOËTHIUS: *„species — ea, quae est sub adsignato genere“* (Comm. z. Isag. p. 28). Nach der Ansicht des scholastischen Nominalismus (s. d.) sind die Arten nur Zusammenfassungen einzelner Dinge in einem gemeinsamen Worte oder Begriffe. Das Gleiche behauptet LOCKE (Ess. III, C. 6, § 7ff.). Art ist nach der Logik von PORT ROYAL *„idea communis, quae communiori et generaliori subest“* (I, 6). CHR. WOLF definirt: *„Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus* (Ont. § 233; Log. § 44). Art heisst nach KANT *„der niedere Begriff in Ansehung seines höheren“* (Log. S. 150). Die Existenz ursprünglicher, in ihrer Geschiedenheit geschaffener Arten (LINNÉ) hat CH. DARWIN erfolgreich bestritten und die Arten als Entwicklungsproducte von Varietäten und individuellen Abweichungen erklärt (s. Darwinismus). Vgl. Gattung.

Artefact (arte factum): Kunsterzeugnis.

Ascetism, *„system of“*, ist nach J. BENTHAM der Gegensatz zum System der Utilität (s. d.).

Ascharîja: Name einer arabischen Philosophensecte, welche die Mitte einhält zwischen den Gabarîja, den Leugnern, und den Mutaziliten, den Anhängern der Lehre von der Willensfreiheit.

Aseïtas (a se esse): Von-sich-selbst-Sein als Eigenschaft Gottes, Selbstgenügsamkeit und absolute Unabhängigkeit (Scholastiker; SCHOPENHAUER: „*Aseïtät*" des Willens). Gegensatz: abalietas, Von-Anderem-Sein (WILLMANN, Gesch. d. Ideal. II, 374).

Asijah: Ausgestaltung, die Körperwelt (Kabbala).

Askese (*ἄσκησις*): Übung, Abhärtung, Abtötung aller Begierden (PLOTIN, die Neuplatoniker und Mystiker). *Ἀσκηταὶ σοφίας* wurden die Essäer genannt.

Asomatisch (*ἀσώματον*): unkörperlich. Die Stoiker nennen asomatisch, was von den Körpern erfüllt werden kann, aber nicht erfüllt ist (*ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον*; DIOG. L. VII, 1, 70), nämlich das Leere (*κενόν*) und die Zeit (ibid.). Ebenso EPIKUR (l. c. X, 67). BOËTHIUS übersetzt das Wort durch „*incorporalis*" (Comm. z. Jsag. p. 25).

Assertorisch ist jedes Urteil, in welchem ein Zusammenhang zweier Begriffe schlechthin ausgesagt oder verneint wird.

Assimilation: Verähnlichung. Psychologisch ist Assim. ganz allgemein die innige Verschmelzung eines Bewusstseinsinhaltes mit einem älteren. Der Ausdruck „*assimilatio*" kommt schon bei DAVID VON DINANT vor: „*Nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum*" (HAURÉAU II, 1, p. 79), ein Satz, der später öfter wiederkehrt. Nach CAMPANELLA erfolgt die Empfindung (s. d.) durch Assimil. „*Si sentire fit per assimilationem sentientis cum sensibili, assimilatio autem fit per passionem realem a realitatibus, non ab intentionalibus obiectorum . . .*" (Un. phil. I, 5, 2). In der modernen Psychologie bedeutet Assimilation eine Art der Association (s. d.). Sie findet, nach WUNDT, dann statt, „*wenn durch eine neu in das Bewusstsein eintretende Vorstellung sofort eine frühere reproducirt wird, so dass beide zu einer einzigen simultanen Vorstellung sich verbinden*" (Grundz. d. phys. Ps. II[3], S. 366). Die Ass. ist die Ursache, dass wir in die Wahrnehmung Fremdes hineinlegen; sie ist demgemäss auch die Grundlage der Phantasiethätigkeit (l. c. S. 368; Grundr. d. Ps. S. 267 ff.). Assimilationen sind „*Associationen zwischen den Elementen gleichartiger Gebilde*" im Unterschiede von den Complicationen (s. d.).

Assimiliren, s. Assimilation. „*Der Organismus muss also das Äusserliche als subjectiv setzen, es sich erst zu eigen machen, mit sich identificiren: und das ist das Assimiliren*" (HEGEL, Naturph., S. 597).

Assistenz (*assistentia*) oder *concursus (scil. Dei)* ist der „*Beistand*" Gottes, durch den nach Ansicht der Cartesianer die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zustande kommt. Demgemäss heisst der Cartesianismus auch das „*System der Assistenz*". Vgl. Seele.

Association heisst in der Sprache der Psychologie die „*Vergesellschaftung*" oder Verbindung von Vorstellungen oder Bewusstseinselementen überhaupt nach bestimmten, den Associations-Gesetzen, wie sie schon bei ARISTOTELES angedeutet sind (nach Ähnlichkeit, Contrast, Coëxistenz und

Succession. De insomn. 3). Der Ausdruck *„associatio“* kommt auch bei den Scholastikern vor *(„associatio speciei amicitiae est“*, ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 71).

Ganz allgemein wird die Thatsache der Association ausgesprochen von SPINOZA: *„Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur“* (Eth. II, prop. 18). MALEBRANCHE (Rech. II, 23) und CHR. WOLF (Psych. emp. § 103 ff.) erklären die Association durch die Gleichzeitigkeit der Vorstellungen im Bewusstsein. Der eigentliche Begründer der Associationslehre *(„Ideenassociation, association of ideas“)* ist LOCKE. *„Manche Vorstellungen haben eine natürliche Beziehung und Verbindung mit einander“* (Ess. II, C. 33, § 5), ausser dieser besteht noch eine andere, auf Zufall und Gewohnheit beruhende Verbindung von Vorstellungen; *„sie bleiben immer beisammen, und sobald die eine in der Seele auftritt, findet sich auch deren Genosse ein“* (ibid.). Diese Verbindungen sind zurückzuführen auf Bewegungsreihen der Lebensgeister, *„die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre“* (l. c. § 6). Weiter ausgebildet wird diese Lehre von HARTLEY, zugleich physiologisch gedeutet. Es giebt nach ihm synchronistische und successive Associationen, Associationen durch den Namen, vom Teil aufs Ganze u. s. w. (Observat. I, S. 14 ff.). Die Ursache der Association besteht darin, dass oft wiederkehrende Sensationen Veränderungen im Gehirn hervorbringen (l. c. S. 3, 11). *„Wenn einige Sensationen A, B, C ... zureichend oft mit einander associirt sind, so erhalten sie eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen a, b, c ..., dass eine dieser Sensationen A, wenn sie allein abgedrückt wird, vermögend ist, b, c ... oder die Ideen der übrigen Sensationen in der Seele hervorzubringen. Es sind aber Sensationen associirt, wenn ihre Eindrücke entweder genau in dem Zeitpunkte, oder in den unmittelbar folgenden Zeitpunkten geschehen“* (l. c. S. 14). Durch Association verwandeln sich einfache Ideen in zusammengesetzte und werden Vorstellungsreihen (trains) erzeugt (l. c. S. 18). Ähnlich lehrt PRIESTLEY. HUME definirt die Association als das *„Princip des erleichterten Überganges von einer Idee zur andern“* (Üb. d. Leidensch. 2). Die *„connexion or association of ideas“* ist das vereinigende Band der Vorstellungen, aber nicht eine zwingende Macht (Treat. I, sct. 4, S. 21), sie erfolgt nach den Principien der Ähnlichkeit *(„ressemblance“)*, Berührung in Zeit und Raum *(„contiguity in time or place“)*, Ursache und Wirkung *(„cause and effect“*, l. c. p. 319, S. 21). Die Association ist eine Art *„Anziehung in der geistigen Welt“* (l. c. S. 23). BONNET führt die Association auf die Leichtigkeit der Reproduction mittelst der Anlagen in den Gehirnfibern zurück (Ess. d. Psych. C. 6). An HUME schliessen sich an REID, DUGALD STEWART, JAMES MILL, ERASMUS DARWIN, während TH. BROWN nur ein Associationsgesetz gelten lassen will (so auch W. HAMILTONS *„law of redintegration“*). CHR. WOLF: *„Si quae semel percepimus et unius perceptio denuo producatur ..., imaginatio producit et perceptionem alterius“* (Ps. emp. § 104). TETENS sieht in der Association nur ein Gesetz der Phantasie und der Reproduction der Vorstellungen (Ph. V. I, 751). KANT nennt Association den *„subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln“* (Krit. d. r. Vern. S. 131). *„Das Gesetz der Association ist: Empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüte,*

wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen" (Anthr. I, § 29). PLATNER nimmt Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Ordnung als Associationsprincipien an (Ph. Aph. I, § 350 ff.). FRIES versteht unter Association die „*Wiederverstärkung der geistigen Thätigkeiten durch ihre Beigesellung*" und erklärt sie aus der Einheit des Lebens und Bewusstseins (Syst. d. Log. S. 56). Ihr Gesetz ist das „*der Belebung unseres ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit eines einzigen Teils*" (Neue Krit. I, S. 159). Nach HEGEL ist die Association der Vorstellungen „*als Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen*" (Encykl. § 456). Nach SCHOPENHAUER beruht die Association „*entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge . . .; oder aber auf Ähnlichkeit, auch blosser Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit . . ., welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihren Grund haben kann*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 14). „*Was aber die Gedankenassociation selbst . . in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz oder im Geheimen unsers Innern, der Wille*" (ibid.). A. BAIN, einer der Hauptvertreter der englischen Associationspsychologie, bestimmt die Ähnlichkeit und Contiguität (Berührung) als Associationsgesetze. Das law of contiguity lautet: „*Actions, sensations and states of feeling, occurring together or in close succession, tend to grow together, or cohere, in such a way that, when any one of them is afterward presented to the mind, the others are apt to be brought up in idea*" (Sens. and Int. p. 327). Ähnlich auch J. ST. MILL (Ex. S. 190), der das Associationsges. dem Gravitationsges. an Bedeutung gleichsetzt. In Deutschland hat die Schule HERBARTS die Associationslehre weiter ausgebildet und den Begriff der „*Reihe*" gegenüber der „*Vermögenstheorie*" und auch der neueren, von WUNDT aufgestellten Apperceptionslehre aufrecht erhalten. Nach J. H. FICHTE erneuern sich Vorstellungen, welche derselben Reihe des Vorstellens angehören, gegenseitig (Psych. S. 437). Association bedeutet nach STEINTHAL „*nur ein Verhältnis des Bewusstwerdens, Leitung der Bewusstheit, nämlich die durch eine andere, bewusste Vorstellung vermittelte Erhebung einer Vorstellung zur Höhe des Bewusstseins*" (Einleit. in d. Psychol. S. 141). Nach H. SPENCER verbindet sich jede Vorstellung mit allen ihr ähnlichen Vorstellungen (Princ. of Psych. I, § 120). Nach TH. ZIEHEN ist Ideenassociation nichts als der „*Vorgang der Aneinanderreihung der Vorstellungen*" (Leitfad. d. phys. Ps.², S. 140). Ihr Hauptgesetz lautet: „*Jede Vorstellung ruft als ihre Nachfolgerin entweder eine Vorstellung hervor, welche ihr inhaltlich ähnlich ist, oder eine Vorstellung, mit welcher sie oft gleichzeitig aufgetreten ist. Die Association der ersten Art bezeichnet man auch als innere, die der zweiten auch als äussere Association*" (HERBARTS „*mittelbare Reproduction*", l. c. S. 144). TH. LIPPS: „*Um Dispositionen zu erregen, müssen Vorstellungen dazu in geeigneten Verhältnissen oder Beziehungen stehen. Wir bezeichnen diese Verhältnisse oder Beziehungen als Association*" (Gr. d. Seelenl. S. 96). Es giebt ursprüngliche und gewordene Associationen; die Principien derselben sind Ähnlichkeit und Contrast (ibid.). WUNDT bestimmt die Association als Verbindung von Vorstellungselementen, nicht von ausgebildeten Vorstellungen (Grundr. d. Ps. S. 265), ebenso von Gefühlselementen. Im engeren Sinne ist Association die Verbindung von Elementen verschiedener Bewusstseinsgebilde (l. c. S. 266). Die simultanen Associationen zerfallen in Assimilationen (s. d.) und Complicationen (s. d.), die successiven in innere und äussere Associationen (Grundr. d. Psych. S. 267 ff.; Log. I, S. 22; Grundz. d. phys. Ps.

II³, S. 375). **Freie** Associationen sind solche, „*bei denen eine beliebige Vorstellung zu dem gegebenen Sinneseindruck reproducirt werden darf*“, **gezwungene**, „*bei denen nicht jedes beliebige Erinnerungsbild, sondern ein solches, das mit dem gegebenen Eindruck in einer zuvor bestimmten Beziehung steht, erneuert werden soll*“ (Grdz. II³, S. 313). Die Association ist eine die Apperception (s. d.) vorbereitende und unterstützende Function, sie giebt ihr das Material zur Bethätigung (l. c. S. 378). HÖFFDING nimmt zwei Arten der Association an: Association durch Berührung und nach Ähnlichkeit (Psych. S. 247 ff.), während A. LEHMANN nur das Gesetz der Berührung anerkennt. Eine Kritik der gemeinüblichen „*Associationsgesetze*“ giebt O. KÜLPE (Grundr. d. Psych. S. 191 ff.). F. JODL nimmt Ähnlichkeit und Berührung als Associationsprincipien an und bestimmt die Association selbst so: „*Von jedem erregten Teile des Bewusstseins pflanzt sich die Erregung stets auf diejenigen unbewussten Elemente fort, welche am stärksten mit demselben verbunden oder eins sind. Diesem Gesetze gemäss bezeichnet man die Wiederbringung des einen Bewusstseinselements durch das andere auch als Association*“ (Lehrb. d. Psych. S. 476–477).

Associationscentrum: das Bewusstseinsgebilde, das eine Association (s. d.) einleitet (vgl. JODL, Lehrb. d. Psych., S. 492).

Associationsgesetze, s. Association. B. ERDMANN nennt Associationsgesetz den Lehrsatz: $(a + b) + c = a + (b + c)$, nach dem Vorbilde W. HAMILTONS. (Log. I, S. 106.)

Associative Synthese ist die „*Verschmelzung elementarer Empfindungen zu Vorstellungen*“ (WUNDT, Log. I, 10).

Associative Verbindungen sind nach WUNDT „*diejenigen Verbindungen, die sich bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit zu bilden pflegen*“ (Grundr. d. Psych. S. 262); sie zerfallen in associative Synthese, Assimilation und Complication (Log. I, 10–11).

Asthenisch (schwach), s. Affect.

Ästhetik (*αἴσθησις*, Wahrnehmung) ist die Wissenschaft vom Schönen. Der Name stammt von A. BAUMGARTEN („Aesthetica“, 1750), der unter Ästhetik die „*scientia cognitionis sensitivae*“, im besonderen die „*ars pulcre cogitandi*“ („*gnoseologia inferior*“, l. c. 1, 14; Metaph. § 662) versteht; er bezeichnet diese auch als „*aesthetica critica*“, als die „*ars formandi gustum*“ (Kunst der Geschmacksbildung) (Met. § 607). Der Ausdruck hat sich, besonders durch SCHILLER bald eingebürgert, wenn auch in England noch heute der Name „*criticism*“ gebräuchlich ist (vgl. HUME, Treat., Introduct.).

Die Ästhetik als Wissenschaft ist eine der jüngsten Wissenschaften, wenn sich auch Ansätze zu einer solchen schon früh finden. Nach PLATO ist das Schöne ein Abglanz, eine Nachahmung der übersinnlichen Idee (Phaedr. 250 B. sqq., auch in der „Republik“). Das Gefühl des Schönen wird im Philebus auf die Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen zurückgeführt; dieses gefällt an sich (*καθ' αὐτό*) und erregt ursprüngliche Gefühle (*οἰκείας, συμφύτους ἡδονάς*, Phileb. 51 D). Die Kunst hat nur Wert, soweit sie sittlichen Zwecken, in der Nachbildung der Idee des Guten (s. d.) dient (Republ.), da sie ja nur „*Nachahmungen*“ der Ideen nachahmt. Die Kunstlehre des ARISTOTELES gründet sich auf seine Unterscheidung der bildenden Thätigkeit (*ποίησις*) von der praktischen (*πρᾶξις*). Kunst im weiteren Sinne des Wortes (*τέχνη*) ist die be-

wusste Hervorbringung eines Werkes, insbesondere eines schönen Werkes; sie ahmt die Natur nach (*μιμεῖται τὴν φύσιν*, Phys. II, 2, 194a, 21). „*Ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*" (Phys. II, 8, 199a, 15 sqq.). Die Kunst dient teils der Unterhaltung, teils der sittlichen Bildung; sie betrachtet den einzelnen Gegenstand nur als Stellvertreter einer Gattung, eines allgemeinen Gesetzes (*ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου λέγει*, Poët. C. 9). Je nach den Darstellungsmitteln, Gegenständen und Nachahmungsweisen ist die Kunst verschieden (Poët. C. 1). Psychologisch wird die Kunst begründet einerseits durch den dem Menschen angeborenen Nachahmungstrieb, anderseits durch das ursprüngliche Wohlgefallen an Erzeugnissen der Nachahmung, dem zufolge uns auch das im wirklichen Leben Unlust Erregende wohl gefällt (Poët. C. 4). Das Schöne „*besteht in Grösse und Ordnung*", in der Harmonie, Symmetrie und Übersichtlichkeit eines Objectes (Poët. C. 7). Die darstellende Kunst wirkt besonders durch Katharsis (s. d.), durch Erregung und Harmonisirung des Gemütes; in erster Linie die Tragödie, welche ist „*eine nachahmende Darstellung einer bedeutungsvollen, in sich abgeschlossenen und massvollen Handlung, in schöner, den Teilen der Dichtung entsprechender Sprache, durch handelnde Personen und nicht mittelst Erzählung, zum Zwecke, durch Mitleid und Furcht die Reinigung solcher Affecte zu bewirken*" (*ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*, Poët. C. 6). — Die Lehre PLATOS weiter führend, begründet PLOTIN eine metaphysische Ästhetik. Das Schöne gilt ihm als ein Abbild des in den Dingen waltenden Geistigen, das der Künstler unmittelbar erfasst und welchem gemäss er schafft, da er es als Urbild in seinem Geiste hat. Die Künste ahmen die Natur nicht schlechthin nach, sondern steigen auf zu den Begriffen (Ideen), aus welchen sie stammt (*οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις*, Ennead. V, 8, C. 1). „*Sie fügen nämlich als im Besitz der Schönheit befindlich allem Mangelhaften etwas hinzu, wie denn auch Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Gegenstande gebildet hat, sondern so, wie Zeus aussehen würde, wenn er einmal vor unsern Augen erscheinen wollte*" (ibid.). Das Schöne, das die Kunst schöpferisch darstellt, hat seine letzte Quelle in der Welt des Seienden. „*Es giebt also auch in der Natur einen Begriff der Schönheit, das Urbild der in sichtbarer Gestalt erscheinenden*" (Ennead. V, 8, C. 3). Dieses Naturschöne wiederum hat seine Quelle in dem göttlichen Urschönen (l. c. C. 8 sqq.).

Die alte Anschauung, dass die ästhetische Wahrnehmung eine Art von Erkenntnis sei, taucht in der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts wieder auf, nachdem zur Zeit der Renaissance LEONARDO DA VINCI und ALBRECHT DÜRER mehr das Formale der Kunst betont hatten. LEIBNIZ erklärt die Lust an harmonischen Verhältnissen durch die Annahme eines unbewussten Zählens und Vergleichens (Oper. ed. ERDMANN p. 718) und bringt das Schöne mit dem Zweckmässigen und Vollkommenen in Zusammenhang. A. BAUMGARTEN definirt die Schönheit als „*erscheinende Vollkommenheit*" (perfectio phaenomenon, Metaph. § 662). In ähnlichen Bahnen bewegen sich SULZER, ESCHENBURG, MENDELSSOHN u. a., während die Engländer SHAFTESBURY, HOME und BURKE den Versuch einer Psychologie des Schönen machen. Erst KANT weist dem Gefühle eine selbständige Stellung zwischen Erkennen

und Begehren an. Das Ästhetische bildet nach ihm die Vermittlung zwischen Natur und Sittlichkeit (Krit. d. Urteilskr. § 6, S. 39). Schön ist, was ohne alles Interesse schlechthin durch sich selbst gefällt (l. c. § 6, S. 53), was *„ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“* (ibid.). Das ästhetische Urteil ist insoweit a priori (s. d.), als es subjective Allgemeingültigkeit besitzt, vermöge deren es die Einstimmung jedermannes mit dem eigenen Geschmacke erwartet, wenn auch nicht absolut fordert (l. c. S. 56 ff). Genauer definirt, ist Schönheit *„Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes ohne Vorstellung eines Zweckes“* (l. c. § 17). Den Übergang des Schönen zum Sittlichen bildet das Erhabene (s. d.). Die Kunst ist *„Hervorbringung durch Freiheit“, „als ob es ein Product der blossen Natur sei“* (l. c. § 45). Der Kunst giebt das Genie oder vielmehr die Natur selbst in ihm die Regel (l. c. § 46). Kants Lehre hat in Schiller einen selbständigen Weiterbildner erhalten. Die Kunst vermittelt zwischen Natur und Freiheit, sie ist das specifisch Menschliche, die harmonische Vollendung aller Geistesthätigkeit. *„Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt.“* Die Kunst mildert die Triebe des Menschen, erweckt das Sittliche in ihm und erzieht ihn. Schönheit ist *„Freiheit in der Erscheinung“* (WW. XII. Bd.). Eng an Schiller sich anschliessend, legt W. von Humboldt grosses Gewicht auf die Harmonie zwischen der sinnlich-ästhetischen und der sittlichen Natur des Menschen. Einen metaphysischen Charakter hat die Ästhetik der drei idealistischen Philosophen Schelling, Hegel und Schopenhauer. Ersterem gilt die Kunst als Überwindung der Gegensätze des Realen und Idealen; sie stellt das Unendliche (Absolute) endlich dar, nachdem sie es in der Anschauung erfasst. Die ästhetische Production geht dabei von dem Gefühle eines inneren Widerspruchs zwischen bewusstem und bewusstlosem Handeln aus (Syst. d. transcendental. Ideal. S. 459). Das Genie stellt das Unendliche dar. *„Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewusstlose Unendlichkeit“* (l. c. S. 463) und *„das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit“* (l. c. S. 465). Da die Kunst die Gegensätze, welche die philosophische Reflexion vorfindet, zur Einigung bringt, ist sie der Abschluss der Philosophie, ihr einziges wahres und ewiges *„Organon zugleich und Document“* (l. c. S. 475). In der Abhandlung *„Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“* (1807) bezeichnet Schelling als das Ziel der Kunst *„die Vernichtung des Stoffes durch Vollendung der Form“*. Hegel sieht in dem Schönen die Erscheinung der Idee; das Schöne ist die Idee *„in der Form begrenzter Erscheinung“*. Nur als *„den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform“* soll die Wirklichkeit vom Künstler nachgeahmt werden (Encykl. § 558). Nach Schopenhauer beruht die Kunst auf unmittelbarem Erfassen der Ideen, der ewigen Urbilder der Dinge. In der ästhetischen Anschauung reissen wir uns vom Willen los, es kommt alles Individuelle, alles Drängen und Streben in uns zur Ruhe. *„Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandteile gefunden: die Erkenntnis des Objects, nicht als einzelnen Dinges, sondern als platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewusstsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjectes der Erkenntnis“* (Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd., § 38). Jedes Ding ist schön, sofern es *„Ausdruck einer Idee“* ist (l. c. § 41). Die Kunst sondert die Idee aus den Zufälligkeiten der Wirklichkeit und verhilft zur leichteren Auffassung des Wesentlichen der Dinge (l. c. § 37); ihr Zweck ist *„die Mitteilung der aufgefassten Idee“*

(l. c § 50). Die Musik ist nicht bloss Ausdruck der Ideen, sondern unmittelbares Abbild des Wesens der Welt, das im Willen besteht (l. c. § 52). Bei HERBART bedeutet *„Ästhetik“* überhaupt die Wissenschaft von den Werturteilen, begreift also auch die Ethik in sich. Das Gefühl des Schönen leitet er aus den inneren Verhältnissen zwischen unseren Vorstellungen ab (Psychologie als Wiss. II. T.). — Die moderne Ästhetik ist teils metaphysisch und weist demgemäss der Kunst die Darstellung der Ideen oder der Wesensgründe des Daseins zu (TH. VISCHER, E. v. HARTMANN), teils sucht sie aus dem *„Milieu“*, aus den Lebens- und Culturverhältnissen die Production des Künstlerischen zu verstehen (H. TAINE, G. BRANDES) oder das Schöne entwicklungsgeschichtlich zu begreifen (HERBERT SPENCER). Auf Grundlage psychologischer Forschung (Analyse und Experiment) beginnt man eine Ästhetik *„von unten auf“* zu begründen, in welcher sowohl der formale, unmittelbare Factor des Ästhetischen als auch der associative, in der Erweckung von Ideen sich wirksam erweisende berücksichtigt wird (FECHNER, KÖSTLIN, SIEBECK, LIPPS, VOLKELT, WUNDT u. a.). Vgl. schön, Kunst.

Ästhetik, transcendentale, nennt KANT den ersten Teil seiner *„Kritik der reinen Vernunft“* (1781, 2. A. 1787): Ästhetik — als Untersuchung der Sinneserkenntnis; transcendental (s. d.) — insofern die Bedingungen und Factoren dieser Erkenntnis (der *„Sinnlichkeit“*), das Apriorische (s. d.), die *„Formen“* der Sinnlichkeit (Raum und Zeit), aufgedeckt und auf ihren Erkenntniswert geprüft werden. *„Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transcendentale Ästhetik“* (Krit. d. rein. Vern. S. 49). Mit der *„transcendentalen Logik“* (s. d.) bildet sie die *„transcendentale Elementarlehre“*.

Ästhetisch (*αἰσθητικός*): zur Wahrnehmung gehörig, dann: den Gegenstand eines Gefallens oder Missfallens bildend (schön oder hässlich), im engeren Sinne das Schöne (s. d.). In dieser Bedeutung kommt das Wort seit A. BAUMGARTEN (1750) vor. KANT versteht unter ästhetisch im engeren Sinne dasjenige, *„dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein kann“* (Krit. d. Urteilskr. § 1, S. 43), im weiteren Sinne alles auf die Sinneswahrnehmung Bezügliche. SCHILLER nennt ästhetisch *„die mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art thätig ist“* (Üb. d. ästhet. Erzieh. d. Mensch. 20; WW. XII, 58).

Ästhetische Urteilskraft ist nach KANT *„ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen“* (Krit. d. Urt. S. 35).

Ästhetischer Schein ist nach SCHILLER ein *„Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht“* (Üb. d. ästh. Erzieh. d. Mensch. 26; WW. XII, 80).

Ästhetisches Gefühl ist nach VOLKMANN *„jenes fixe Gefühl, in dem sich das qualitative Verhältnis einer bestimmten Vorstellungscombination rein reflectirt“* (Lehrb. d. Ps. II[4], 355).

Ästhetisches Urteil (Geschmacksurteil) ist nach KANT ein Einzelurteil (z. B. die Rose, die ich da sehe, ist schön), welches Anspruch auf subjective Gültigkeit erhebt, d. h. von andern in gleicher Weise erwartet wird und,

als auf allgemeinen Bedingungen des Bewusstseins beruhend, die Quelle des ästhetischen Gefallens bildet (Krit. d. Urteilskr. § 8, 9, S. 56 ff.). VOLKMANN nennt ä. U. *„jenes Urteil, das von einem Verhältnis von Vorstellungen ein unbedingtes Wohlgefallen oder Missfallen aussagt"* (Lehrb. d. Ps. II⁴, 291); LIPPS *„das Strebungs- oder Werturteil, das ausdrücklich darauf verzichtet, sein Object in das System der Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke als Glied einzufügen, obgleich ihm freilich die erfahrungsgemässen Zusammenhänge der Teile des Objects untereinander, ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden qualitativen Verhältnisse wichtig sind"* (Grundt. d. Seelenl. S. 611).

Astralleib oder siderischer Leib ist nach PARACELSUS die erste Umhüllung der Seele.

Ataraxie (*ἀταραξία*): Unerschütterlichkeit des Gemütes, Seelenruhe ist, besonders nach der Ansicht der alten Skeptiker, das höchste Glück des Menschen, das man auch dadurch erreiche, dass man keine theoretischen und Werturteile über die Dinge fälle (*οὐδὲν ὁρίζειν*). (*Τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον*, DIOG. L. IX, 11). Der Ausdruck schon bei DEMOKRIT (STOB. Ecl. II, 6, 76). Auch GASSENDI betrachtet die *„tranquillitas animi"* als Ziel des Strebens (Synt. ph. Ep. III, 4). Vgl. Apathie.

Atavismus (ein Ausdruck, der in der Sprache des Darwinismus eine grosse Bedeutung hat) heisst das Zurückverfallen eines Organismus auf eine frühere Entwicklungsstufe, das Auftreten von Merkmalen einer solchen oder von entfernten Vorfahren.

Ataxie (Ordnungslosigkeit) nennt die physiologische Psychologie *„die mangelnde Ordnung der Bewegungen bei erhaltener Contractionsenergie"* (WUNDT, Phys. Psych. I³, 97).

Äternität, s. Ewigkeit.

Athambie (*ἀθαμβία*, Unerschrockenheit) ist die innere seelische Ruhe, welche DEMOKRIT preist (CICERO, De fin., V, 87; STOB. Flor. III, 34, VII, 32).

Athanasie: Unsterblichkeit.

Athaumasie (*ἀθαυμασία*): Nicht-Verwundern, verlangt der Stoiker ZENO vom Weisen (*οὐδὲν θαυμάζειν*, DIOG. L. VII, 1, 64). Ferner das bekannte: *„Nil admirari"* des HORAZ. Bei DEMOKRIT bedeutet Athaumasie das Freisein von erregendem Staunen, die *εὐεστώ* (STOB. Ecl. II, 6, 76).

Atheismus: Gottlosigkeit. Atheist ist nach HOLBACH: *„un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison"* (Syst. II, ch. 11, p. 320). Atheismus ist nach PLATNER *„die Leugnung des Satzes, dass die Zusammensetzung der Welt das Werk sei einer verständigen Ursache"* (Ph. A. I, § 1069).

Äther (*αἰθήρ*) heisst zunächst bei HESIOD der Sohn des Erebos (Finsternis) und der Nyx (Nacht), in den orphischen Dichtungen die Weltseele (s. d.), bei den Orphikern (s. d.) Zeus (STOB. Ecl. I, 2, 42). Später gilt der Äther als einer der Grundstoffe, als eine Art feiner Luft; er ist etwas *„Göttliches"* (*αἰθέρα δῖαν*, EMPEDOKLES bei ARISTOT., De anima I, 2, 404 b, 14). Bei den Pythagoreern (PHILOLAUS) kommt der Äther als fünftes Element vor, so vor allem auch bei

Aristoteles. Der Äther ist der feinste Stoff, in kreisförmiger Bewegung den Gestirnen zu Grunde liegend (De coelo I, 3; De gen. et corr. II, 2 u. 3; Diog. L. V, 1; Zeller II, 2, S. 442 ff.). Ähnlich lehren die Stoiker, welche den Äther als Feuerhauch bestimmen (*ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων* Diog. L. VII, 1); er ist die reine Form, in der die Weltkraft, das Pneuma (s. d.), sich darstellt (Cicero, De nat. deor. VII, 137; Lactant., Institut. I, 5; L. Stein, Psych. d. Stoa I, 26 ff.). Boëthius bestimmt den Äther als die Gottheit (Stob. Ecl. I, 2, 60), wie dies schon Zeno und Cleanthes thun (Min. Felix, Octav. C., 19, 10). Bei Philo findet sich der Äther als feinster Stoff (Heinze, Lehre v. Log., S. 258). Bei Proklus ist der Äther eins mit der Weltseele, welche alles durchdringt als feinster Lichtstoff. Eine ähnliche Auffassung herrscht bei den Alchymisten und Naturphilosophen der Renaissance; bei Agrippa von Nettesheim, Paracelsus u. a. gilt der Äther als spiritus mundi (Weltgeist). Goclen. leitet (wie die Stoa) das Wort Äther von *αἴθω* (splendeo, glänze, leuchte) ab („*unde coelum dicitur aetherium, quia est res lucida*“, Lex. phil. p. 78); es wird nach ihm oft gebraucht „*pro liquida et imperturbata luce, qualis est in summo mundi loco, ubi astra*“ (l. c. p. 78). — G. Bruno sieht in dem Äther, den er dem leeren Raum gleichsetzt, das einigende Band der Körperelemente (De minimo I, 2); er ist zugleich der spiritus universi, das Wärmende und Belebende (De immenso IV, p. 421; De monade p. 69; Lasswitz, Gesch. d. Atomist. I, 388—379). In modificirter Form, als Ursache oder Bedingung von Naturphänomenen, als feine Materie, spielt der Äther eine Rolle bei Hobbes, Rob. Hook, Malebranche, Leibniz, Newton, Bernouilli und Huygens (der ihn als Ursache der Schwere betrachtet) und in der modernen Physik, welche aus Schwingungsformen des Äthers die Erscheinungen der strahlenden Wärme, des Lichts und der Elektricität erklärt.

Ätherisch (*αἰθέριον*), z. B. *αἰθέριον πῦρ* (Parmenides bei Simpl., Ad Phys. 9, 38). S. Äther.

Ätherleib ist nach der Annahme einiger Philosophen ein den Organismus durchdringender feinster Stoff, der den eigentlichen Sitz der Seele bildet (Porphyr, Agrippa v. Nettesheim: „*aethereum animae vehiculum*“, De occ. phil. III, 36; Spiller, J. H. Fichte (Anthrop. S. 273 f. u. ö.).

Ätiologie (*αἰτιολογία*): die Lehre von den Ursachen, ein Teil der speculativen Metaphysik.

Atmam: im Sanskrit so viel wie Selbst, Ich, Seele.

Atom (*ἄτομον*), das Unteilbare („*individuum*“). Schon in des Kanâda *Vaiceshikam*-System werden Atome als die Bestandteile der Körperwelt angenommen. Sie werden „*paramânu*“ (Feinstes) genannt. Die Lehre von den Atomen oder die Atomistik wurde im Abendlande durch Leukipp und dessen Schüler Demokrit begründet. Beide verstehen unter den Atomen die kleinsten Teile, in welche das Seiende, Volle zerfällt ist und die durch das Leere geschieden sind. *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν* (Aristot., Met. I, 4, 985b, 4 sqq.; Diog. L. IX, 12; Stob. Ecl. I, 306). Die Atome unter-

scheiden sich voneinander durch Gestalt (σχῆμα), Grösse (μέγεθος) und Lage (θέσις); ausserdem sind sie dicht und hart. *Διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει* (ARISTOT., l. c., 17 sqq.) Von der Grösse der Atome ist ihre Schwere abhängig (*καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων*, ARISTOT., De gener. et corr., I, 8, 326a, 10). Die Atome (auch *ἰδέαι, σχήματα* genannt: ARIST., Phys. III, 4, 203a, 22) sind unentstanden und unvergänglich, ewig (l. c. VIII, 1, 252a, 35), unendlich an Zahl (DIOG. L. IX, 12), in ursprünglicher Bewegung begriffen (ARIST., Phys. II, 4, 196a, 25), leidensunfähig (*ἀπαθές . . . οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ*, ARISTOT., De gener. et corr. I, 8, 326a, 1). Durch den Zusammenstoss der Atome bilden sich Wirbel (*δίνη*), aus diesen entstehen dann unendliche Welten (*ἀπείρους κόσμους*, DIOG. L. IX, 12, 45; Sext. Emp. adv. Math. IX, 113), alles infolge eines zufälligen, unbeabsichtigten Geschehens (*„nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuitu"*, CICERO, De nat. deor. I, 66). Die Dinge sind nichts als Anhäufungen von Atomen (*συγκρίματα*), sie entstehen *τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει* (ARIST., De coel. III, 4, 303a, 7). Was wir wahrnehmen, Farben, Töne u. s. w., ist nur in uns, in Wirklichkeit giebt's nur Atome und das Leere (*ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 135). Aus den feinsten, kugelförmigen Atomen besteht die Seele (s. d.); die Wahrnehmung (s. d.) beruht darauf, dass Atome sich von den Dingen loslösen und der Seele *„Bilderchen"* (*εἴδωλα*) mitteilen. — EPIKUR erneuert diese Lehre. Alles Existirende ist körperlich (*τὸ πᾶν ἐστι σῶμα*), ausgenommen das Leere, in dem die Körper sich bewegen, welche bestehen aus unveränderlichen Atomen (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*, DIOG. L. X, 41), den *„Anfängen"* (*ἀρχαί*) aller Dinge. Die Eigenschaften der Atome sind Grösse (*μέγεθος*), Gestalt (*σχῆμα*) und Schwere (*βάρος*, Plut. Epit. I, 3; Dox. Diels p. 285). Anfangs bewegen sich die Atome mit gleicher Schnelligkeit ungehindert durch den leeren Raum (*καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηδενὸς ἀντικόπτοντος*, l. c. 61), und zwar in gerader Richtung (*„censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum"*, CIC., De fin. I, 18). Um aber die Entstehung einer Mannigfaltigkeit von Dingen zu erklären, lässt EPIKUR die Atome rein willkürlich sich von ihrer Richtung entfernen: *„Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se"* (CIC., De fin. I, 18; De nat. deor. I, 69). — *„Corpora cum deorum rectum per inane feruntur, ponderibus propriis incerto tempore ferme incertisque loci spatiis decellere paulum"* (LUCRET., De rer. nat. II, 217 ff.). Aus feinen Atomen bestehen die Seele (s. d.) und die Götter, welche in den *„Zwischenwelten"* (Intermundien, s. d.) wohnen. Eine ausführliche Darstellung der Lehre EPIKURS giebt T. LUCRETIUS CARUS in seinem Poëm *„De rerum natura libri sex"*, in welchem er die Atome *„principia, minima, semina"* nennt. *„Praeterea nisi erit minimum, parvissima quaeque corpora constabunt ex partibus infinitis; quippe ubi dimidiae pars semper habebit dimidiam partem, nec res praefiniet ulla. ergo rerum inter summam minimamque quid escit? nil erit ut distet: nam quamvis funditus omnis summa sit infinita, tamen, parvissima quae sunt, ex infinitis constabunt partibus aeque. quod quoniam ratio reclamat vera negatque credere posse animum, victus fateare necessest esse ea quae nullis iam praedita partibus extent et minima constent natura. quae quoniam sunt, illa quoque esse tibi solida atque*

aeterna fatendum" (De rer. nat. I, 615—627). — PLOTIN bekämpft die Atomistik; Atome kann es nicht geben, denn alles Körperliche sei teilbar (Enn. II, 4, 8).

Die Atomistik ruht dann längere Zeit. Als *ἀμερῆ σώματα*, *ἀδιαίρετα*, *ὄγκοι*, semina (LACTANTIUS) werden die Atome öfter genannt und die Lehre von denselben bekämpft. Bei den Scholastikern kommt das Wort „*Atom*" vor bei ISIDORUS HISPALENSIS: „*Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas, ut nec visui pareant, nec τομήν, id est, sectionem recipiant, unde ἄτομοι dicti sunt . . . Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus*" (Oper. ed. MIGNE, Tom. III, p. 472—473; K. LASSWITZ, G. d. At. I, 31—32). JOH. SCOTUS ERIGENA versteht unter den Atomen die einfachsten, unteilbaren Arten von Individuen (De div. nat. I, 26, 34). Die arabischen Motakallim definiren die Atome als grösselose, punktuelle Wesen, durch deren Verbindungen und Trennungen das Geschehen erfolgt. Diese Atome sind von Gott geschaffen (K. LASSWITZ I, 138 ff.). Die Existenz von Atomen nimmt auch W. v. CONCHES an.

Zu Beginn der Neuzeit findet sich der Begriff des Atoms bei NICOLAUS CUSANUS. „*Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper divisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello*" (De mente III, 9, p. 162). Der Erneuerer der physikalischen Atomistik ist DANIEL SENNERT. Die Atome heissen bei ihm: „*atomi, minima naturae, atoma corpuscula, σώματα ἀδιαίρετα, corpora individua*" (Hypomnemata phys. III); vier Arten derselben werden unterschieden: „*atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae*" (K. LASSWITZ, G. d. A. I, 443). Auch GALILEI nimmt eine unendliche Anzahl unendlich kleiner („*non quanti*") Atome an (Oper. III, p. 36ff.), ebenso G. BRUNO: „*Ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus, ad lineam vero atque planum minimum, quod est punctum*" (De min. I, 2). GASSENDI betrachtet die Dinge als aus einer unbestimmt grossen (nicht unendlichen) Anzahl kleinster Körperchen von verschiedener Grösse, Gestalt und Schwere zusammengesetzt, die einen Antrieb (impetus) zur Bewegung in sich haben und von Gott geschaffen sind; aus den feinsten (belebten) Atomen sind die Organismen zusammengesetzt (Synt. ph. Ep. II, sct. 1, C. 4, 7). Zur Geltung gebracht hat die Atomenlehre R. BOYLE, der als Grundeigenschaften der Atome Grösse, Gestalt und Bewegung bezeichnet und auf ihre Lage und Ordnung die Bildung der Körper zurückführt (LASSWITZ l. c. II, 268). DESCARTES und HOBBES, auch SPINOZA („*Atomus est pars materiae sua natura indivisibilis*", Ren. Cart. pr. ph. II, df. III) setzen an die Stelle der Atome Corpuskeln (s. d.) („*Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi . . existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles*", DESCARTES, Pr. ph. II, 20), LEIBNIZ die unstofflichen Monaden (s. d.). HOLBACH erklärt alles Geschehen durch die wechselseitige Anziehung und Abstossung der Atome, während DIDEROT, BUFFON und RABINET (De la nature IV², 21) den Atomen ein primitives Leben zuschreiben. CHR. WOLF bildet die LEIBNIZsche Monadenlehre so um, dass sie fast der Atomistik gleicht („*Atomus naturae dicitur, quod in se indivisibile est. A. materialis, quod in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes*", Cosm. § 181). Nach KANT ist Atom „*ein kleiner Teil der Materie, der physisch unmittelbar*

ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann“ (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, S. 427). Den Atomen kommen abstossende Kräfte zu, ja sie bestehen eigentlich nur aus solchen und erfüllen durch sie erst einen Raum. Schon in der „*Monadologia physica*“ spricht KANT von Atomen, „*monades physicae. Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam*“ (l. c. sct. I, prop. II); jede „*monas*“ besitzt eine „*sphaera activitatis*“ (l. c. prop. VI). Freilich muss bemerkt werden, dass für KANT wie die Materie so auch die Atome nur der Welt der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich angehören. Seine Atomistik ist eine dynamistische (die Atome als Kraftpunkte betrachtende), und einen solchen Charakter hat auch die neuere naturwissenschaftlich-philosophische Atomenlehre. Nach SCHOPENHAUER sind die Atome „*kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloss eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper*“ (W. a. W. u. V. S. 495). SCHELLING nennt die Atomistik „*das einzig consequente System der Empirie*“, die aber freilich, wenn man sich „*über den Standpunkt des Gegebenseins und zur Idee des Universums*“ erhebt, zusammenfällt und einer dynamischen Auffassung Platz machen muss (Ideen z. e. Ph. d. Nat.[2], S. 297—298). FECHNER sieht den Beweis der Realität der Atome „*in der mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen*“ (Üb. d. Seelenfr. S. 216ff.). J. H. FICHTE definirt die Atome als „*einfache Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen — erfüllen und durch ihre innere Affinität sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretenden Wechselwirkungen das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen*“ (Anthrop. S. 194); diese Anschauung wird als qualitative Atomenlehre bezeichnet (l. c. S. 194). CZOLBE bestimmt die Atome als „*begrenzte und nach allen Dimensionen ausgedehnte Ausdehnungen, die sich ursprünglich anziehen und abstossen, ohne sich dabei gegenseitig zu zertrümmern und zu durchdringen*“ (D. Grenz. u. d. Urspr. d. menschl. Erk. S. 83). Nach ULRICI erscheint jedes Atom „*als ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäusserungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgiebt*“ (Leib u. Seele S. 37). Die Atome sind nach E. v. HARTMANN, wie alle Individuen, „*blosse objectiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen*“ (Phil. d. Unb.[3], S. 491); es kommt ihnen ein Bewusstsein niederster Ordnung, einfache Willensacte, zu (l. c. S. 498, 512). L. NOIRÉ und E. HAECKEL schreiben den Körperelementen ein primitives Empfinden zu. Nach RIEHL „*sind nicht erst Elemente da, welche hinterher zu einem ihnen selbst äusserlichen, gleichgültigen Systeme zusammengeraten; vielmehr sind die Elemente durch ihre Grundeigenschaften zusammengehörig*“ (Ph. Krit. II, 1, S. 276). WUNDT nimmt „*relative Atome*“, „*Kraftcentren*“ an, deren Wirkungssphäre bloss gegeben ist (Log. II, 362). „*Wie der geometrische Punkt den durch unsere Gedankenthätigkeit fixirten Ort im Raume, abgesehen von den objectiven Hülfsmitteln der Ortsbestimmung, so bezeichnet das Atom als Kraftcentrum den von unserem Denken postulirten Ausgangspunkt eines Bewegungsvorganges*“ (l. c. S. 374). Ähnlich sagt RIEHL: „*Der Atombegriff ist der Ausdruck des einfachen Denkactes der Setzung eines Wirklichen, auf Anlass und entsprechend der einfachen Empfindung nach Abzug ihrer Qualität und ihres bestimmten Grades*“ (D. ph. Krit. II, 1, S. 22). SCHUPPE sieht in den Atomen

nur Producte der *„Zerfällung des mit Qualitäten erfüllten Raumes in kleinste Teile“* (Log. S. 83). Ähnlich betrachtet E. MACH die Dinge als Complexe von Empfindungselementen. Atome mit inneren Eigenschaften nimmt R. ZIMMERMANN (Anthroposophie) an. Vgl. Hylozoismus.

Atomistik ist die Lehre, dass die Welt aus einer Mannigfaltigkeit von Atomen (s. d.) besteht, durch deren Bewegungen, Zusammen- und Auseinandertreten alles Geschehen erfolge. So LEUKIPP, DEMOKRIT, EPIKUR, GASSENDI, HOLBACH, ROBINET, BÜCHNER u. a. Die physikalische Atomistik beschränkt sich auf die Annahme von Atomen zum Zwecke der Erklärung der physikalisch-chemischen Vorgänge; ihr Gegensatz ist die Continuitätshypothese (s. d.).

Attraction heisst die Anziehung eines Körpers durch die Erde, eines Körpers, eines Atoms durch andere vermöge einer Anziehungskraft. Diese ist nach KANT *„diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht“* (Met. Anf. d. Nat. WW. IV, 389). Aus Attractions- und Repulsionskräften setzt sich die Materie (s. d.) zusammen (l. c.); ähnlich lehrt SCHELLING. Die Attraction nimmt ab im Verhältnis zum Quadrate der Entfernung. Von einer seelischen Attraction spricht STEINTHAL als von einem Streben, in Verhältnis und Verbindung zu treten (Einl. in d. Psychol. S. 115). — Die Attraction als ursprüngliche Eigenschaft der Materie verwirft LEIBNIZ (Oper. ed. ERDM. p. 767).

Attribut (attributum, das Zuerteilte) ist jede charakteristische Eigenschaft eines Dinges. Bei ARISTOTELES ist *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό* die wesentliche, notwendige Eigenschaft eines Dinges (*οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν*, Met. V, 30, 1025a, 30; Anal. post. I, 22, 83b, 19). Die Scholastiker fassen Attribut im Sinne des Aristotelischen *συμβεβηκὸς* und sprechen besonders von den „attributa Dei interna“ (Allwissenheit u. s. w.: DUNS SCOTUS). Nach PIERRE D'AILLY sind die Attr. *„nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina“* (STÖCKL II, 1029). *„Attributa divina dicunt modum creationis quo creaturae exeunt ab ipso“* (ALB. MAGNUS, S. th. II, q. 39, 1). Attributum wird gebraucht *„1) pro praedicato propositionis, 2) pro alicuius proprio, passione, operatione. . . .“* (GOCLEN., Lex. phil., p. 131). DESCARTES nennt Attribute die wesentlichen Merkmale der Substanz, der sie als Eigenschaften innewohnen (*„cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa“*, Princ. phil. I, 56). In Gott giebt es weder Beschaffenheiten (qualitates) noch Zustände (*„modi“*), sondern nur Attribute, weil es in ihm keinen Wechsel (variatio) giebt. *„Et etiam in rebus creatis, eae quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates, aut modi, sed attributa dici debent“* (ibid.). Das Attribut des Geistes ist die *„cogitatio“* (Bewusstsein, Denken), das der Körper die *„extensio“* (Ausdehnung, l. c. 53). Von den Attributen sind einige nur im Denken, so die Zahl und alle Universalien (l. c. 58). Eine fundamentale Bedeutung hat der Begriff des Attributs bei SPINOZA. Attribut ist das, was der Intellect als das die Wesenheit der Substanz (s. d.) Ausmachende vorstellt. — *„Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens“* (Eth. I, prop. IV) — *„quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis“* (Epist. 27).

Die Substanz (Gott) besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes ihre ewig-unendliche Wesenheit ausdrückt. — „*Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*" (l. c. prop. XI). Durch zwei Attribute wird Gott oder die Substanz von uns erfasst, durch „*cogitatio*" und „*extensio*" (l. c. II, prop. I, II). Jedes dieser Attribute ist für sich allein denknotwendig („*per se concipi debet*", l. c. I, prop. X, dem.). Es ist nur e i n Wesen mit zwei Daseinsarten, Denken und Ausdehnung: „*Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere*" (l. c. I, prop. X). Wie Gott selbst, so sind auch seine Attribute ewig („*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*", l. c. prop. XIX). Ferner: „*Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt*" (l. c. prop. XXI). — Betreffs der Attribute bei Spinoza bestehen zwei Auffassungen. Nach der einen (Kuno Fischer) meint Spinoza mit den Attr. zwei wirklich unterschiedene Daseinsarten der einen Substanz; nach der andern (J. E. Erdmann) sind sie idealistisch zu nehmen als zwei „*Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes*", gleichsam durch gefärbte Brillengläser (Gr. d. Gesch. d. Phil.[4] II, S. 62). Chr. Wolf: „*Quae per essentialia determinantur, dicuntur attributa*" (Ont. § 146). „*A. enti constanter insunt*" (§ 150). Crusius: „*Dasjenige, was aus dem Grundwesen einer Sache mit einer Beständigkeit herfliesst und sofern derselben allezeit zukommt, heisst ein attributum*" (Vernunftwahrh. § 40). Attribute im logischen Sinne sind (wie bei Kant, Log. S. 89) nach Fries „*Folgen der constitutiven Merkmale*" eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 123).

Auctor bezieht sich im 11. bis 13. Jahrhundert auf Boëthius (Ueberw., Grdr. II[7], 125).

Audition colorée (farbiges Hören) heisst die bei manchen Personen vorkommende Verbindung von Gehörs- mit Farbenempfindungen, die Lussana, Fechner, Lehmann, Bleuler, Steinbrügge u. a. untersuchten. Vgl. Analogien der Empfindung.

Auffassen ist nach Platner: „*das scheinbare leidentliche Zurückwirken der Seele gegen eine ihr vorschwebende Idee*" (Ph. Aph. I, § 70).

Aufklärung. Als das Kennzeichen der Wahrheit hatte Descartes die Klarheit der Ideen bestimmt, und so ist es begreiflich, dass das 18. Jahrhundert die Verbreitung freierer, selbständiger, richtiger Anschauungen in Bezug auf theoretisch-praktische Fragen als Aufklärung bezeichnet. Das Bild mit der strahlenden Sonne und der Aufschrift „*foecundo lumine fulget*" vor dem Titelblatte von Chr. Wolfs „*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*" ist, wie auch dieser Titel selbst, für dieses Bestreben charakteristisch. Die Männer der d e u t s c h e n Aufklärung sind vornehmlich Friedrich der Grosse, Lessing, Nicolai, Mendelssohn, Bahrdt, Eberhard, Garve, Sulzer, Engel, Platner, Lichtenberg, Feder, Tiedemann, Tetens, Abbt, Herder; die der e n g l i s c h e n: Locke, Newton, Toland, Tindal u. a.; der f r a n z ö s i s c h e n, die z. T. von der englischen abhängig ist: Bayle, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, Helvetius, Holbach, die „Encyklopädisten" Diderot und d'Alembert u. a.

Aufmerksamkeit ist das Bewusstsein im Zustande seiner vollen Stärke, sei es dass dieser durch einen äusseren Reiz (passive A.) oder durch innere Bedingungen hervorgerufen wird (active A.). Der Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Klarheit der Vorstellung wird schon von AUGUSTINUS betont, nichtsdestoweniger hat erst die neuere Psychologie sich genauer mit dem Wesen der Aufmerksamkeit beschäftigt. DESCARTES erklärt die Aufmerksamkeit durch den Einfluss des Willens auf das Seelenorgan. „*Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius obiecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatam in eandem partem*" (Pass. an. I, art. 43, p. 20). MALEBRANCHE: „*Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais un certain effort que j'appelle attention*" (Méd. chrét. I, 2; RITTER XI, 380). LOCKE sagt von den Vorstellungen der inneren Erfahrung, dass sie erst durch die Aufmerksamkeit klar bewusst werden. „*Sie finden zwar fortwährend statt, aber sie machen, wie schwankende Erscheinungen, keinen so tiefen Eindruck, um in der Seele eine klare, deutliche und dauernde Vorstellung zurückzulassen, ehe nicht der Verstand sich nach innen auf sich wendet, auf seine eigene Thätigkeit achtet*" (Ess. II, ch. 1, § 8). LEIBNIZ schreibt der Aufmerksamkeit eine bewusstmachende Wirksamkeit zu (Nouv. Ess. Préf., l. II, ch. 9 u. ö.), durch sie werden die Perceptionen zu Apperceptionen (s. d.). CHR. WOLF bestimmt die Aufmerksamkeit folgendermassen: „*Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bei ihren Empfindungen, als Einbildungen und allen übrigen Gedanken . . ., sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, dass wir uns dessen mehr als des übrigen bewusst werden, das ist, zu machen, dass ein Gedanke mehr Klarheit bekommet, als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen*" (Vern. Ged. I, § 268). Aufmerksamkeit ist „*facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat*" (Psych. emp. § 237). Nach CONDILLAC ist die Aufmerksamkeit, deren Bedeutung er durchaus anerkennt, „*une sensation, plus vive que toutes les autres*" (Traité des sens p. 37); er unterscheidet eine active und passive Aufmerksamkeit (l. c. C. 2, § 11, p. 14). BONNET fasst die Aufmerksamkeit als Reaction der Seele auf die Wahrnehmungseindrücke auf. „*L'âme peut par elle-même rendre très vive une impression très faible. En réagissant sur les fibres représentatives d'un certain objet, elle peut rendre plus fort ou plus durable le mouvement imprimé à ces fibres par l'objet, et cette faculté se nomme l'attention*" (Ess. d. Psych. C 7). REID nennt die Aufmerksamkeit einen Willensact (Inqu. C. 2, sct. 10). Sie ist nach PLATNER „*diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche sie den inneren Eindruck wahrnimmt*", teils als active, teils als passive Aufmerksamkeit (Phil. Aph. I, § 157). Das Aufmerken ist nach KANT ein „*Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden*" (Anthrop. I, § 3), nach CHR. E. SCHMID „*der Zustand, wo die Vorstellungskraft in Bezug auf den Stoff vorhandener Vorstellungen thätig ist*" (Emp. Ps. S. 227). HERBART betrachtet die Aufmerksamkeit als „*die Fähigkeit, einen Zuwachs des Vorstellens zu erzeugen*" (Psych. a. Wiss. II, § 128); sie ist active oder passive Aufmerksamkeit (Lehrb. z. Ps. S. 213). Nach FRIES bedeutet Aufmerken und Achtgeben „*willkürliche innere Wahrnehmung unsrer Thätigkeiten*"; Aufmerksamkeit ist „*die Association unsrer Willensbestimmung mit gewissen Vorstellungen, wodurch eben die Vorstellungen, für die ich mich interessire, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden*" (Syst. d. Log. S. 66). SCHOPENHAUER sieht in dem Willen das, was

„die Aufmerksamkeit zusammenhält“ (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30). WAITZ bestimmt Aufmerken als *„ein scharfes und genaues Percipiren von einzelnem“* (Lehrb. d. Psych. S. 629, 631, 633). FORTLAGE definirt die Aufmerksamkeit als *„die sich mit einer Vorstellung verknüpfende Frage nach dem, was in Zukunft in Beziehung auf dieses Vorgestellte vorgehen wird“* (Psych. I, § 9, S. 78). Nach ULRICI ist sie nichts anderes, *„als die unterscheidende Thätigkeit der Seele, sofern dieselbe durch irgend einen Impuls auf ein bestimmtes Object gerichtet wird, resp. durch den Willen (die Seele selbst) sich richten lässt“* (Leib u. Seele, S. 293). FECHNER giebt eine gründliche Schilderung der im Gefolge der Aufmerksamkeit auftretenden Bewusstseinsvorgänge (Psychophys. II, S. 475 ff.). Nach VOLKMANN heisst auf etwas aufmerksam sein *„eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten“* (Lehrb. d. Ps. II, 204). Die Aufmerksamkeit ist eine sinnliche oder intellectuelle (ibid.). Nach TH. LIPPS finden wir im Zustande der Aufmerksamkeit *„in uns den Gegenstand, daneben die subjectiven Strebungs- und Spannungsempfindungen samt den so oder so gearteten Lust- und Unlustgefühlen“* (Gr. d. Seelenl. S. 46). WUNDT bestimmt die Aufmerksamkeit als *„die Gesamtheit der mit der Apperception von Vorstellungen verbundenen subjectiven Vorgänge“* (Vorl. üb. d. Menschen- u. Thiers.², S. 267), als *„den durch eigentümliche Gefühle charakterisirten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet“* (Gr. d. Ps. S. 245). Sie ist eine *„innere Willenshandlung“* (l. c. S. 257 u. ö.). O. KÜLPE versteht unter Aufmerksamkeit nur *„die relativ günstigste Auffassung, die sich einerseits in der relativ besten Unterscheidbarkeit eines Eindrucks von anderen Inhalten, andererseits in der relativ grössten Reproductionstendenz seiner Eigenschaften äussert“* (Gr. d. Psych. S. 440). Eine psychologische Richtung (MÜNSTERBERG, ZIEHEN u. a.) sieht in der Aufmerksamkeit nichts als Spannungsempfindungen, welche mit bestimmten Bewusstseinszuständen sich verknüpfen (ZIEHEN, Leitfad. d. phys. Ps.², S. 166). Nach F. JODL ist die Aufmerksamkeit *„Fixirung des Bewusstseins auf einen bestimmten Inhalt oder Eindruck, welcher eben dadurch vermöge der Enge des Bewusstseins andere Inhalte verdunkelt und aus dem Bewusstsein drängt“* (Lehrb. d. Ps. S. 438). SCHUPPE bestreitet, dass die Aufmerksamkeit eine Thätigkeit des Bewusstseins sei. *„Wessen wir uns dabei bewusst werden, das ist nur das Gefühl des Interesses an den gemeinten Vorstellungen oder an der auszuführenden Bewegung, und höchstens noch eine nicht weiter definirbare Regung, die als Wille bezeichnet werden kann. . . . . Von einem Thun — ist nichts zu entdecken“* (Log. S. 143).

Ausdehnung (extensio) ist die bestimmte Ordnung, in welcher das Wahrnehmbare in einem Zeitpunkte sich uns darstellt. DESCARTES sieht in der Ausdehnung die Grundeigenschaft der Materie (s. d.), ebenso SPINOZA, dem die Ausdehnung als ein Attribut (s. d.) der Substanz gilt (Eth. II, prop. II). *„Extensio est id, quod tribus dimensionibus constat“* (Ren. Cart. pr. ph. II, df. I). Nach LEIBNIZ ist die Ausdehnung nur eine Vorstellung in uns, die wir von den inneren Verhältnissen der Monaden (s. d.) haben; nach BERKELEY ist sie nur eine Idee in uns. CHR. WOLF: *„Si plura diversa adeoque extra se invicem existentia, tanquam in uno nobis repraesentamus: notio extensionis oritur: ud adeo extensio sit multorum diversorum, aut, si mavis, extra se invicem existentium coëxistentia in uno“* (Ont. § 548). Die Ausdehnung ist ein *„phae-*

nomenon" (Cosm. § 226). HUME fasst die Ausdehnung als blosse Ordnung von Empfindungen auf. Die „*idea of extension*" ist eine „*idea of visible or tangible points distributed in a certain order* (Treat. I, p. 358). REID unterscheidet Ausdehnung als Eigenschaft des Gegenstandes und Ausdehnung als Eigenschaft der Empfindung; zwischen beiden Ausdehnungen besteht keine Ähnlichkeit (Inqu. p. 120). Nach PLATNER entsteht die Ausdehnung aus dem „*Zusammenfliessen verworrener Vorstellungen einfacher Substanzen*" (Ph. Aph. I, § 903). KANT erklärt die Ausdehnung für eine apriorische Form der Anschauung (s. d.); sie ist nichts, was den Dingen an sich zukommt. Nach ULRICI ist die Ausdehnung die „*Folge einer den Raum einnehmenden und gegen das Eindringen eines andern Widerstand leistenden Kraft*" (Leib u. Seele S. 36). E. v. HARTMANN betont, dass den primitiven Empfindungen Ausdehnung nicht zukommt, diese ist erst (wie auch LOTZE meint) das Product einer raumsetzenden Function der Seele. „*Was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und Kraftäusserungsformen occupirte, beziehungsweise gesetzte und producirte Raum*" (D. Probl. d. Erk. S. 20). Ausdehnung ist nach UPHUES „*eine Summe gleichartiger, gleichzeitiger, wechselseitig zusammenhängender aber nicht einander bedingender Teile, die wir uns in Empfindungen vergegenwärtigen*" (Psych. d. Erk. I, S. 208). Vgl. Raum.

Ausdrucksbewegungen sind „*alle Bewegungen, welche einen . . . . Verkehr des Bewusstseins mit der Aussenwelt herstellen helfen*" (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II^3, S. 504). Mit ihnen beschäftigen sich u. a. J. B. PORTA (De humana physiognomica, 1593), LAVATER (Physiognom. Fragmente, 1783—1787), LICHTENBERG (Vermischte Schrift.), J. J. ENGEL (Ideen zu e. Mimik, 1785—1786), CH. BELL (Essays on anatomy of expression, 1806), HUSCHKE (Mimices et physiognomices fragmenta, 1821), HARLESS (Lehrb. d. plast. Anatomie), PIDERIT (Syst. d. Mimik), besonders aber CH. DARWIN (Der Ausdruck d. Gemütsbewegungen), welcher drei Principien der Ausdrucksbewegungen aufstellt: das Princip zweckmässig associirter Gewohnheiten, des Gegensatzes, der Constitution des Nervensystems. Dagegen: WUNDT, welcher drei andere Principien annimmt: das Princip der directen Innervationsänderung, der Association analoger Empfindungen und der Beziehung der Bewegung zu Sinnesvorstellungen (l. c. S. 505 ff.).

Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*, effluvia) sollen nach EMPEDOKLES von den Körpern ausgehen und von den Poren (*πόροι*) anderer aufgenommen werden, wodurch die Wechselwirkung und insbesondere die Wahrnehmung ermöglicht werde (PLUTARCH, Quaest. natur. 19, 3). *Τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦ τον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας* (ARISTOT., De gen. et corr. I, 8, 324b, 26).

Ausgeschlossenen Dritten, Satz vom, s. Exclusi . . .

Aussage (*κατηγορεῖν*, praedicare): das Bestimmen eines Begriffs (Subjects) in irgend einer Hinsicht; die Kategorie (s. d.). Der Megariker STILPO behauptet, es lasse sich von einem anderen nicht aussagen (*ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*, SIMPLIC., Ad Ar. Phys. 26^r, 120, 121). *Τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*, die Arten der Aussage, bei ARISTOTELES (De interpr. 11, 21a, 29). Zur Aussage eignet sich

nach ARISTOTELES und der Scholastik nur das Allgemeine („*quod de pluribus natum est praedicari*", l. c. 7, 17a, 39). R. AVENARIUS gebraucht den Ausdruck „*Aussagen*" statt „*Urteile*"; er bezeichnet sie als die „*E-Werte*" und betrachtet sie als „*abhängig*" vom „*System C*" (Grosshirn), welches Verhältnis als das einer „*Function*" aufzufassen ist. Sie zerfallen in „*Elemente*" (Aussagen von Empfindungsqualitäten) und „*Charaktere*" (s. d.). Vgl. E-Werte.

Ausschlussverfahren ist der Beweis, welcher, nach LOTZE, „*sämtliche denkbaren Einzelfälle eines allgemeinen Falles aufzählt und von allen übrigen, ausser einem, beweist, dass sie unmöglich sind, so dass, falls überhaupt feststeht, dass irgend eine Art des allgemeinen Falles stattfinden muss, dann diese übriggebliebene notwendig gültig ist*" (Gr. d. Log. 3, § 74). Besonders J. ST. MILL und W. SCHUPPE (Log. S. 56) legen auf diese Methode (s. d.) Gewicht.

Aussenwelt ist das in Raum und Zeit Wahrgenommene und vom Ich (s. d.) Unterschiedene, der Complex von Dingen und ihren Eigenschaften, zu denen auch der Leib des Wahrnehmenden gehört.

Die naive (vor-philosophische) Ansicht bestimmt als die Aussenwelt das durch die Sinne Wahrgenommene und hält dieses auch unabhängig vom Erkennen für existirend. Die antike Philosophie in ihrer älteren Periode entfernt sich nur so weit von dieser Anschauung, als ein Teil des Wahrgenommenen, der Aussenwelt, als bloss subjectiv (s. d.) erkannt wird. Dadurch entsteht der Gegensatz des Seins und Scheins (s. d.). So ist von der Aussenwelt Schein: die Veränderung, Bewegung, Vielheit bei den Eleaten, das Beharren bei HERAKLIT, die Sinnesqualitäten Farbe, Ton, Geschmack, Geruch u. s. w. bei DEMOKRIT und PROTAGORAS. Nach PLATO kommt der Aussenwelt nur ein minderwertiges, veränderliches gegenüber dem ewigen Sein der Ideen (s. d.) zu. ARISTOTELES bewertet die Aussenwelt höher, schreibt ihr aber schliesslich doch nur insoweit Wirklichkeit (s. d.) zu, als sie das Allgemeine, die Form in sich hat. Die Stoiker betrachten als das Wirkliche der Aussenwelt das Pneuma (s. d.), die einheitliche Urkraft, die Epikureer wie DEMOKRIT die Atome (s. d.). Die Neuplatoniker sehen in der wahrnehmbaren Aussenwelt nur den Abglanz einer geistigen Welt (*κόσμος νοητός*), des Reiches der Ideenkräfte. Die Scholastiker zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Aussenwelt; wie sie uns ist (objective), so ist sie auch in Wirklichkeit (subjective, s. d.). DESCARTES stellt sich zunächst auf den Standpunkt des Zweifels (s. d.) an allem, was die Sinne darbieten, gewinnt aber dann die Überzeugung, dass alles, was wir von der Aussenwelt „*klar und deutlich*" erkennen, auch wirklich zu ihr gehöre, vor allem Ausdehnung und Bewegung, während Farben, Töne u. s. w. nur subjectiv (s. d.) sind. Diese Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten (s. d.) wird von LOCKE weiter ausgeführt. Sie führt auf der einen Seite zum Idealismus (s. d.) des BERKELEY, der die Aussenwelt in lauter Vorstellungen auflöst. Vor ihm schon COLLIER. Ihm ist die Aussenwelt „*not independent, not absolutely existent, not external, exist in dependance of mind, thought, or perception*", Clav. un. p. 3). „*An external world is — incapable of being an object of vision, of perception*" (l. c. p. 64, II, 2). KANT endlich lehrt, dass die Aussenwelt als solche nur eine Erscheinungswelt, nicht eine Welt an sich sei, aber dennoch, soweit in ihr die Gesetze des Anschauens und Denkens herrschen, objective Gültigkeit habe. Die übrigen Ansichten betreffend, s. Idealismus und Realismus. — Zu einem Probleme geworden ist die Frage: wie kommen wir

zur Erfassung einer Aussenwelt? Insoweit diese Frage mit der nach dem Entstehen des Erkennens überhaupt zusammenhängt, s. Empirismus, Rationalismus, Sensualismus, Object, Glauben, Wahrnehmung.

Nach AUGUSTINUS beruht die Gewissheit der Aussenwelt auf einem notwendigen Glauben (Confess. VI, 7). DESCARTES folgert die Existenz einer Aussenwelt aus der Bestimmtheit, mit der sie uns sich darstellt, und der „*veracitas Dei*", die uns nicht täuschen kann. „*Quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus; sed hoc a re illa quae sensus nostros afficit, plane pendet . . . . Clare videre nobis videmur, eius ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire: Dei autem naturae plane repugnare ut sit deceptor, iam ante est animadversum. Atque ideo hic omnino concludendum est, rem quandam extensam in longum, latum et profundum, omnesque illas proprietates, quas rei extensae convenire clare percipimus, habentem existere*" (Princ. phil. II, 1; Med. VI). Jedoch spricht er auch die Möglichkeit aus, die Vorstellung einer Aussenwelt könne aus einer unbewussten Wirksamkeit unseres eigenen Geistes entspringen, was später der Idealismus aufgenommen hat. Nach MALEBRANCHE erkennen wir die Aussenwelt nur mittelst der Ideen (s. d.) in Gott. LEIBNIZ begründet die Erkenntnis der Aussenwelt dadurch, dass 1) die Gegenstände, deren Vorstellungen wir haben, der Vorstellung der Substanz gleichen (ERDM. p. 452), 2) dass nichts ohne Grund geschieht (l. c. p. 727), 3) durch die Verbindung der Erscheinungen, vermöge deren sie zusammenstimmen (l. c. p. 740). LOCKE nennt die Erkenntnis der Aussenwelt eine „*wohlbegründete Überzeugung*", die nicht so sicher sei wie das anschauliche und begriffliche Wissen (Ess. IV, ch. 11, § 3). Im übrigen wird diese Überzeugung ähnlich wie bei DESCARTES aus der Bestimmtheit unseres Wahrnehmens abgeleitet. „*Man kann die Wahrnehmungen nicht von sich abhalten . . . . Deshalb muss entschieden eine äussere Ursache und das Wirken eines äusseren Gegenstandes bestehen*" (l. c. § 5). HUME weist zunächst die Ansicht, als ob die Überzeugung von der Existenz einer Aussenwelt auf der Unwillkürlichkeit der Wahrnehmung beruhe, zurück. Die Motive dazu bestehen vielmehr in der Constanz der Gegenstände und ihrem Zusammensein (constancy and coherence). „*Ich sehe mich so in natürlicher Weise dazu getrieben, die Welt als etwas Reales und Dauerndes zu betrachten, als etwas, das im Dasein beharrt, auch wenn es für meine Wahrnehmung nicht mehr besteht*" (Treat. IV, sct. 2, S. 259—262). Dies ist aber nicht Sache der Sinne allein. „*Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat. Zu diesem Zweck genügt aber die einfache Annahme der dauernden Existenz der Gegenstände; sie giebt uns die Vorstellung einer viel grösseren Gesetzmässigkeit in den Gegenständen, als diese sie zeigen, wenn wir nicht weiter blicken, als unsere Sinne reichen*" (l. c. S. 264—265). Den „*Glauben*" an die Aussenwelt lehren in verschiedener Weise auch die Vertreter der schottischen Schule (s. d.) und JACOBI. Nach CHR. WOLF erfassen wir die Aussenwelt durch Unterscheidung des eigenen Ichs von dem, was nicht Ich ist. Wir setzen die Dinge ausser uns, „*indem wir erkennen, dass sie von uns unterschieden sind*" (Vern. Ged. I, § 45). Wir halten unter den Körpern einen für unsern Leib, „*weil sich die Gedanken von den übrigen nach*

ihm richten, und er uns allezeit gegenwärtig bleibet, wenn sich alle übrigen ändern" (l. c. § 218). Weil aber „*die Seele eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen, so müssen auch diese Vorstellungen eine Ähnlichkeit mit denen Dingen haben, die in der Welt sind*" (l. c. § 768). Nach PLOUCQUET drängt sich uns die Aussenwelt auf; es giebt in Gott einen zureichenden Grund für die Existenz anderer Wesen ausser mir (Princip. p. 92 ff.). KANT setzt die Existenz von Gegenständen ausser uns voraus (Krit. d. r. Vern. S. 48). Vermittelst des „*äusseren Sinnes*" „*stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor*" (l. c. S. 50). Freilich sind Raum und Zeit, in denen sich die Aussenwelt darstellt, nur unsere Anschaungsformen (s. d.), die Aussenwelt nur Erscheinung, aber nicht Schein. „*So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit . . . . in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege*" (l. c. S. 73). Die volle Erkenntnis der Aussenwelt geschieht aber nicht ohne die ursprünglichen Denkformen oder Kategorien (s. d.). Nach BOUTERWEK (Apod. II, 60 ff.) werden wir uns der Aussenwelt bewusst durch den Widerstand, den sie uns entgegensetzt; ähnlich lehrt MAINE DE BIRAN: „*Ce que le moi perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui*" (III, 5). Nach J. H. FICHTE ist die Aussenwelt ein Product des Ich (s. d.). „*Der Grund, warum ich etwas ausser mir annehme, liegt nicht ausser mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner Person*" (Bestimm. d. Mensch. S. 21). Das Ich „*setzt*" sich selbst in sich ein „*Nicht-Ich*" gegenüber (Gr. d. Wiss. S. 28). Der „*Anstoss*" zur Production einer Aussenwelt ist ein „*Sollen*"; sie muss erfolgen, damit das Ich etwas hat, woran es sich (sittlich) bethätigen kann; die Welt ist „*das versinnlichte Material unserer Pflicht*" (Phil. Journal VIII, 1, 1798, S. 8, 14). Auch SCHELLING leitet die Aussenwelt als solche aus einem „*Produciren*" des Ich ab. „*Indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixirt, jene als Ding, diese als Ich an sich*" (Syst. d. transc. Id. S. 153). Die Welt ist unabhängig von mir, „*obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist*" (l. c. S. 362). „*Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Aussenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche Thätigkeit in mir erst am Objecte zum Denken, zum selbstbewussten Vorstellen*" (Naturph. S. 305). Nach SCHOPENHAUER (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 22 u. 5.) und HELMHOLTZ (D. Thats. d. Wahrn. 27) erfassen wir die Aussenwelt durch einen Schluss von der Empfindung auf ihre Ursache. Der Verstand nimmt „*die ebenfalls im Intellect, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äusseren Sinnes, den Raum, zu Hülfe, um jene Ursache ausserhalb des Organismus zu verlegen; denn dadurch erst entsteht ihm das Ausserhalb*" (SCHOP., Vierf. Wurz., C. 4, § 21). FECHNER weist auf den Glauben an die Aussenwelt hin. „*Aus dem Bewusstsein kann man nicht heraus, kann auch nicht beim eigenen stehen bleiben. Der praktische Gesichtspunkt nötigt den Menschen, an eine Aussenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten*" (Üb. d. Seelenfr. S. 200). A. BAIN betrachtet (ähnlich wie JAMES MILL) die Widerstandsempfindung als Grundlage der Er-

kenntnis der Aussenwelt (Sens. and Int.[4] p. 376); ähnlich lehrt H. SPENCER (Psychol. II, § 450 ff.). Die Erfassung der Aussenwelt beruht nach UEBERWEG auf der Verbindung der äusseren Wahrnehmung mit der inneren (Log. S. 78). CZOLBE betont: *„Nicht KANTS vor aller Erfahrung bestehendes angeborenes Causalverhältnis veranlasst uns hiernach, dass wir unseren subjectiven Wahrnehmungen als eine ihrer Ursachen eine objective Körperwelt supponiren, sondern unmittelbar sinnlich wahrgenommene und als Analoga benutzte mechanische Causalverhältnisse"* (D. Grenz. u. d. Urspr. uns. Erk. S. 76). CHR. SIGWART meint: *„Es kann zu den sichersten Ergebnissen der Analyse unserer Erkenntnis gerechnet werden, dass jede Annahme einer ausser uns existirenden Welt eine durch das Denken vermittelte, aus den subjectiven Thatsachen der Empfindung durch unbewusste Denkprocesse erst irgendwie abgeleitete ist"* (Log. I[2], S. 7). Die Aussenwelt ist nach WUNDT *„die ganze Summe der Erfahrungsinhalte, die in der unmittelbaren Wahrnehmung als ein von dem fühlenden und wollenden Ich Verschiedenes gegeben sind"* (Log. I[2], S. 424). Nach A. RIEHL ist die Wahrnehmung der Aussenwelt ein sociales, auf der Gemeinschaft der Erkennenden beruhendes Phänomen (Kritic. II, 2, 151). *„Zugleich mit dem Gefühle unseres Strebens erlangen wir die Empfindung der Grenzen, welche diesem Streben nicht durch Selbstbeschränkung, von aussen her gesetzt werden"* (l. c. S. 155). (Ähnlich C. GÖRING, Syst. d. krit. Ph. I, 51.) C. STUMPF betont die Unmittelbarkeit des Aussenwelts-Bewusstseins. *„Wir schauen ihn (den Inhalt der Gesichtsempfindung) nicht zuerst in uns an und verschaffen ihm dann einen Platz in der Aussenwelt, sondern wir schauen ihn sogleich mit aller Ruhe und Passivität als draussen befindlich an"* (Entsteh. d. Raumvorst. S. 190). — SCHUPPE bestreitet, dass wir unsere Empfindungen auf eine Aussenwelt *„projiciren"* (Log. S. 15). Die Aussenwelt baut sich aus Empfindungsinhalten auf, ist *„im Ich"* oder vielmehr das Ich ist *„erweitert worden"*. *„Genauer besehen, besagt die Bezeichnung der Welt als Bewusstseinsinhalt, wodurch sie zu einem Bestandteil des Ich gemacht wird . . . . . nichts anderes, als die absolute Zusammengehörigkeit beider, in welcher sich freilich gewichtige Unterschiede zeigen"* (l. c. S. 24). Auch E. MACH betrachtet die Aussenwelt als die Summe der Wahrnehmungsinhalte oder Empfindungen (s. d.). AVENARIUS verwirft die auf einer *„Introjection"* (s. d.) beruhende Unterscheidung von Aussen- und Innenwelt und bezeichnet erstere, die einfach *„vorgefunden"* wird, als das Gegenglied der *„Principalcoordination"* (s. d.), als *„Umgebung"*. — Das Meiste des auf den Begriff der Aussenwelt Bezüglichen ist unter dem Terminus Object zusammengefasst.

Ausser uns heisst erkenntnistheoretisch so viel wie unterschieden, unabhängig von uns. So sagt CHR. WOLF: *„Ausser sich stellt sich die Seele die Sachen, daran sie gedenket, vor, weil sie dieselben als von sich unterschieden erkennt"* (Vern. Ged. I, § 740). *„Si quid percipimus tanquam a nobis diversum, aut, si mavis, ubi nobis alicuius conscii sumus tanquam a nobis diversi, illud extra nos repraesentamus"* (Ont. § 544). SCHOPENHAUER: *„Ausser uns sind die Dinge nur, sofern wir sie vorstellen"* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2). Ausser uns heisst *„nicht bloss extra, sondern praeter nos"* (RIEHL, Krit. II, 2, 157).

Äusseres und Inneres bedingen sich wechselseitig. Das Äussere ist zunächst das, was ich sehen und tasten kann, das Innere dagegen das meiner

Wahrnehmung nicht unmittelbar Zugängliche. Im engeren philosophischen Sinne gehört zum Äusseren alles sinnlich Wahrnehmbare, zum Inneren der Inhalt des unmittelbaren Erlebens (Gefühle, Willensantriebe). „*Äusseres*" (externum) wird nach GOCLEN. gebraucht *1) „pro eo, quod extra essentiam rei est", 2) „quod est in eodem subiecto vel loco*" (Lex. phil. p. 291). BERKELEY nennt die durch die Sinne percipirten Dinge äussere (external) „*mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie percipirenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden*" (Princ. XC). Nach CHR. WOLF setzen wir die Dinge „*ausser uns*", „*indem wir erkennen, dass sie von uns unterschieden sind*", „*aussereinander*", „*indem wir erkennen, dass sie voneinander unterschieden sind*" (Vern. Ged. I, § 45). REINHOLD erklärt „*von aussen*" durch „*etwas vom blossen Vorstellungsvermögen Verschiedenes*", „*von innen*" durch „*eigene Spontaneïtät*" (Vers. e. neuen Theor. II, 365). „*Ausser mir*" ist nach S. MAIMON nur „*etwas, in dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneïtät bewusst sind*" (Vers. üb. d. Transcendentalphil. S. 203). HEGEL: „*Das Innere ist der Grund, wie er als die blosse Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-anderes als Äusseres gegenübersteht*" (Encykl. § 138). — Das Äussere wird oft als das einem Gegenstande Unwesentliche dem Innern als dessen Wesen oder wahrer Eigentümlichkeit gegenübergestellt. Als Äusseres „*betrachte ich einen Gegenstand als Teil in einer Verbindung mit andern*", als Inneres aber „*als das Ganze, in welchem die Bestimmungen vereinigt sind*" (FRIES, Syst. d. Log., S. 100).

Ausstrahlung, s. Emanation, Monade.

Autarkie (*αὐτάρκεια*): Selbstgenügsamkeit, nämlich der Tugend für den Weisen, nach der Ansicht der Cyniker (*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*, DIOG. L. VI, 1, 11) und Stoiker. *Αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, κατάφησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος* (DIOG. L. VII, 1, 65). PANAETIUS und POSIDONIUS dagegen fordern als Bedingungen zur Glückseligkeit noch Gesundheit (*ὑγίεια*), Reichtum (*χορηγία*) und Macht (*ἰσχύς*, l. c. 65).

Automat (*αὐτόματον*, das sich selbst Bewegende, Geistige) nennen SPINOZA (De em. int. S. 49) und LEIBNIZ die Seele (s. d.). Automatische Erregungen sind solche (Muskelbewegungen u. s. w.), „*welche den Nervencentren nicht von aussen mitgeteilt sind, sondern in ihnen selbst entspringen*" (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. I³, 190). „*Alle Bewegungen, die einem bestimmten Sinneseindruck eindeutig zugeordnet werden, haben die Tendenz infolge der Einübung automatisch zu werden*" (l. c. II³, 319).

Autonomie: Selbst-Gesetzgebung, bei KANT die eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft. Es fragt sich nämlich, „*ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne*" (Krit. d. prakt. Vern., Einl.). So wie unsere Erkenntnis durch apriorische (s. d.) Bedingungen geleitet wird, so muss auch unser sittliches Handeln vom sittlichen Willen selbst abhängen, von dessen moralischem Gesetz. „*Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der*

Freiheit" (l. c. I, § 8). Autonomie des Willens ist aber „*die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien*" (Grundl. z. Met. d. Sitt. S. 67). Den Gegensatz zur Autonomie bildet die Heteronomie des Willens, welche entsteht, „*wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll*" (l. c. S. 67—68).

Autopsie: Selbstbeobachtung, eigenes Betrachten der Dinge.

Autosuggestion, s. Suggestion.

Averroïsmus heisst die im 15. Jahrhundert in Padua aufkommende Richtung der Peripatetiker (s. d.), welche im Anschluss an AVERROËS den „*thätigen Intellect*" (s. d.) mit dem göttlichen Geiste identificirt und die Sterblichkeit der Seele behauptet (ALEXANDER ACHILLINI, AUGUSTINUS NIPHUS, JAKOB ZABARELLA, ANDREAS CAESALPINUS u. a.). MARSILIUS FICINUS sagt (nach UEBERWEG, Grundr. III, 15): „*Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse*" (vgl. STÖCKL III, 203).

Aversion (Abneigung) ist nach SPINOZA „*tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae*" (Eth. III, def. aff. IX).

Ävum „*est mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent*" (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 23). Vgl. Ewigkeit, Äon.

Axiom (*ἀξίωμα*, dignitas), eig. das Wertgehaltene, heisst bei ARISTOTELES jeder einem Beweise zu Grunde liegende, eines solchen nicht bedürftige Satz (Met. IV, 3, 1005a, 20; Phys. VIII, 8, 252 a, 24). Axiom bedeutet auch einen praktischen Grundsatz (Eth. N. IV, 7, 1123 b, 21 u. ö.). Die Stoiker definiren *ἀξίωμα* (Urteil, s. d.) als „*ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ*" (DIOG. L. VII, 1, 48). Nach BOËTHIUS ist Axiom (dignitas) eine „*propositio per se nota, quam quisque probat auditam*" (Liber de Hebdomatibus; ALBERTUS MAGN., Sum. th. I, qu. 17). THOMAS VON AQUINO nennt die Axiome „*Samen des Wissens*" („*praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum*", Quaest. disp. de ver. 11, 1). Die Axiome gelten den Scholastikern als „*ewige Wahrheiten*" (s. d.). So auch noch bei DESCARTES. „*Cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tamquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt, impossibile est idem simul esse et non esse: quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*" (Princ. phil. I, 49, p. 13). BACON versteht unter den Axiomen allgemeine Grundsätze; er tadelt das Streben zu solchen möglichst schnell zu gelangen. „*Duae viae sunt, atque esse possunt,*

ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate, iudicat et invenit axiomata media: atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata" (N. Org. I, 19). SPINOZA lässt in seiner „*Ethik*" auf die definitiones jedes Teils eine Anzahl axiomata folgen. LOCKE bestreitet, es gebe ursprüngliche, angeborene Axiome (Ess. I, C. 2, § 8; C. 4, § 1, § 19). Es gehören zu den Axiomen alle aus unmittelbarer Erfahrung entspringenden Sätze, z. B. der Satz der Identität und des Widerspruchs; sie beruhen auf der unterscheidend-vergleichenden Thätigkeit der Seele, ihre Klarheit auf „*ihrem realen Gebrauche und der Festigkeit, die sie in der Seele erlangt haben*" (l. c. IV, C. 7, § 1 ff.). Ähnlich lehrt HUME. „*Sätze dieser Klasse können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein*" (Inqu. IV, 1). LEIBNIZ betrachtet die mathematischen, logischen, moralischen und religiösen Axiome als angeboren (s. d.). „*In diesem Sinne muss man sagen, dass die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie angeboren und auf eine potentielle Weise in uns sind, dergestalt, dass man sie, wenn man aufmerksam das im Geiste schon Vorhandene betrachtet und ordnet, darin auffinden kann, ohne sich irgend einer durch die Erfahrung oder Überlieferung von einem andern erlernten Wahrheit zu bedienen*" (N. Ess. I, ch. 1, § 5). CHR. WOLF definirt Axiom als „*propositio theoretica indemonstrabilis*" (Log. § 267). Nach der Ansicht der schottischen Schule (s. d.) giebt es eine Anzahl „*selbstgewisser*" (self-evident) Grundsätze (s. d.), Regeln des sensus communis, deren Gegensätze absurd sind (REID, Inqu. C. 2, sct. 6). KANT leitet die Axiome der Mathematik und Naturwissenschaft aus der Gesetzmässigkeit des Erkennens ab. „*Dass überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben*" (Krit. d. rein. Vern. S. 156). Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Axiome gründet sich auf die Apriorität (s. d.) der Raum- und Zeitanschauung (l. c. S. 52). Denn „*die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*" (l. c. S. 54). Auf der Zeit-Anschauung beruhen die arithmetischen Axiome. „*Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muss es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben*" (l. c. S. 58; Prol. § 10 ff.). Axiome der Anschauung nennt KANT die Grundsätze, „*worauf sich dieser (der Mathematik) ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet*". Sie werden zusammengefasst in dem Satze: „*Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen*" (Krit. d. r. V. S. 159). — Nach BECK beruht die Notwendigkeit der mathematischen Axiome auf den Eigenschaften von Raum und Zeit, sich in der Construction, d. h. durch die Zurückführung der Sätze auf die ursprünglichen Verknüpfungen der Anschauungen, darstellen zu lassen (Erl. Anz. III, S. 188). Nach S. MAIMON sind die Axiome der Mathematik nicht a priori, da sie der Erkenntnis des Gegenstandes nicht vorhergehen (Vers.

üb. d. Tr. S. 169); ihre Notwendigkeit ist keine absolute, objective, sondern eine bloss subjective (l. c. S. 173). JACOBI erklärt diese Notwendigkeit aus dem Vorkommen der Anschauungsformen in jeder Erfahrung (WW. II, S. 213—214), BARDILI aus dem Vorhandensein des Denkens in ihnen (Gr. d. erst. Log. S. 82 ff.). FICHTE, SCHELLING und HEGEL erblicken, jeder in seiner Weise, in den Axiomen ursprüngliche Erzeugnisse des anschauend-denkenden Bewusstseins. Die Notwendigkeit der Axiome beruht nach FRIES auf der dauernden Thätigkeit der Vernunft (Neue Krit. II, S. 43). Sie werden demonstrirt dadurch, *„dass wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird“* (Syst. d. Log. S. 411). SCHOPENHAUERS Ansicht betreffs der Axiome ist diejenige KANTS; er betont, dass die Wahrheit der Axiome der Mathematik nur mittelst der Anschauung einleuchte (Vierf. Wurz. C. 6, § 39). Nach TRENDELENBURG sind die Axiome der Mathematik und Physik Producte der Denkbewegung und dem Geiste als seine eigene That verständlich (Log. Unt. I[2], S. 292). Den Axiomen kommt nach LOTZE Evidenz, Anschaulichkeit zu, die sie jedes Beweises enthebt (Log. S. 580). HELMHOLTZ spricht den Axiomen Apriorität ab; sie sind Producte *„unbewusster, aus der Summe von Erfahrungen als Obersätzen entspringender Schlüsse“* (Thats. d. Wahrn. S. 28). Notwendigkeit und Allgemeinheit sind nach O. LIEBMANN Merkmale der Axiome (Z. Anal. d. Wirkl. S. 236). UEBERWEG betont den empirischen Ursprung der mathematischen Axiome (Syst. d. Log. [4], S. 89 ff.). E. v. HARTMANN versteht unter der Apriorität der Axiome der Mathematik die Thatsache, dass in ihnen schon allgemeine logische Formen enthalten sind (Krit. Grundl. S. 168). Ihre Notwendigkeit beruht darauf, dass sie nur für die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials gelten, das sich jeder stets in derselben Weise reproduciren kann (l. c. S. 167). Nach E. LAAS ist die Uniformität der Anschauungsformen, die sich in den Axiomen bekundet, nichts als dies, dass wir keinen Grund haben, *„von den Formen der Anschauung jemals andere Gesetze zu erwarten, als diejenigen, die wir beständig an ihnen constatiren“* (Id. u. pos. Erk. S. 447). J. ST. MILL betrachtet die Axiome als experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung, die durch Induction (s. d.) gewonnen werden unter der Voraussetzung der Gleichmässigkeit des Naturgeschehens (Log. I, 277 ff.). Die Notwendigkeit der Axiome erklärt dagegen A. RIEHL daraus, dass sich an der Anschauungsform die synthetische Gesetzmässigkeit des Bewusstseins und seiner Identität (s. d.) am unmittelbarsten bethätigt (D. ph. Krit. II, 1, S. 100). Dasselbe lehrt WUNDT (Log. I, 387). Den mathematischen Axiomen kommt subjective und objective Gewissheit zu (l. c. S. 388). Die Axiome der Zeit stammen aus der innern Erfahrung (l. c. S. 429). Die Axiome beruhen auf ursprünglichen Inductionen (Log. II, 100). CHR. SIGWART bestimmt die Axiome als *„Sätze, deren Wahrheit und Gewissheit unmittelbar einleuchtend, deren Gegenteil zu denken darum unmöglich ist“* (Log. I[2], 412). SCHUPPE sieht in der Anschaulichkeit der mathematischen Axiome den Grund ihrer Evidenz (Log. S. 89). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN beruht die Evidenz der Axiome auf der *„Undenkbarkeit des Gegenteils“* (Gr. e. Erk. S. 310).

Axiome, empiriokritische, sind nach R. AVENARIUS folgende zwei Sätze, die er seinem Systeme voranschickt: 1) *„Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen,*

andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nichtkritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme“ (Axiom der Erkenntnis inhalte). — 2) „*Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nicht wissenschaftliche, alle speciellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher*“ (Axiom der Erkenntnisformen) (Krit. d. rein. Erf. I, Vorr. VII).

Axiome, logische, s. Denkgesetze.

Axiome, mathematische. Ihre Bedeutung liegt nach WUNDT darin, „*dass Zeit und Raum einerseits ihrem Begriff nach unabhängig von jeder speciellen Erfahrung bestimmt werden können, anderseits aber als constante Bestandteile in jede einzelne Erfahrung eingehen. Jene Axiome gelten daher a priori, sie besitzen aber zugleich die Bedeutung allgemeinster Erfahrungsgesetze, insofern es keine Erfahrung giebt, die ihnen widerstreiten könnte*“ (Log. I, 517). Die mathematischen Axiome sind „*Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Fundamentalbegriffe*“ (l. c. S. 519). Vgl. Axiom.

Axiome, mechanische, NEWTONS (Nat. phil. princ. math.) sind: das Gesetz der Trägheit (vis inertiae), das Gesetz der Proportion der Bewegung zur Kraft und das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. WUNDT stellt sechs physikalische Axiome auf, deren erstes lautet: „*alle Kräfte in der Natur sind bewegende Kräfte und wirken zwischen räumlich getrennten Teilen der Materie*“; das zweite: „*alle Kräfte in der Natur sind Centralkräfte*“; das dritte: „*die Summe aller potentiellen und actuellen Kräftewirkungen bleibt constant*“ (Log. I, 557 ff.).

Aziluth (von azel, absondern) heisst nach der Kabbâla die obere, urbildliche Welt, in welcher Gott alle Dinge vor ihrer zeitlichen Entstehung vor sich hat (FRANCK, La cab., p. 197).

B.

Bamalip ist der erste Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (i).

Barbara ist der erste Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung gleichfalls.

Baroco ist der vierte Modus der zweiten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders verneinend (o).

Bedingen ist nach SCHELLING „*die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird*“, bedingt „*das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, dass nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann*“ (Vom Ich S. 11).

Bedingung (conditio) ist dasjenige, ohne welches etwas anderes nicht geschehen kann, sei das Geschehen nun ein geistiges (Denkact) oder körperliches (logische und reale Beding.). „*Conditio est qualitas ea, qua aliquid condi, id est, fieri aptum est*“ (GOCLEN., Lex. phil., p. 435). Raum und Zeit

sind nach Kant u. a. Bedingungen aller Erfahrung („*subiectiva conditio*“, De mund. sens. sct. III, § 14). Bedingung ist nach Hegel „*das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht*“ (Log. II, 107). J. St. Mill nennt Bedingung eines Phänomens „*das Ganze der Umstände*“, unter denen es statthat (Log. I, 388). Nach Chr. Sigwart ist sie „*etwas, was die Wirksamkeit des hervorbringenden Grundes möglich macht*“ (Log. II², S. 157). Die Summe der Bedingungen ist die Ursache (s. d.); so auch Schuppe (Log. S. 73). Dagegen Wundt (s. Causalität). Die Dinge sind die constanten Bedingungen, unter welchen das Wirken stattfindet. „*Wenn ich einen Stein zur Erde fallen lasse, so kann ich demgemäss die Erde oder die Schwerkraft derselben nicht die Ursache des Falles nennen. Die Erde ist stets vorhanden gewesen, und doch ist der Stein nicht gefallen. Sie ist nur eine permanente Bedingung, unter der Körper überhaupt fallen können*“ (Log. I, 542).

Bedürfnis (*ἐπιτήδευμα*, Aristot., Eth. N. X, 10, 180a, 16) ist das Verlangen eines als mangelnd bewussten Zustandes und dessen, was ihn hervorzurufen vermag, wie auch dieses selbst (Bedürfnis im activen und passiven Sinne). Epikur unterscheidet drei Arten von Bedürfnissen: natürliche (*φύσει*), welche unabweisbar sind, conventionale (*νόμῳ*) und natürlich-berechtigte, aber nicht unerlässliche. Nach Kant ist Bedürfnis das Verhältnis eines lebenden Menschen zu dem nötigen Gebrauche gewisser Mittel in Ansehung eines Zweckes. Bouterwek bestimmt das „*ursprüngliche Bedürfnis*“ als „*die praktische Anerkennung des Subjects von den Objecten*“ (Apod. II, S. 87). Hermann definirt (nach O. Kraus, Das Bedürfn., S. 8): „*Das Gefühl eines Mangels, mit dem Streben ihn zu beseitigen, heisst ein Bedürfnis.*“ Ein Bedürfnis hat man, nach Meinong, „*nach demjenigen, was mir abgeht, wenn es nicht vorhanden ist*“ (Werttheor. S. 7). Nach A. Döring (Güterlehre, 1888) ist Bedürfnis („*Erfordernis*“) die Erfüllung der Erhaltungsbedingungen des Organismus, subjectiv das Bewusstsein dessen. Er unterscheidet körperliche und seelische Bedürfnisse, welche in materiale und formale (Functionsbedürfnisse) zerfallen. — Das Bedürfnis nach Mitteilung ist ein wichtiger Factor der Entstehung der Sprache (s. d.).

Bedürfnislosigkeit ist nach Sokrates göttlich, wenig zu bedürfen gottähnlich (Xenoph., Memor. I, 6, 10). Diese Anschauung machen sich die Cyniker (s. d.), besonders Diogenes, zum Princip, wie denn Antisthenes die Bedürfnislosigkeit eine Tugend nennt (Xenoph., Symp. 4, 34ff.). In milderer Form legen auch die Stoiker auf Bedürfnislosigkeit Wert. Vgl. Adiaphora.

Begehren ist das Streben nach einem lustbetonten Vorstellungsinhalt. Plato bezeichnet einen besonderen Seelenteil als *ἐπιθυμητικόν*. Nach Aristot. ist das Begehren ein Streben nach Lust (*τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη*, De an. II, 3, 414 b, 66). Im Unterschiede vom Wollen geht es *ἐν τῷ ἀλόγῳ* vor sich (l. c. III, 9, 432 b, 6). Die Seele wird durch das Begehrte (*ὀρεκτόν, πρακτὸν ἀγαθόν*) gleichsam bewegt (l. c. III, 11, 433 a, 27). Die Stoiker nennen das Begehren eine *ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ* (Stob., Ecl. II, 6, 172). Die Scholastiker stellen die „*vis appetitiva*“ dem Erkenntnisvermögen gegenüber. Thomas bezeichnet das Beg. als „*appetitus sensitivus*“, welcher in sich hat die „*concupiscibilitas*“ und „*irascibilitas*“ (De pot. an. C. 5; Sum. th. I, qu. 81, 2). Suarez bestimmt das Beg. als „*appetitus elicitus*“ (De anim. V, 1, 2); Hobbes

als *„primus conatus“*, der auf Angenehmes sich richtet (De corp. C. 35, 13). SPINOZA bestimmt das Begehren als *„appetitus cum eiusdem conscientia“* (Eth. III, prop. IX, schol.), LEIBNIZ als *„tendance d'une perception à l'autre“* (ERDM. p. 714 a), CONDILLAC als die auf ein Bedürfnis gerichtete Seelenthätigkeit (Trait. d. sens. I, 3, 1). Bei CHR. WOLF tritt das *„Begehrungsvermögen“* neben das Erkenntnisvermögen (*„appetitus in genere est inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni in eodem percepti“*) (Ps. emp. § 579), welche Einteilung auch KANT aufnimmt (Krit. d. prakt. Vern. S. 67 u. ö.). PLATNER definirt Begehren als *„innere Veränderung der Seele, welche auf vorherrschende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt“* (N. Anthr. § 1124). Das Begehrungsvermögen ist nach CHR. E. SCHMID *„ein Vermögen, welches Vorstellungen realisiret, d. h. macht oder zu machen strebt, dass dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist“* (Emp. Ps. S. 335). Das Begehren selbst ist *„die Art der Thätigkeit, welche den Stoff so oder anders bestimmt, oder sich auf denselben bezieht“* (l. c. S. 337). Nach BROWN ist das Begehren eine *„prospective emotion“* (Lectur. III, p. 314). J. G. FICHTE bestimmt das Begehren als *„ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen“* (Syst. d Sittenl. S. 160). *„Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt in einem Begriffe vereinigt und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heisst Begehrungsvermögen“* (l. c. S. 160). Nach BENEKE ist das Begehren *„abgeleiteter Natur, tritt erst als Reproductionsform in die Ausbildung der Seele ein“* (Pragm. Ps. I, 50f; Lehrb. § 167). GEORGE sieht im Begehren ein *„Wahrmachen“* des Erkannten (Lehrb. S. 548). Nach HERBART ist das Begehren *„das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet“* (Psych. a. Wiss. II, § 104). WAITZ definirt Begehrung als *„dasjenige Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als angenehm Vorgestelltes zugleich als nicht sinnlich gegenwärtig vorzustellen uns genötigt finden“* (Lehrb. d. Psych. S. 420). VOLKMANN bestimmt die *„Begehrung“* als *„das Bewusstwerden des Anstrebens des Vorstellens und Geltendmachung seiner Vorstellung“* (Lehrb. II, 405). Ähnlich DROBISCH (Emp. Ps. § 143). Das Begehren ist nach STRÜMPELL *„jene Seelenthätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewusstsein, im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält“* (Gr. d. Ps. S. 94). Nach H. SPENCER sind Begehrungen *„ideelle Gefühle, welche auftreten, wenn die reellen Gefühle, denen sie entsprechen, längere Zeit nicht erfahren worden sind“* (Psych. I, § 51). LIPPS bezeichnet das Begehren als das *„qualitative Empfindungsstreben“* (Gr. d. Seelenl. S. 600). Nach WUNDT ist das Begehren die eine Richtung des Triebes, dessen andere das Widerstreben ist. *„Begehren und Widerstreben bilden die Grundlage aller Willenshandlungen“* (Grdz. d. phys. Ps. II³, 411). HÖFFDING definirt Begehren als *„einen von deutlichen Vorstellungen beherrschten Trieb“* (Psych. S. 325), JODL als einen *„seines Zieles bewussten“* Trieb (Lehrb. d. Ps. S. 426). Vgl. Streben.

Begharden, s. Mystik.

Begierde (*ἐπιθυμία*, cupiditas, libido) ist das Streben nach Erlangung und Festhaltung eines lustbetonten Zustandes; der Gegensatz ist Abscheu (aversio), als Streben eine Unlust zu entfernen und fernzuhalten. Nach CICERO ist libido die *„opinio venturi boni“* (Tusc. disp. IV, 9). Die Scholastiker bestimmen *„cupiditas“* als *„passio, quae tendit in bonum“*, *„aversio“* als *„fuga

mali". ALBERTUS MAGNUS bestimmt: „*Cupiditas dicitur tribus modis: 1) Pronitas ad peccandum. 2) Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3) Amor illicitus cuiuscumque rei temporalis*" (Sum. th. II, qu. 133, 1). DESCARTES' Definition der Begierde lautet: „*Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes*" (Pass. an. II, 86). Arten der Begierde giebt es so viele als Gegenstände (objecta) derselben (l. c. 88). SPINOZA: „*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*" (Eth. III, aff. def. I). Die sinnliche Begierde entsteht nach CHR. WOLF „*aus der undeutlichen Vorstellung des Guten*"; sie ist die „*Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben*" (Vern. Gedank. I, § 434). „*Cupiditas est praegustus voluptatis, vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse mallemus*" (Psych. emp. § 805). KANT bestimmt die Begierde als „*die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben*" (Anthrop. § 71). Nach CHR. E. SCHMID kommt in jeder Begierde „*etwas Angeborenes, d. h. im Begehrungsvermögen selbst Gegründetes, und etwas durch Einwirkung Hervorgebrachtes vor*" (Emp. Ps. S. 339). Nach HERBART ist die Begierde „*eine Vorstellung, die wider eine Hemmung aufstrebt*" (Psych. a. Wiss. II, § 150), nach HEGEL „*das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit*", „*der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äusseren Objects hat und subjectiv sein soll*" (Encykl. § 426).

Begreifen (comprehendere) heisst den Begriff einer Sache gegenwärtig haben, dann so viel wie verstehen (s. d.). Die Stoiker fassen Begreifen im Sinne des Ergreifens der Vorstellung durch das Bewusstsein, als κατάληψις (s. d.). „*Cum acceptum iam et adprobatum esset, comprehensionem appellabat (Zeno), similem iis rebus, quae manu prenderentur*" (Acad. I, 41). ALBERTUS MAGNUS versteht unter „*comprehensio*" den „*contactus intellectus super terminos rei*" (Sum. th. I, qu. 13, 1). Nach LAMBERT heisst eine Sache begreifen „*sich selbige vorstellen können, und zwar so, dass man die Sache für das ansieht, was sie ist*" (Nov. Org. I, § 1). Nach KANT ist Begreifen (comprehendere) „*in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unsrer Absicht hinreichend ist*" (Log. S. 97). Nach KIESEWETTER heisst Begreifen „*etwas aus Principien hinreichend einsehen*" (Gr. d. Log. ad § 195, S. 246). FRIES nennt Begreifen „*die Vollständigkeit der Einsicht*" (Syst. d. Log. S. 362). Das Begreifen eines Gegenstandes besteht nach HEGEL „*in nichts anderem, als dass das Ich sich denselben zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbare Bestimmtheit ist . . . ., bringt*" (Log. III, 16). Nach E. ERDMANN ist Begreifen so viel wie „*als notwendig erkennen*" (Gr. d. Psych. § 2). Nach H. SPENCER ist Begreifen „*Gleichsetzung eines Falles mit den andern*" (First Princ. p. 70); nach RIEHL „*die Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen*" (Phil. Krit. I, 380). Der Zweck des Begreifens ist nach WUNDT erreicht, „*wenn alle bekannten Thatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind*" (Syst. d. Ph. 182). RIEHL erklärt Begreifen auch als „*aus Gründen erkennen*" (Ph. Krit. II, 2, S. 237). Das Begr. wird nach AVENARIUS erzielt „*durch Subsumtion einer Einzelvorstellung unter inhaltlich bekannte Begriffe*", was eine „*Kraftersparnis*" des Denkens bedeutet (Ph. a. Denk. S. 43).

Begrenzte, das (*πεπερασμένον*), gilt den Pythagoreern und den meisten antiken Philosophen als das Vollkommenere dem Unbegrenzten (s. d.) gegenüber.

Begriff (*λόγος, ἔννοια, „conceptus, terminus, notio“*) ist die Verknüpfung bestimmter Teile eines Vorstellungsinhaltes zu einem einheitlichen Ganzen. Neben der Frage nach der Entstehung des Begriffes geht die nach seiner Bedeutung für die Erkenntnis einher.

Bereits in der vorsokratischen Philosophie kommt die Überzeugung auf, dass die Wahrheit nur durch das Denken, das begriffliche Erkennen (s. d.) erreicht werden könne (HERAKLIT, ELEATEN, DEMOKRIT). Aber erst SOKRATES macht es sich zum klar bewussten Verfahren, das Was der Dinge (*τί ἕκαστον εἴη*) dadurch zu bestimmen, dass er auf dem Wege der Induction (s. d.), in der Unterredung mit anderen jedes Vorgestellte zum Begriffe, d. h. zur Erkenntnis des Allgemeinen, erhebt. Den Inhalt des Begriffes bildet das Bleibende, Seiende, das Wesen einer Gruppe von Dingen: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, sagt ANTISTHENES (DIOG. L. VI, 3), der Sokratiker. PLATO wertet den Begriff so sehr, dass er nur seinen und nicht der Wahrnehmung Inhalt für das wahrhaft Seiende (die Idee, s. d.) hält. Nur das begrifflich Fassbare ist Gegenstand des Wissens (*ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι*, Theaet. 201 D). Das Einfache, Ursprüngliche fügt sich nicht dem Begriffe (*ἀδύνατον ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ*, l. c. 202 B). Dass der Begriff (*λόγος*) auf das Wesen gehe, betont auch ARISTOTELES (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, De part. an. IV, 5). Der *λόγος* hat zum Inhalte das *τὸ τί ἦν εἶναι* (das was war — sein), das Wesen, (*„Gewesene“*) des Dinges (De an. II, 1, 412b, 16), seine innere Form (*εἶδος*, l. c. 414a, 9; I, 1, 403b, 2). Den meisten Tieren kommt wohl Vorstellung (*φαντασία*), aber nicht Begriff zu (l. c. III, 3, 428a, 24). *„Materieller Begriff“* (*λόγος ἔνυλος*) ist der in dem Einzeldinge enthaltene, vom Verstande herausgehobene Begriff (l. c. I, 1, 403a, 25). Die Begriffe sind dem Wandel nicht unterworfen, sie entstehen nicht, vergehen nicht, sondern sie sind oder sind nicht. *Τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν* (Met. VII, 15, 1039b, 24 squ.). Das Werden in der Natur gleicht völlig der Selbstentfaltung der Begriffe im Denken. *Ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν· ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει* (Met. VII, 9, 1034, 30 squ.). Es werden allgemeine und besondere (*κοινός, ἴδιος*) Begriffe unterschieden (De an. II, 1, 412a, 5; 3, 414b, 23). Psychologisch geht der Begriff (*νόημα*) aus der Verarbeitung der Erfahrung (*ἐμπειρία*) durch den Verstand hervor (De mem. 1; Anal. post. II, 9, 1). Den Versuch einer Psychologie des Begriffs machen die Stoiker. Die Begriffe (*ἔννοιαι, προλήψεις*) entstehen aus der Wahrnehmung und Erfahrung (*ἐμπειρία*), und zwar entweder von selbst (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) oder durch besondere Erkenntnismotive (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*, Plac. IV, 11; Dox. 400) (*„aut usu — aut coniunctione aut similitudine aut collatione“*, CICERO, De fin. III, 33). *„Unter ἔννοια verstehen die Stoiker einen allgemeinen empirischen Begriff, der auf dem Wege dialektischen Verfahrens gewonnen wird“* (STEIN, Psych. d. Stoa II, 228). Die allgemeinen Begriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*, notitiae communes bei CICERO) werden von allen auf gleiche Weise ursprünglich erworben; vermöge gewisser Dispositionen werden die *προλήψεις* notwendig

erzeugt (STEIN, Psych. d. Stoa II, 238); die allgemeinsten Begriffe (*τὰ γενικώτατα*) sind die Kategorien (s. d.). Durch Begriffe werden die Dinge erst wahrhaft erkannt (CICERO, Acad. II, 7). Nach EPIKUR geht jeder Begriff aus der Wahrnehmung hervor (*πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται*, DIOG. L. X, 32; *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν*, l. c. 32). *Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος — ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων* (l. c. 33) (*ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γένεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος*, l. c. VII, 1, 61). PLOTIN führt die Aristotelische Gleichsetzung des Begriffs mit der „*Form*“ eines Dinges weiter, indem er sie mit der Platonischen „*Idee*“ verschmilzt und so dazu gelangt, die Begriffe als die geistigen Kräfte der Dinge selbst zu bestimmen, als die schöpferischen Wesenheiten, deren Erscheinungen die Sinnendinge bilden und die unser Denken ins Bewusstsein erhebt (Enn. II, 6). Die „*materiellen Begriffe*“ (*λόγοι ὕλινοι*) sind durch das Stoffliche, dem sie anhaften, verdorben und verunreinigt (Enn. I, 8, 8). Auch BOËTHIUS hegt die Ansicht, dass die Dinge gewisse Begriffe verkörpern (De cons. V).

Die **Scholastiker** gehen so weit als möglich in der Schätzung des begrifflichen Wissens, in der Aufstellung möglichst vieler, scharf begrenzter Begriffe, ohne zur Theorie derselben viel beizutragen. Im allgemeinen wird bemerkt, dass die Begriffe durch Abstraction (s. d.) von dem Individuellen entstehen. Mit den Begriffen, insbesondere den Allgemeinbegriffen („*notiones communes*“) hat es die Dialektik (s. d.) zu thun (J. SCOTUS, de div. nat. I, 27, p. 475). Der Begriff geht auf das Wesen des Dinges, er ist die „*similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam*“ (THOMAS, Sum. phil. IV, qu. 11, 6). Während die einen die allgemeinen Begriffe (Universalien, s. d.) für real (in den Dingen bestehend) halten, behaupten andere ihre blosse Existenz im Bewusstsein des Denkenden. So bestimmt W. v. OCCAM den Begriff (conceptus) als „*aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra*“, „als actus intelligendi, welcher als Zeichen für eine Klasse von Dingen dient“ (supponit) (Log. I, 1, 12). Nach PETRUS AUREOLUS ist concipere ein „*formare illud per similitudinem realem existentem in intellectu, formare inquam in esse apparenti intellectui ipsi*“ und conceptio der „*actus intellectus, in quantum adspicit rem formatam sub habitudine producentis et sub habitudine eius, cui producitur in esse apparenti. Concipere enim est producere intra se . . . res sic posita appellatur conceptus*“ (PRANTL III, 324—325). PETER VON AILLY definirt: „*terminus mentalis est conceptus sive actus intelligendi animae vel potentiae intellectivae*“ (PRANTL IV, 108). J. SCALIGER nennt die notiones communes „*semina aeternitatis*“. GOCLEN. versteht unter formalem Begriff („*conceptus formalis*“) den „*conceptus, quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus*“, unter objectivem Begriff („*c. obiectivus*“) „*res, quae concipitur*“ (Lex. phil. p. 428). Er unterscheidet „*conceptus simplex*“ und „*c. complexus*“ (ibid.). CAMPANELLA hält an der Annahme der „*notiones communes*“ fest. „*Notiones communes habemus, quibus facile assentimur, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium aut hominum; et haec sunt certissima principia*

scientiarum" (Univ. phil. I, 2, 5). DESCARTES erblickt in der Klarheit und Deutlichkeit (s. d.) die wesentliche Eigenschaft jedes Begriffes (Princ. ph. I, 74). Die Allgemeinbegriffe (*„communes notiones"*) enthalten *„ewige Wahrheiten"* (l. c. 49, 50). Der Begriff (*„idée"*) ist nach FÉNELON eine *„vérité universelle et abstraite"* (De l'ex. de Dieu p. 143). Nach SPINOZA enthält der Begriff unmittelbar die Natur des Dinges, dessen Wesen in sich. *„Cum quid dicimus in alicuius rei natura sive conceptu contineri, idem est, ac si diceremus, id de ea re verum esse, sive de ipsa posse vere affirmari"* (Ren. Cart. pr. ph. I, df. IX). Die Allgemeinbegriffe entstehen aus der Verschmelzung verschiedener ähnlicher Vorstellungen. *„Ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis . . . . omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant"* (Eth. II, prop. XL, schol. I). *„Notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari"* (ibid.). TSCHIRNHAUSEN bemerkt, es sei in jedem Begriffe schon ein Urteil (Bejahung oder Verneinung) enthalten. Für LOCKE sind die Begriffe Zusammenfassungen einfacher Vorstellungen (Ess. II, ch. 12, § 1) unter einem Wort. Es entspricht ihnen wohl etwas in den Dingen, nämlich deren Ähnlichkeit. *„Allein dennoch dürfte ihre Ordnung nach Arten und ihre Benennung danach das Werk des Verstandes sein, indem er von ihrer Ähnlichkeit den Anlass zur Bildung begrifflicher allgemeiner Vorstellungen nimmt und diese mit daran gehefteten Namen als Muster oder Formen in der Seele aufstellt"* (l. c. III, ch. 3, § 13). BERKELEY betont, die Begriffe seien keine Allgemeinvorstellungen (s. d.). Eine Einzelvorstellung wird zum Begriff dadurch, dass sie andere Vorstellungen gleicher Art vertritt, in ihrer Beziehung zu anderen (Principl. XV). HUME schliesst sich eng an BERKELEY an. Ein Begriff entsteht dadurch, dass mit der Einzelvorstellung eine *„gewohnheitsmässige Tendenz"* (*„a certain custom"*) auftritt, ähnliche Vorstellungen sich zu vergegenwärtigen (Treat. I, sct. 7, S. 34 ff.). Nach BROWN beruht die Entstehung des Begriffs auf dem Bewusstwerden (feeling) der Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen und ihrer Zusammenfassung unter einem Namen (Lectures II, p. 457, 475). CHR. WOLF bestimmt den Begriff (notio) als *„repraesentatio rerum in universali seu generum seu specierum"* (Ph. rat. § 34), BAUMGARTEN als *„repraesentatio rei per intellectum"* (Met. § 612). Die *„notiones universales"* nennt WOLF *„notiones similitudinum inter res plures intercedentium"* (Phil. rat. § 54). Nach KANT ist der Begriff der Anschauung entgegengesetzt, er ist *„eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann"* (Log. S. 139). Die Begriffe sind Producte der *„Functionen"* des Verstandes, der *„Spontaneïtät"* (s. d.) des Denkens, die sich auf die Gegenstände nur mittelst der Anschauung, nicht unmittelbar richten (Krit. d. r. Vern. S. 88); ohne Inhalt sind sie *„leer"* (l. c. S. 77). An jedem Begriff ist Materie und Form zu unterscheiden (Log. S. 140). Es giebt empirische und reine Begriffe; letztere sind solche, die *„nicht von der Erfahrung abgezogen"* sind, sondern auch *„dem Inhalte nach aus dem Verstande"* entspringen (ibid.). *„Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand*

bloss die Form der Allgemeinheit" (l. c. S. 141). Ferner giebt es *„gegebene (conceptus dati) oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben"* (Erfahrungsbegriffe, Notionen, ibid.). Die Begriffe entstehen durch *1) „Comparation, d. i. Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins, 2) Reflexion, d. i. Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können, 3) Abstraction oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden"* (l. c. S. 145). Die reinen Begriffe (Kategorien, s. d.) können nichts Empirisches enthalten, *„müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein"* (Krit. d. r. V. S. 113). Nach REINHOLD ist der Begriff eine *„Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneïtät entsteht"* (Th. d. Vorst. II, 425); nach BECK ein *„Beilegen gewisser Bestimmungen, wodurch wir einen Beziehungspunkt uns fixiren"* (Erläut. III, S. 141); nach CHR. E. SCHMID eine Vorstellung *„mit Rücksicht auf die bestimmte Art der Thätigkeit, die das Gemüt an dem gegebenen Stoff ausübt, wie das Gemüt den Stoff behandelt, nämlich ihn zu verbinden (begreifen)"* (Emp. Psych. S. 199). Nach KIESEWETTER ist ein Begriff *„die Vorstellung, welche mehrere Vorstellungen unter sich begreift, oder wodurch mehrere Vorstellungen als eine in einer Einheit verbunden gedacht werden"* (Gr. d. Log. § 12), die *„Vorstellung einer Vorstellung"* (l. c. § 17). G. E. SCHULZE versteht unter den Begriffen *„allgemeine oder gemeinsame"* Vorstellungen, indem sie das vorstellen, *„das mehrere Dinge als Bestimmungen miteinander gemein haben"* (Gr. d. all. Log.[3], S. 3); sie entstehen durch Abstraction (s. d.). Nach FICHTE ist *„der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der notwendige Begriff von ihm"* (Syst. d. Sittenl. S. 83). Nach FRIES entstehen die Begriffe *„durch Vergleichung und Abstraction, indem wir einzelne Teilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntnis heraustrennen"* (N. Krit. I, S. 210). *„Jeder Begriff enthält ein abgesondertes Bewusstsein einer allgemeinen Vorstellung. Seine Form besteht in der Allgemeinheit der Vorstellung, das heisst darin, dass mehrere andere Vorstellungen, denen er als Teilvorstellung zukommt, unter ihm stehen, er aber andere, die seine Teilvorstellungen sind, in sich enthält"* (Syst. d. Log. S. 105). HERBART leitet die Entstehung der Begriffe aus der *„Hemmung"* des Ungleichartigen mehrerer Vorstellungen ab (Psych. a. Wiss. I, S. 498). Der Begriff ist psychologisch *„diejenige Vorstellung, welche den Begriff in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat"* (l. c. II, § 120). Logischer Begriff ist *„jedes Gedachte, bloss seiner Qualität nach betrachtet"* (l. c. S. 119), d. h. *„Vorstellungen, bei denen wir von der Art und Weise abstrahiren, wie sie psychologisch entstanden seien"* (Einl. i. d. Ph. S. 77), jede Vorstellung *„in Hinsicht dessen, was durch sie vorgestellt wird"* (l. c. § 34; Log. S. 179). Die Begriffe als solche existiren nur in unserer Abstraction, als *„logische Ideale"* (Log. S. 78, 180). Nach SCHELLING ist der Begriff nichts als ein Denkact. *„Jedes Denken ist ein Act, jedes bestimmte Denken ein bestimmter Act; aber durch jedes solches entsteht uns auch ein bestimmter Begriff. Der Begriff ist nichts anderes, als der Act des Denkens selbst, und abstrahirt von diesem Act ist er nichts"* (Syst. d. tr. Id. S. 45). *„Also ist der Begriff nicht . . . das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung, und wenn der Begriff unbestimmt heissen kann, ist er es nur insofern, als er nicht das Bestimmte,*

sondern das Bestimmende ist" (l. c. S. 286). HEGEL sieht in dem Begriffe *„nicht bloss eine subjective Vorstellung, sondern das ‚Wesen' des Dinges selbst, dessen ‚An sich'*" (Phaenom. S. 68). Der Begriff ist *„die an sich seiende Sache*" (Log. I, 21). Als Gedanke ist der Begriff in der Vernunft als dem *„Ort aller Begriffe*" (Encykl. § 105), er ist ihr als *„lebendiger Trieb*" angeboren, da er *„zeitlos*" ist (l. c. § 108). Das *„Sein*" bildet schon ein *„Moment*" des Begriffs (l. c. § 154). *„Die logischen Formen des Begriffs sind der lebende Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist*" (l. c. § 157). In der Natur ist der Begriff nur ein *„blinder*", nicht denkender (Log. III, 20); als *„Gesetztes*" nur ist er ein *„Subjectives*" (bewusster) oder *„formeller*" Begriff (l. c. 32), als *„adäquater*" Begriff *„die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit*" (l. c. 33). Im Denken wie in der Wirklichkeit entwickelt sich der Begriff *„in unaufhaltsamem, von aussen nichts hereinnehmendem Gange*" (l. c. I, 41). Der Begriff ist ferner: *„die Freiheit und Wahrheit der Substanz*" (Encykl. § 158), die *„Wahrheit des Seins und des Wesens*", das *„zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen*" (l. c. § 159), *„das Freie, die Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, das an und für sich Bestimmte*" (l. c. § 160), *„das schlechthin Concrete*" (l. c. § 164). Nicht zu verwechseln sind die Begriffe mit den allgemeinen Vorstellungen (ibid.). BENEKE spricht, im Gegensatze zu HEGEL, dem Begriffe jedes Thätigkeitsmoment ab (Log. II, 202). Er entsteht *„durch gegenseitige Anziehung ähnlicher Vorstellungen*" (l. c. S. 197), enthält das Sich-gleich-bleibende (l. c. S. 198), ist nicht das Ding selbst, sondern geht dessen Wesen nur parallel (l. c. S. 201). Der Begriff besteht in den *„durch Vereinigung der gleichen Bestandteile zu einem Acte erzeugten Vorstellungen*" (Lehrb. d. Psych. § 122). Ähnlich RITTER: Der Begriff ist *„die Form des Denkens, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt*" (Log.[2], S. 50) und TRENDELENBURG: Der Begriff ist *„die Form des Denkens, die der realen Substanz als geistiges Abbild entspricht*" (Log. Unt. II, Sect. XIV u. XV). Nach SCHOPENHAUER ist der Begriff die *„Vorstellung einer Vorstellung*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 9). Die Begriffe *„bilden eine eigentümliche, von den . . . anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist*" (ibid.). Der Begriff ist keine Vorstellung, sondern hat sein Wesen in seiner Beziehung auf eine solche. Es giebt auch Begriffe von Einzeldingen; weil ihm Allgemeinheit zukommt, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden (ibid.). Nach O. F. GRUPPE ist der Begriff das Product von Urteilen (Wendepunkt d. Philos. i. neunzehnt. Jahrh. 1834, S. 48, 60). Auch TRENDELENBURG meint, der Begriff werde erst durch das Urteil *„lebendig*" (Log. Unt. II[3], S. 237). Nach WAITZ ist der Begriff *„die bestimmte Art des Zusammenhanges in einem Vorstellungskreise, er drückt stets ein Gesetz des Zusammenhanges der Vorstellungen nach ihrem Inhalte aus und kann deshalb nur entstehen durch die Ausbildung der besonderen Beziehungen, in welche die einzelnen Vorstellungen ihrem Inhalte gemäss zu einander treten*" (Lehrb. d. Psych. S. 515). GEORGE bestimmt den Begriff als *„die vollendete Erkenntnis eines Gegenstandes, wie sie durch das Zusammenfallen des Inductions- und Deductionsprocesses gegeben wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 500). A. BAIN erklärt den Begriff als Repräsentanten einer Gruppe ähnlicher Vorstellungen (Sens. and Int. p. 470). LOTZE unterscheidet den *„werdenden, unvollkommenen*" von dem *„verwirklichten*"

Begriff, welcher erst dann da ist, „*wenn der unbestimmte Nebengedanke der Ganzheit überhaupt zu dem Mitdenken eines bestimmten Grundes gesteigert ist, welcher das Zusammensein gerade dieser Merkmale, gerade dieser Verbindungen derselben und die Ausschliessung bestimmter anderer rechtfertigt*" (Log.², S. 39). Der Begriff ist so „*die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganzes denken*" (l. c. S. 33, Psych. § 24). Nach DROBISCH bildet das Denken Begriffe, sofern es „*an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird*" und „*von allen subjectiven Bedingungen des Vorstellens*" absieht (N. Darst. d. Log.⁵, S. 10, § 8). Den Begriff bestimmt VOLKMANN als „*die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung oder Vorstellungsform*" (Lehrb. d. Ps. II, 247). Es giebt Individual- und Gattungsbegriffe (l. c. S. 248—249). Nach ULRICI ist der (logische) Begriff „*die Allgemeinheit als Kategorie des unterscheidenden Denkens*" (Log. S. 452); nach UEBERWEG „*diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objecte vorgestellt wird*" (Log. 4, § 56). Nach DEUSSEN besteht der Begriff im „*Festhalten des Identischen*" (El. d. Met. § 103); nach HÖFFDING ist er eine „*Vorstellung, deren Inhalt uns deutlich und bestimmt bewusst ist, so dass er in einem verschiedenen Zusammenhange, in welchem er vorkommt, geändert wird*" (Psych.², S. 419). Die Voraussetzung der Begriffsbildung ist nach CHR. SIGWART die „*Analyse in einfache, nicht weiter zerlegbare Elemente, und anderseits die reconstruirende Synthese aus diesen Elementen*" (Log. I², S. 331—332). Eigenschaften des Begriffs sind Constanz, Allgemeinheit, feste Begrenzung und sichere Unterscheidung. Begriff hat eine dreifache Bedeutung: als natürliches psychologisches Erzeugnis, Zielpunkt unseres Erkenntnisstrebens, logischer Begriff (l. c. S. 317). F. KIRCHNER bestimmt den Begriff als „*Vorstellen des Gemeinsamen an einer Vorstellungsgruppe*" (Kat. d. Log.², S. 112), VOLKELT als „*die bestimmte Vorstellung des Gemeinsamen*" (Erf. u. Denk. S. 324). Auch RIEHL betont die Bestimmtheit der Begriffe, sie sind keine Gemeinbilder, solche können höchstens den Anlass zur Bildung von Begriffen darbieten (Ph. Krit. II, 1, S. 84). Die Begriffe sind „*Ergebnisse von Urteilen, die sie im Bewusstsein vertreten*", „*potentielle Urteile*", „*Fertigkeiten, bestimmte zusammengesetzte Urteile zu reproduciren*" (l. c. II, 1, S. 224). E. DÜHRING nennt Begriff „*jegliches Gedachtes, welches eine Beziehung auf einen Gegenstand hat, sei dieser Gegenstand nun ein ausschliessliches Erzeugnis des blossen Denkens oder eine sachliche Wirklichkeit der Natur. Hiernach sind uns Begriffe von einem Dinge das, was wir bei demselben denken*" (Log. S. 10). Nach v. KIRCHMANN entspricht den Begriffen ein bestimmtes Stück des Wahrnehmungsinhaltes (Kat. d. Ph. S. 31). TH. LIPPS behauptet: „*Nur auf Grund des Wortes ist der Begriff als relativ selbständiges seelisches Gebilde, das ein für allemal existirt und überall zur Verfügung steht, möglich*" (Gr. d. Seelenl. S. 464). Nach WUNDT sind die Begriffe psychologisch Zerlegungsproducte der Apperception (s. d.), „*Begriffsvorstellungen*", die „*zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Teilvorstellungen in irgend einer der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Functionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden*" (Gr. d. Psych. S. 311). Der Begriff ist „*die durch active Apperception vollzogene Verschmelzung einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen*" (Log. I, 46). Er entsteht und entwickelt sich durch „*Bevorzugung herrschender Elemente*", welche in grösserer Klarheit appercipirt

werden, Auswahl der stellvertretenden Vorstellung, Auswahl der herrschenden Elemente, Verdunkelung der mit den herrschenden Elementen verschmolzenen repräsentativen Vorstellung, Verdunkelung der herrschenden Elemente selbst und Ersatz durch äussere, sprachliche Zeichen (l. c. S. 44, 47). Die Begriffe sind, wie schon ARISTOTELES (Met. V, 17) bemerkt, sowohl Elemente als Ergebnisse des Erkennens (l. c. S. 89). Den **Allgemeinbegriffen** entspricht eine Zahl einzelner Vorstellungen (Gr. d. Ps. S. 312). Durch Verarbeitung der Erfahrung seitens des Denkens ergeben sich: 1) Erfahrungsbegriffe, 2) allgemeine Erfahrungsbegriffe, 3) allgemeinste Begriffsklassen, 4) abstracte Beziehungsbegriffe (Syst. d. Phil. S. 221). Die **mathematischen** Begriffe entstehen, *„indem wir von allen denjenigen Elementen der Vorstellung abstrahiren, die in dem Objecte ihre Quelle haben"* (Log. II, S. 108). Durch die Begriffe wird die Wirklichkeit nicht erzeugt, sondern nachgebildet. *„Die Wisssenschaft kann . . . nie mehr vollbringen als eine Nachbildung der Wirklichkeit durch den Begriff"* (Phil. Stud. XII, S. 331). SCHUPPE nennt Begriff *„alles, was man bei einem Worte als dessen Bedeutung denkt, indem die mehreren als wesentlich erkannten Prädikate als eine Einheit gedacht werden"* (Log. S. 88); er ist eine *„Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges in dem wirklichen Gegebenen"* (l. c. S. 163). M. KAUFMANN definirt Begriff als *„Klasse von anschaulichen Objecten, welche das gemeinsame Merkmal haben, von einem solchen gleichen Symbole repräsentirt zu werden, welches keinem Objecte ausserhalb dieser Klasse zukommt"* (Fund. d. Erk. S. 21). Nach AVENARIUS ist der Begriff eine *„abhängige Multiponible"*, *„sofern sie als ‚Begriffenes' gesetzt ist und vermittelst ihrer Substitution die negative Charakteristik eines ‚Nicht-Begreifens' durch die positive eines ‚Begehrens' ersetzt zu werden vermag"* (Kr. d. rein. Erf. II, 148 f.). W. JERUSALEM betrachtet die Begriffe als *„Niederschläge von Urteilen"* (D. Urteilsfunct. S. 22). Begriffe sind *„die Subjectwörter als Träger jener Kräfte, die in vielen Dingen in gleicher Weise wirksam sind"* (l. c. S. 138). TH. ZIEHEN bestimmt den Begriff als den *„Gesamtcomplex"* von Vorstellungsinhalt, Bewegungsvorstellung des gesprochenen und akustischer Vorstellung des gehörten Wortes (Leitf. d. ph. Ps.², S. 115). v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Das Concrete ist . . . ein bestimmtes Zusammen unterschiedener Daten. Und der Begriff ist die Lostrennung irgend welches in diesem Zusammenhang vorhandenen Datum durch schärfere und klarere Unterscheidung desselben"* (Gr. e. Erk. S. 99). Alles Erkannte ist Begriff (l. c. S. 103). Durch das Wort werden die begrifflichen Bestandteile isolirt und verselbständigt (l. c. S. 104). ROSINSKY erklärt den Begriff als den einheitlichen Sinn des Gedankensystems (Das Urt. S. 15).

Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) = Definition (s. d.).

Begriffsdichtung nennt A. LANGE die Metaphysik (s. d.).

Begriffsgefühl lässt sich nach WUNDT *„darauf zurückführen, dass dunklere Vorstellungen, die sämtlich zur Vertretung des Begriffs geeignete Eigenschaften besitzen, sich in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen"* (Gr. d. Psych. S. 312).

Begriffsinhalt, s. Inhalt.

Begriffsoperationen sind nach WUNDT *„diejenigen Veränderungen,*

die mit gegebenen Begriffen vorgenommen werden können, um aus ihnen neue Begriffe zu bilden, nämlich logische Determination, Summation und Negation“ (Log. I, 222).

Begriffsumfang, s. Umfang.

Begriffsverhältnisse sind die verschiedenen Weisen, wie Begriffe zu einander in Beziehung stehen können. Die bestimmten Begriffsverhältnisse sind: Identität, Verschiedenheit, Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Abhängigkeit und Wechselbestimmung; die unbestimmten: das Contradictorische, das Disparate (Wundt, Log. I, 115 ff.).

Begriffsvorstellung, s. Begriff.

Begründen: etwas aus seinem Grunde ableiten; nach Riehl etwas „*als Teil oder Folge eines anderen nachweisen*“ (Ph. Krit. II, 1, S. 237).

Beharren ist die Eigenschaft eines Dinges, seine Thätigkeit, Richtung derselben oder Ruhe so lange beizubehalten, als es die Umgebung gestattet. So wird den Körpern ein Beharrungsvermögen *(vis inertiae)* zugeschrieben. Descartes leitet dasselbe in letzter Linie aus der Unveränderlichkeit Gottes ab. „*Ex hac eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis*“ (Pr. phil. II, 37). Spinoza erklärt nicht sehr abweichend das Beharren der Körper aus dem Umstande, dass in ihnen Gottes Macht zum Ausdruck gelange. „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. — Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat*“ (Eth. III, prop. VI). „*Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergit, nisi a causis externis retardetur*“ (Ren. Cart. pr. ph. II, prop. XIV, Coroll.). Sowohl der Körper als auch der Geist hat ein Bestreben (conatus), in seinem Sein zu verharren (l. c. prop. VII u. IX). Newton verficht die Lehre von der „*vis inertiae*“: „*Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung, ausser sofern er von eingedrückten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu verändern*“ (Princ. math. p. 12). Kant definirt „*beharrlich*“ als „*das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert*“ (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 374). Der „*Grundsatz der Beharrlichkeit*“ ist: „*Alle Erscheinungen enhalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 174, 2. Ausg.: „*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*“). Das Beharrliche ist die Zeit selbst. „*Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst . . . . Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht*“ (l. c. S. 176). — Herbart (und seine Schule) nimmt an, dass jede in der Seele entstandene Vorstellung (unbewusst) beharrt. „*In der Seele bleibt alles*

bestehen, was je in ihr bestanden hat" (STEINTHAL, Einl. in die Sprachw., S. 114). TH. LIPPS: „*Indem wir unsere Beharrlichkeit oder Denkconsequenz anthropomorphisirend in die Inhalte der Wahrnehmung verlegen, schreiben wir diesen Beharrungsvermögen zu*" (Gr. d. Seelenl. S. 434). DÜHRING spricht von „*beharrlichen Elementen*", „*ruhenden Allgemeinheiten*" des Seins (Cursus d. Ph. S. 24). Die englischen Psychologen bezeichnen die Eigenschaft des „*primären*" Gedächtnisses (s. d.) als „*retentiveness*".

Behauptung, s. Assertion.

Beifall (*συγκατάθεσις*) ist nach der Ansicht der Stoiker die Aufnahme einer Anerkennung als wahr erheischenden Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) seitens des urteilenden Willens, die Zustimmung, die wir unseren Vorstellungen erteilen (SEXT. EMPIR. adv. Math. VIII, 10, 397). „*Sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus ad versionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam*" (CICERO, Acad. I, 40). — „*Adsensio non sic visum sequitur, quasi naturali necessitate connexa sint, sed pendet illa ab unius cuiusque animo atque ingenio, quibus et voluntas et ipsae actiones terminantur*" (PLUTARCH, De Stoic. rep. 47). ARKESILAUS und die Skeptiker enthielten sich jedes Beifalls („*nulli rei adsentitur*", CICERO, Acad. II, 67; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 156). Vgl. Synkatathesis.

Beiordnung, s. Coordination.

Bejahung ist nach FORTLAGE „*ein Begriff, welcher bezeichnet, dass mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalt aus einer gewissen Sphäre ein Inhalt aus einer andern Sphäre eins und ununterschieden sei, ohne dass damit über die Beschaffenheit des Identischen irgend etwas ausgesprochen würde*" (Psych. I, § 10, S. 91). Das „*Ja*" bedeutet „*die Activität, Nein bedeutet die Suspension der Activität eines vorhandenen Begehrens oder Triebes. Ja und Nein sind Trieb-Kategorien*" (l. c. S. 92). LOTZE bemerkt: „*Man kann weder Dinge noch Ereignisse, sondern nur eine Beziehung zwischen zwei Beziehungspunkten, also den Inhalt eines Satzes bejahen*" (Gr. d. Met. S. 10). Nach WUNDT ist alles Urteilen „*ursprünglich und seiner Natur nach affirmirend*" (Log. I, 187). Nach W. JERUSALEM geht die „*Zurückweisung der möglichen Negation*" der Bejahung voraus. „*Die Sprache bildet erst dann ihr ‚Ja' aus, welches die Geltung eines Urteils gegenüber allen Anfechtungen aufrecht hält. Dieses ‚Ja' bleibt ein vom Urteilsacte selbst verschiedener und auch im Bewusstsein getrennter Ausdruck der Zustimmung*" (D. Urteilsfunct. S. 185). — SCHOPENHAUER spricht von einer „*Bejahung*" des Willens (s. d.) zum Leben. Vgl. Negation, Position.

Bekanntheitsqualität, s. Wiedererkennen.

Belief, s. Glauben.

Bellscher Satz besagt, dass die hinteren Nervenwurzeln sensibel (empfindungsvermittelnd), die vorderen motorisch (bewegungerregend) sind; die sensiblen Nervenfasern leiten centripetal (zum Gehirn), die motorischen centrifugal (vom Nervencentrum zu den Muskeln) (CH. BELL, The nervous system of the human body, 1830).

Beobachtung (observatio) ist die absichtliche Lenkung der Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit eines Gegenstandes. Im Altertume legen die

sog. Empiriker Wert auf die Beobachtung (τήρησις), im Mittelalter besonders ALBERTUS MAGNUS und R. BACON. Dass nur auf dem Wege der Beobachtung Naturerkenntnis gewonnen werden kann, betont der Scholastik gegenüber F. BACON. *„Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine re, vel mente, observaverit, nec amplius scit, aut potest“* (Nov. Org. 1, p. 19). Nach PLATNER ist Beobachtung *„eine mehr angestrengte, vorsätzliche und zugleich absichtsmässige Richtung der sinnlichen Vorstellkraft auf Gegenstände der Sinne“* (Ph. Aph. I, § 211); nach ULRICI *„ein aufmerksames Betrachten des Gegenstandes in der Absicht, von seiner Beschaffenheit, seinen Bestimmungen, Eigenschaften, Merkmalen, besonderen Eigentümlichkeiten etc. eine möglichst genaue Kenntnis zu gewinnen“* (L. u. S. S. 301). Die psychologische Beobachtung der eigenen seelischen Vorgänge stört den Ablauf dieser. Das spricht schon HUME aus (Treat. Einl. S. 7), ferner WUNDT (Grundz. d. phys. Ps. I³, S. 7; Grundr. d. Ps. S. 27), indem er zugleich das psychologische Experiment (s. d.) zur Controle der Selbstbeobachtung (nicht zu ihrer gänzlichen Aufhebung) heranzieht. Für die reine Selbstbeobachtung sind HERBART, BENEKE, WAITZ, welcher aber betont, es werde nur das Erinnerungsbild beobachtet (Lehrb. d. Psych. S. 672 f.), FORTLAGE, auch HÖFFDING (Psych. S. 20 ff.), MÜNSTERBERG (Aufg. u. Meth. S. 63 ff.), VOLKELT (Psychol. Streitfr. in Zeitschr. f. Philos. 1887), LIPPS (Gr. d. Seelenl. S. 10 f.); dagegen ausser WUNDT noch besonders COMTE, MAUDSLEY und BRENTANO; vermittelnd JODL (Lehrb. d. Psych. S. 10).

Beraubung (στέρησις) ist nach ARISTOTELES das Fehlen einer einem Dinge von Natur zukommenden Eigenschaft (στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐὰν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖ πεφυκὸς ἔχειν, οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται, Met. V, 22); z. B. ist Blindheit eine στέρησις ὄψεως (ibid.). Die στέρησις ist eine ἀντίφασις und ἐναντίωσις (Met. X, 4, 1055 b). ARISTOTELES schreibt insbesondere der Materie (s. d.) eine στέρησις zu, insofern sie noch (begrifflich) der Form und Gestalt ermangelt (στ. τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς, l. c. 1055b, 13). AUGUSTINUS und die Scholastiker nennen das Böse (s. d.) eine Beraubung (*„privatio, sc. boni“*).

Beriah (Schöpfung), nach der Kabbâla (s. d.) die zweite der Welten, diejenige, welche die Urbilder der Dinge in sich trägt.

Berührung (*„contactus“*) ist das Maximum des Aneinander zweier Körper. Nach THOMAS VON AQUINO giebt es einen *„contactus duplex, quantitatis et virtutis“*. *„Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus“* (Sum. theol. I, qu. 75, 1). CHR. WOLF: *„Duo extensa terminata contigua appellantur, quorum superficies se mutuo contingunt* (Ont. § 556). Vgl. Haphe.

Berührungsassociation, s. Contiguität, Association.

Berührungstheorie, s. Wiedererkennen.

Beschaffenheit, s. Qualität.

Beschaulichkeit, s. Contemplation.

Beschreibung (*„descriptio“*) ist ein geordnetes Aussagen der wahrgenommenen Merkmale einer Sache. Stoiker: ὑπογραφὴ δέ ἐστι λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα (DIOG. L. VII, 60), nach der Logik von PORT-ROYAL:

„Minus accurata definitio, descriptio dicta, ea est, quae rem facit notam per accidentia, propria, atque ita determinat, ut nobis possimus illius ideam formare, quae illam ab omni alia re distinguat“ (II, 12). Nach KANT ist Beschreibung *„die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präcis ist“* (Log. § 105), nach FRIES die *„Angabe der Attribute“* eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 276), nach E. ERDMANN eine ausgesprochene Wahrnehmung (Gr. d. Psych. § 74), nach W. SCHUPPE die *„Angabe der an bestimmtem Orte in bestimmtem Zeitpunkt gemachten Wahrnehmungen“* (Log. S. 76). Eine Anzahl Forscher will die blosse Beschreibung an Stelle der *„Erklärung“* (s. d.) setzen. So A. COMTE, KIRCHHOFF (Vorles. üb. math. Phys. 1876, I), E. MACH (D. Princip. d. Vergl. in d. Phys. Vorles. S. 251 ff.) und besonders R. AVENARIUS (Kr. d. Erf. II, S. 331 ff.) und dessen Schüler (J. PETZOLD, Viertelj. XIX, S. 147, und R. WILLY, Viertelj. XX, S. 80).

Beseelt (*ἔμψυχος*, animatus) ist, was irgendwie seelischer Regungen fähig ist. Vgl. Pampsychismus.

Besinnen, s. Erinnerung.

Besonnenheit (*σωφροσύνη*) ist das volle Bewusstsein dessen, was man thut. Die Besonnenheit gilt für PLATO und ARISTOTELES als eine Tugend (Eth. Nic. I, 13, 1103a, 6). Nach den Stoikern ist *σωφροσύνη = ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* (STOB. Ecl. II, 6, 102). PLATNER bestimmt sie als *„das Vermögen der menschlichen Seele, die Kraft der Vernunft oder geistige Thätigkeit zu äussern, mittelst gewisser Fähigkeiten der Organisation“* (Phil. Aph. I., § 775). Sie ist nach HERBART *„die Gemütslage eines Menschen in der Überlegung“* (Log. S. 117).

Bestimmt ist nach UPHUES *„etwas dann, wenn es Merkmale aufweist, durch die es von allem oder von einigem andern unterschieden werden kann“* (Psych. d. Erk. I., 244).

Bestimmung ist nach FICHTE *„ein Setzen der Quantität überhaupt, sei es nun Quantität der Realität, oder der Negation“* (Gr. d. g. Wiss. S. 45). Vgl. Determination.

Betonung einer Empfindung ist das mit ihr verknüpfte Gefühl (s. d.).

Beurteilung: *„Das Wort Beurteilung hat wohl zuerst durch WINDELBAND (Präludien 1884, S. 29 f.) bestimmte logische Verwendung gefunden. Er verwertet es im Sinne der BRENTANOschen Urteilstheorie für die Reaction eines wollenden und fühlenden Individuums gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt“* (B. ERDMANN, Log. I, S. 348).

Beweggrund, s. Motiv.

Bewegung (*κίνησις*, motus) ist die Veränderung der Lage eines Körpers zu anderen oder zu einem gedachten Punkte in einer bestimmten Zeit.

HERAKLIT (später auch PROTAGORAS) lehrt, alles sei in ständiger Bewegung: *φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν* (ARIST., Phys. VIII, 3, 253b, 10). Der Eleate ZENO bestreitet die Realität der Bewegung; das Seiende (s. d.) ist (wie bei XENOPHANES und PARMENIDES) unbewegt. In Wirklichkeit sei die Bewegung gar nicht möglich, denn das Bewegte bewegt sich weder da, wo es

schon ist, noch da, wo es nicht ist (*τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μή ἐστι*, DIOG. L. IX, 11, 72). Vier Gründe (*λόγοι*) bringt er vor. Bewegung kann nicht stattfinden: 1) wegen der unendlichen Zahl von Distanzen, die zu durchlaufen wären, 2) wegen des „Achilleus" (s. d.), 3) wegen des Ruhens des fliegenden Pfeils (s. d.), 4) wegen der Gleichheit der Geschwindigkeit auf dem halben wie auf dem ganzen Wege, gemessen an der Bewegung eines in entgegengesetzter Bewegung befindlichen Körpers (*τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν*, ARISTOT., Phys. VI, 9, 239b, 33). Gegen diese Ansicht stützt sich DIOGENES der Cyniker auf den gesunden Menschenverstand (DIOG. L. VI, 39; vgl. SEXT. EMP., Pyrrh. hypot. III, 66). ARISTOTELES bemerkt dagegen, dass die Stetigkeit der Zeit verkannt werde: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν* (l. c. 239b, 8). — DEMOKRIT sieht in der Bewegung eine ursprüngliche Eigenschaft der Atome (*ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν*, ARIST., Phys. II, 4, 196a, 24 sqq.); sie ist geradlinig (*Δημόκριτος ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο*, STOB. Ecl. I, 18, 394). Die **Megariker** (s. d.) leugneten die Realität der Bewegung (*μὴ εἶναι κίνησιν*, SEXT. EMP. adv. Math. X, 85 ff.). PLATO unterscheidet zwei Arten (*εἴδη*) der Bewegung, Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und eigentliche örtliche Bewegung (*περιφορά*, Theaet. 181); die Welt wird durch die selbstbewegte Weltseele (s. d.) bewegt (Tim. 43 ff.). Auch ARISTOTELES fasst *κίνησις* im weiteren Sinne der Veränderung (s. d.) überhaupt, deren er sechs Arten unterscheidet (Categ. C. 14; vier Arten in De an. I, 3). Die Bewegung ist die Verwirklichung des Möglichen als Möglichen (*ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν*, Phys. III, 1, 201b, 4). Eigentliche Bewegung (*κίνησις κατὰ τόπον*) ist nur die des Ortes (*τῆς κινήσεως ἡ κοινὴ μάλιστα καὶ κυριωτάτη κατὰ τόπον ἐστίν, ἣν καλοῦμεν φοράν*, l. c. III, 8, 208a, 31). Ein Merkmal der Bewegung ist, dass sie stetig (*συνεχής*) ist (Phys. IV, 11, 219a, 10). Es giebt dreierlei Ortsbewegung: geradlinige, kreisförmige und gemischte (*εὐθεῖα, κύκλῳ, ἐκ τούτων μικτή*, De coel. I, 1, 268b, 17). Die geradlinige geht nach oben und unten (*ἄνω καὶ κάτω*), die kreisförmige um die Mitte (*ἡ περὶ τὸ μέσον*, l. c. 20). Jedem Körper kommt notwendig Bewegung zu (*ἀνάγκη δὲ ἀεὶ κίνησιν ἔχειν σῶμα πᾶν φυσικόν*, l. c. 274b, 4). Die Bewegung ist die Ursache des Werdens (*ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν*, De gen. et corr. II, 9, 336a, 17). Die vollendetste, ewige Bewegung ist die kreisförmige, sie kommt dem Äther (s. d.) und dem Gestirnhimmel zu (l. c. II, 11, 338a, 18 ff.). Da alle Bewegung in dem Wirklichwerden eines Möglichen (Potentiellen) besteht, so muss es zuletzt einen unbewegten ersten Beweger (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό*, Met. IV, 8, 1012b, 31) geben, nämlich Gott (s. d.), welcher *ἐρώμενος*, durch das Streben der Dinge nach ihm, bewegt. Den leeren Raum (s. d.) verwirft ARISTOTELES und nimmt statt der Bewegung in einem solchen eine wechselseitige Ortsvertauschung der Körper an (*ἀντιπερίστασις*, Phys. VIII, 10, 267a, 18). — Die **Stoiker** definiren Bewegung (*κίνησις*) als *μεταβολὴν κατὰ τόπον ἢ ὅλῳ ἢ μέρει, ἢ μεταλλαγὴν ἐκ τόπου*; es giebt zwei Arten ursprünglicher Bewegungen, geradlinige und gewundene (*εὐθεῖαν καὶ τὴν καμπύλην*, STOB. Ecl. I, 19, 404, 406). EPIKUR nimmt gleichfalls zwei Arten von Bewegungen an: *τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν* (STOB. Ecl. I, 18, 394). PLOTIN definirt die Bewegung

ähnlich wie ARISTOTELES (Enn. VI, 3, 22). Sie ist *„weder unter das Seiende, noch in das Seiende zu setzen, sondern mit dem Seienden, denn sie ist die Wirksamkeit desselben . . . . an dem Seienden, indem sie dessen Natur gleichsam vollendet macht"*, als dessen *ἐνέργεια* (E. VI, 2, 6).

Die Scholastiker halten sich bezüglich der Definition mehr oder weniger an ARISTOTELES. So AVICENNA: *„Motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito"* (ALB. MAGN., S. theol. I, qu. 73, 2). AVERROËS lehrt, die Bewegungsmenge bleibe unverändert. ALBERTUS MAGNUS bestimmt: *„Moveri est aliter se habere quam prius"* (Sum. th. I, qu. 74, 1). Das *πρῶτον κινοῦν* übersetzt er mit *„motor primus"* (l. c. I, q. 18, 1). Bei THOMAS VON AQUINO findet sich: *„Moveri est exire de potentia in actum . . . movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu"* (Sum. th. I, qu. 75, 1). SUAREZ bezeichnet die Bewegung als *„Weg und Fliessen"* (Disp. met. 49, 4; BAUMANN I, 32). N. CUSANUS erblickt in der Bewegung die treibende Macht des Universums.

DESCARTES betont entschieden, dass es nur eine Ortsbewegung gebe als Eigenschaft der Materie (Pr. ph. II, 23). *„Non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium tam animatorum quam inanimatorum communis est"* (Ep. II, 11). Die Bewegung (motus localis) ist *„die Thätigkeit, wodurch ein Körper aus einem Orte in den andern wandert"* (*„actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat"*, Pr. ph. II, 24). Die Ruhe ist Aufhören der Thätigkeit (*„in quiete vero cessationem actionis"*). Genauer gefasst ist die Bewegung *„die Übertragung eines Teiles der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft jener Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend angesehen werden, in die Nachbarschaft anderer"* (*„dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt, et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum"*, Pr. ph. II, 25). Jedem Körper kommt zu einer Zeit nur eine Bewegung zu (*„non possumus isti mobili plures motus eodem tempore tribuere, sed unum tantum"*, Pr. ph. II, 28). Es giebt keinen leeren Raum; daher muss ein Körper bei seiner Bewegung andere aus ihrem Orte verdrängen (*„nullum corpus moveri posse nisi per circulum, ita scilicet, ut aliud aliquod corpus ex loco quem ingreditur expellat"*, Pr. ph. II, 33). Gott hat die Bewegung geschaffen und erhält ihre Menge. *„Et generalem quod attinet, manifestum mihi videtur illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, iamque per solum suum concursum ordinarium, tantundem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat"* (Pr. ph. II, 36). *„Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota quam eius modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis eius partibus mutetur"* (ibid.). Jede Bewegung ist von Natur aus geradlinig und strebt so zu sein. *„Altera lex naturae est; unamquamque partem materiae seorsim spectatam, non tendere unquam, ut secundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas"* (Pr. ph. II, 39). Wie DESCARTES erklärt auch SPINOZA, jeder Körper erhalte seine Bewegung von aussen her. *„Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab aliquo, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum"* (Eth. II, prop. XIII; Lem. III). Nach HOBBES ist die Bewegung das *„stetige Verlassen*

eines Ortes und Aufsuchen eines andern" („*continua unius loci relictio et alterius acquisitio*", El. ph. VIII, 10). Nach TSCHIRNHAUSEN ist alle Materie in steter Bewegung (Med. ment. II, p. 180). LOCKE wendet sich gegen die bestehenden Definitionen der Bewegung als unzureichende (Ess. II, ch. 4, § 8 ff.). Die Bewegung kann und braucht nicht definirt zu werden (l. c. ch. 18). NEWTON definirt: „*Die absolute Bewegung ist die Übertragung eines Körpers aus einem absoluten Ort in einen anderen absoluten Ort, die relative ist die aus einem relativen in einen anderen relativen*" (Princ. math. 6, IV; BAUMANN I, 487). „*Die Ursachen, durch welche die wahren und relativen Bewegungen voneinander unterschieden werden, sind die den Körpern zur Erzeugung der Beweglichkeit eingedrückten Kräfte. Die wahre Bewegung wird weder erzeugt noch verändert anders als durch dem Körper selbst eingedrückte Kräfte; die relative Bewegung aber kann erzeugt und geändert werden ohne dem Körper eingedrückte Kräfte*" (l. c. p. 8). Für LEIBNIZ ist die Bewegung nur eine „*wohlbegründete*" Erscheinung innerer Vorgänge in den Monaden (s. d.). „*Ce n'est qu'un phénomène réel, parceque la matière et la masse, à laquelle appartient le mouvement, n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse; et à cet égard on peut dire que le corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement*" (Nouv. Ess. II, ch. 21; GERH. V, 196). Alle Bewegung besteht in einer wahrnehmbaren Veränderung der Lage der Körper (Op. ed. ERDM. p. 770, 52). Doch bewegt sich ein Körper wirklich, wenn die unmittelbare Ursache der Veränderung in ihm ist (l. c. 53). CHR. WOLF definirt, Bewegung sei „*die Veränderung des Ortes*" (Vern. Ged. I, § 57), „*continua loci mutatio*" (Ontol. § 642). BONNET erklärt die Vorstellung der Bewegung wie folgt: „*Si l'âme considérant une étendue comme immobile voit un corps s'appliquer successivement à différents points de cette étendue, elle se formera la notion du mouvement*" (Ess. d. psych. C. 14). Nach BERKELEY ist alle Bewegung relativ; gäbe es nur einen Körper, er wäre notwendig unbewegt (Principl. CII); in den Körpern, die ja nur Ideen (s. d.) sind, giebt es keine bewegenden Kräfte (BAUMANN II, 401 ff.). CRUSIUS: „*Bewegung ist derjenige Zustand einer Substanz, da dieselbe ihren Ort verändert*" (Vernunftwahrh. § 391). HOLBACH: „*Le mouvement est un effort, par lequel un corps change ou tend à changer de place*" (Syst. I, ch. 2, p. 12). Nach KANT ist „*alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, bloss relativ*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 3). Bewegung eines Dinges ist aber „*die Veränderung der äusseren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum*" (l. c. S. 5); Ruhe „*die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte*" (l. c. S. 10). Die Bewegung ist kein apriorischer (s. d.), sondern ein Erfahrungsbegriff, weil er Raum, Zeit und die Wahrnehmung eines beweglichen Etwas voraussetzt (Proleg; Krit. d. r. V. S. 66; Met. Anf. d. N. S. 4). HEGEL bestimmt die Bewegung als „*Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird*" (Naturphil. § 261, S. 62). Nach HERBART ist die Bewegung nur „*objectiver Schein*", nichts anders als „*ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung*" (Met. II, § 295). TRENDELENBURG nimmt Bewegung im weiteren Sinne als „*das Allgemeinste, was im Denken und Sein vorkommt*" (Log. Unt. I, 143). Die Bewegung erzeugt die Form der Dinge (l. c. S. 266). Die „*constructive*"

Bewegung ist die *„allgemeine Bedingung des Denkens, eine geistige That, welche nicht erst von der Erfahrung abhängt, aber diese möglich macht“* (G. d. Kateg. S. 365 ff.). RIEHL betont, dass die Bewegung, auf welche wir die Eigenschaften der Körper zurückführen, nur eine in der Form der Gesichtswahrnehmung gedachte ist (Ph. Krit. II, 2, S. 35). Nach WUNDT besteht die abstracte zeitliche Bewegung *„in der Geschwindigkeit des Ablaufs der Vorstellungen“*, die abstracte räumliche *„in der Dislocation der Raumgebilde“* (Log. I, 465). SCHUPPE bestimmt die Bewegung als *„die wahrnehmbare Thatsache, dass ein Subject sich in einem folgenden Zeitpunkte an einem andern Orte befindet als vorher, also das andere Wo in einem andern Wann“* (Log. S. 108). Sie ist aber *„keine Thätigkeit, die verschieden wäre von der Ortsveränderung selbst“*; die Körper bewegen sich mit ihrer wirklichen Ausgedehntheit (l. c. S. 109). v. SCHUBERT-SOLDERN erklärt alle Bewegung für relativ (Gr. e. Erk. S. 297). Sie ist nur denkbar als *„räumliche Beziehung, Änderung der Lage eines Raumteiles zum andern“* (l. c. S. 300).

Bewegungsempfindung ist die mit den Bewegungen (Zusammenziehen und Ausdehnen der Muskeln, Strecken und Beugen) der Organe verknüpfte Empfindung, welche zusammengesetzter Natur ist. Sie besteht nämlich *„aus Druckempfindungen der Haut und der subcutanen Teile, aus Contractionsempfindungen der Muskeln und aus centralen Innervationsempfindungen“* (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. I, 403). Es werden active und passive Bewegungsempfindungen unterschieden (ZIEHEN, Leitfad.², S. 51). Die Wichtigkeit der Bewegungsempfindungen für die Entstehung der Vorstellung des Raumes (s. d.) wird von den meisten Psychologen betont. TH. LIPPS meint, sie seien nur Gelegenheiten zur Erzeugung der Raumvorstellung (Grundt. d. Seelenl. S. 510 f.).

Bewegungsvorstellung ist die Vorstellung der eigenen oder fremden Bewegung (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II³, 21 ff.), nach ZIEHEN (Leitfad.², S. 18) das Erinnerungsbild einer Bewegung.

Beweis (*„argumentum, argumentatio“*, *ἀπόδειξις*) ist die Darlegung der Wahrheit oder Falschheit eines Urteils aus der Anschauung oder anderen als wahr geltenden Urteilen. — PROTAGORAS meint, es gebe bezüglich jeder Sache zwei entgegengesetzte Beweisgründe (*πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας*, DIOG. L. IX, 8, 51). ARISTOTELES definirt Beweis: *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν* (Top. I, 1, 100a, 27); *ἡ ἀπόδειξις μέν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί* (Anal. post. I, 24, 85b, 23). Nicht alles kann bewiesen werden, dies ginge ins Endlose, die Axiome brauchen keinen Beweis (*περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι*, Met. III, 2, 997a, 7); die Grundlage des Beweises ist kein Beweis (*ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν*, l. c. IV, 5, 1011a, 13). Das Wahrgenommene bedarf keines Beweises (l. c. VII, 14, 1039b, 28), so auch nicht die letzten Gründe, die vielmehr durch *ἄμεσοι προτάσεις* bestimmt werden. *Ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος* (Anal. post. I, 2, 72a, 7). Es giebt einen directen und indirecten Beweis (*δεικνύναι ἢ δεικτικῶς ἢ ἐξ ὑποθέσεως*). Was später apagogischer Beweis genannt wird, heisst bei ARISTOTELES *ἀπόδειξις διὰ τοῦ ἀδυνάτου* (Anal. pr. I, 23, 40b, 25; 41a, 23). Stoiker: *ἔστιν*

οὖν . . . ἡ ἀπόδειξις λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. II, 135; adv. Math. VIII, 310). Die **Skeptiker** bestreiten die Möglichkeit eines sicheren Beweises; es giebt zu jedem Beweis einen Gegenbeweis (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), jeder Beweis führt ins Unendliche (*ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*), überhaupt giebt es nichts Gewisses (SEXT. EMP. adv. Math. VIII, 316 ff.; Pyrrh. I, 164 ff., 178). BOËTHIUS definirt: „*argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem*". Nach LOCKE ist der Beweis „*ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Vorstellungen vermittelst eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmässige, unveränderliche und sichtbare Verbindung miteinander haben*" (Ess. IV, ch. 15, § 1). LEIBNIZ nimmt neben den zwei Argumenten der Rhetoriker (künstliche und nicht künstliche) noch gemischte an (N. Ess. IV, ch. 15, § 1). KANT unterscheidet zweierlei Beweis: was der Gegenstand an sich sei, was er für uns Menschen sei (Krit. d. Urt. S. 365). Beweisen heisst nach G. E. SCHULZE „*die Wahrheit einer Erkenntnis aus einer andern darthun oder ableiten*". „*Jeder Beweis ist also eine Gedankenreihe, deren Glieder so miteinander verknüpft worden sind, dass die Wahrheit, womit einige Glieder, für sich genommen, versehen sind, auf die übrigen übergeht*" (Allg. Log.[3], S. 169). Einen Satz beweisen heisst nach FRIES „*seine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten*" (Syst. d. Log. § 72). LOTZE erklärt den Beweis als „*einen Schluss oder eine Schlusskette, welche zu dem gegebenen Satze T die Prämissen ergänzt, aus deren Ineinandergreifen T als denknotwendige Forderung hervorgeht*" (Log.[2], S. 271). ULRICI: „*Beweisen heisst: einen Gedanken, eine Sache (ein gedachtes Object) gewiss und evident machen, also die Gewissheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen*", „*die Denknotwendigkeit zum Bewusstsein bringen*" (Log. S. 33). Beweis ist nach UEBERWEG „*die Ableitung der materialen Wahrheit eines Urteils aus der materialen Wahrheit anderer Urteile*" (Log.[4], § 135). Es sind zu unterscheiden: 1) directer Beweis („*demonstratio directa, ostensiva*" — *δεικτικὴ ἀπόδειξις*); a) genetischer Beweis; 2) indirecter Beweis (*„dem. indirecta"*). E. DÜHRING nennt Beweis „*die Hervorbringung der Einsicht in die Wahrheit eines gedanklichen Satzes mit Hülfe von anderen Sätzen*" (Log. S. 63). Der Beweis besteht nach CHR. SIGWART in der syllogistischen Ableitung aus als gewiss und notwendig erkannten Sätzen (Log. II[2], 275). WUNDT versteht unter Beweis die „*Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgestellt wird*" (Log. II, 56).

Beweis, apagogischer, s. Apagoge.

Beweise für das Dasein Gottes, s. Gott.

Beweisgründe (*ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως*, „*principia demonstrandi*", ARIST., Top. I, 1) sind die Urteile und Schlüsse, auf welche der Beweis (s. d.) sich stützt.

Beweisverfahren, s. Demonstration.

Bewusstlos, s. Unbewusst.

Bewusstsein ist der Inbegriff unserer seelischen Erlebnisse, unserer Vorstellungen, Gefühle, Denk- und Willensacte, einerseits der Inhalt dieser als solcher, andererseits die innere Erfassung derselben durch das erkennende Ich, ihre Einheit.

PLATO setzt das Bewusstsein in die Seele selbst, welche das Gemeinsame der Dinge durch sich selbst erfasse (*αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν*, Theaet. 185 D). ARISTOTELES schreibt der *κοινὴ αἴσθησις* (*αἰσθητήριον*) die Erfassung der allgemeinen Eigenschaften, Grösse, Zahl u. s. w. zu (De an. II, 6, 418a, 16 u. ö.). Die Stoiker nehmen einen leitenden Seelenteil (*ἡγεμονικόν*) an, *ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται*, DIOG. L. VII, 1, 159. *Οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν* (l. c. 85). PLOTIN lässt nur den Körper durch die Reize der Aussenwelt erregt, die Seele aber sich dieser Erregungen bewusst sein. „*Es hat der Körper des lebenden Wesens und auch der Pflanze gleichsam einen Schatten der Seele, und von der Kälte wie von körperlichen Genüssen afficirt zu werden ist einem solchen Körper eigen, uns aber gelangt der Schmerz darüber und eine solche Lust zur affectionslosen Erkenntnis*“ (Enn. IV, 4, 18). Das Bewusstsein (*σύνεσις*) ist Thätigkeit. „*Denn das, was höher ist als die Wahrnehmung, muss Thätigkeit sein, wenn anders Denken und Sein dasselbe ist. Und die Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich umbiegt und das, was nach dem Leben der Seele thätig ist, gleichsam zurückgeworfen wird, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild*“ (Enn. I, 4, 10). Auch GALEN stellt das Bewusstsein (*διάγνωσις*) der körperlichen Affection gegenüber. AUGUSTINUS betrachtet das Bewusstsein als Willensact („*intentio animi*“), als dem inneren Sinn zugehörig (De trin. XI). Die Scholastiker schreiben dem thätigen Intellecte die Bewusstmachung der Vorstellungen zu. „*Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia*“ (THOMAS, Sum. th. I, qu. 79). W. v. OCCAM lehrt: „*Wir haben ein unmittelbares Bewusstsein unserer eigenen seelischen Acte*“ (Sent. I, prol., qu. 1).

MALEBRANCHE betrachtet das Bewusstsein als eins mit dem Vorstellungsvermögen (Rech. III, 2, 7); so auch LOCKE (Ess. II, ch. 1, § 9). CLARKE bestimmt Bewusstsein als „*l'acte réfléchi par le moyen duquel je sais que je pense, et que mes pensées ou mes actions sont à moi et non pas à un autre*“ (nach HOLBACH, Syst. I, ch. 8, p. 107). Bei LEIBNIZ ist Bewusstsein fast mit Selbstbewusstsein identisch, indem durch die Apperception (s. d.) die „*petites perceptions*“ vom Ich erfasst werden. Bewusstsein (conscience) ist nach BONNET ein „*sentiment distinct*“; mehr als fünf bis sechs Ideen können zu einer Zeit nicht bewusst sein (Ess. d. psych. ch. 38). Nach HUME ist Bewusstsein „*nichts als die innerlich vergegenwärtigte Vorstellung oder Perception*“ (Treat. Anh., S. 363). JAMES MILL fasst das Bewusstsein als Eigenschaft des Vorstellungsvermögens (Analys. of the phen. I, p. 224). Nach REID und DUGALD STEWART ist das Bewusstsein ein besonderes Vermögen. CHR. WOLF: „*Wir finden demnach, dass wir uns alsdann der Dinge bewusst sind, wenn wir sie voneinander unterscheiden*“ (Vern. Ged. I, § 729). SULZER bemerkt: „*Die Philosophen verstehen durch das Wort Bewusstsein diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, welche uns beschäftigen, unterscheiden und also deutlich wissen, was wir thun und was in uns vorgeht*“ (Verm. Schrift. II, S. 200). In diesem Sinne sagt TETENS, das Bewusstsein oder Gewahrnehmen sei ein Unterscheiden, ein Anerkennen (Ph. Vers. I, 262). „*Sich einer Sache bewusst sein, drücket einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidet und sich selbst dazu*“ (l. c. S. 263). KANT gebraucht statt „*Bewusstsein*“ oft „*Gemüt*“

(Krit. d. r. Vern. S. 76 u. ö.); er unterscheidet Inhalt und Form des Bewusstseins (wie schon LAMBERT). Die Einheit des Bewusstseins ist die Bedingung aller Erfahrung, insofern ist das Bewusstsein ein transcendentales (WW. IV, 500) zum Unterschiede vom empirischen (Krit. d. r. V. S. 127). *„Alles empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transcendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperception“* (l. c. S. 128, Anm.). Bewusstsein ist aber *„Thätigkeit im Zusammenstellen des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben“* (Anthr. I, § 7). CHR. E. SCHMID definirt Bewusstsein als *„das wirkliche Beziehen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Object und Subject“* (Emp. Psych. S. 184). Das Bewusstsein besteht nach REINHOLD aus dem *„Bezogenwerden der blossen Vorstellung auf das Object und Subject“* (Vers. e. n. Theor. d. Vorst. II, S. 32). Der Satz des Bewusstseins lautet: *„Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen“* (l. c. S. 235). Nach KRUG ist Bewusstsein eine *„Synthese des Seins und des Wissens im Ich“* (Fundam. S. 62). Die Grundlage des Bewusstseins setzt J. G. FICHTE in die Trennung der absoluten Thätigkeit des Ich (s. d.) in Object und Subject (Gr. d. Wiss. § 1 ff.). In allem Bewusstsein *„ist etwas, dessen man sich bewusst ist, und das nicht das Bewusstsein selbst ist“* (Syst. d. Sittenl. S. 13). Das empirische Bewusstsein ist nach SCHELLING *„etwas nur an Vorstellungen von Objecten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloss empirischer Act, indem ich dadurch meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewusst bin“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 46). Das reine Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein κατ' ἐξοχήν (l. c. S. 47). HEGEL bestimmt das Bewusstsein als *„Für-sich-sein der freien Allgemeinheit“* (Encykl. § 412). *„Das Bewusstsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus“* (l. c. § 413). Der Geist ist als Seele *„die subjective Reflexion-in-sich auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen“*. *„Das Bewusstsein ist daher . . . der Widerspruch der Selbständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind“* (l. c. § 414). Das Bewusstsein als unmittelbares ist sinnliches Bewusstsein (l. c. § 418), es steigert sich zum Wahrnehmen (l. c. § 420), Verstand (§ 422), Selbstbewusstsein (§ 424 ff.) und Vernunft (§ 438). BRANISS bestimmt das Bewusstsein als die Einheit des Sich-ergreifens und Sich-besitzens (Syst. d. Met. 185). Bewusstsein ist nach HERBART das wirkliche Vorstellen (Psych. a. W. II, § 104, S. 58), *„die Gesamtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens“* (Lehrb. z. Psych. S. 16; Psych. a. Wiss. I, § 48); so auch nach WAITZ (Lehrb. § 57) und VOLKMANN: *„Wir werden dessen bewusst, was wir wirklich, d. h. durch ein ungehemmtes Vorstellen, vorstellen“* (Lehrb. d. Ps. I[4], S. 169). FROHSCHAMMER nennt das Bewusstsein den *„Zustand der Seele, welcher beharrt, gleichsam stillsteht im wechselnden Strom der Vorstellungen, Gefühle und Willensstrebungen“* (D. Phantas. S. 163). Nach SCHOPENHAUER hat das Bewusstsein zwei Seiten: *„teils nämlich ist es Bewusstsein vom eigenen Selbst, welches der Wille ist; teils Bewusstsein von andern Dingen“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 30). Vom *„zeitlichen“* unterscheidet er das *„bessere Bewusstsein“*, das von der Bejahung des Willens zum Leben sich abwendet (N. Par. § 345). Bewusstsein ist nach FRIES die *„innere Selbstanschauung des Geistes“* (Neue Krit. I, S. 112). Nach BENEKE besteht

das Bewusstsein in der Stärke des erregten seelischen Seins (Lehrb. d. Ps.[2], § 57; Neue Ps. S. 171 ff.; Pragm. Ps. I, § 4). E. H. WEBER betont die Wirksamkeit der Aufmerksamkeit zur Bewusstmachung der Empfindungen (Physiol. Wörterb., beg. v. R. WAGNER, Art. Tastsinn, S. 487). Das Bewusstsein ist nach FORTLAGE eine zu dem Vorstellungsinhalt ganz neu hinzukommende Eigenschaft (Psych. I, § 6, S. 62). „*Was in beiden Sinnen, im äussern sowohl als im innern, mit einemmal in dem gerade gegenwärtigen Zeitmomente der Beobachtung unterliegt, davon sagen wir, es sei im Bewusstsein, oder es sei uns bewusst*“ (l. c. S. 53). Das Bewusstsein ist in gewissem Sinne ein Unterscheiden (§ 9, S. 81), eine „*Frage nach der Zukunft*“ (§ 10, S. 83), eine „*Triebhemmung*“ (§ 13, S. 108). Es giebt ein „*engeres und weiteres Bewusstseinsfeld*“ (§ 11, S. 99). ULRICI erklärt das Bewusstsein als unterscheidende Thätigkeit (Leib u. Seele S. 293; Log. S. 19); LOTZE als „*jenes einfache transitive Wissen, welches alle Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen dergestalt durchdringt, dass von ihnen allen ohne dieses Gewusstwerden gar nicht die Rede sein könnte*“ (Kl. Schr. II, 124); FECHNER als „*ein Sein, das weiss, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiss, dass es ist*“ (Üb. d. Seelenfr. S. 199); STEINTHAL als „*eine zur Vorstellungsthätigkeit der Seele oder zu den gebildeten Vorstellungen hinzutretende Energie der Seele*“ (Einl. i. d. Sprachw. S. 132); O. LIEBMANN als „*das Urphänomen κατ' ἐξοχήν, das unentbehrliche Medium, innerhalb dessen die ganze Wirklichkeit, uns selber mit eingeschlossen, als Object erscheint (apparet, videtur)*“ (Anal. d. Wirkl. S. 233). E. v. HARTMANN nennt das Bewusstsein „*die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung*“ (Phil. d. Unb.[3], S. 404); es ist eine „*blosse Erscheinung des Unbewussten*“ (l. c. S. 533). Als bewusst bestehen die seelischen Vorgänge, nach E. DÜHRING, „*in der subjectiven, immer wieder unterbrochenen Einheit nur durch die gedanklich umspannende Zusammenfassung stets wiederholter Reproductionen*“ (Log. S. 202). Sie sind nur Erzeugnisse materieller Bedingungen, eine Seite der Natur (Cursus d. Ph. S. 134). CHR. SIGWART unterscheidet Bewusstsein 1) als Function, durch die etwas bewusst wird, 2) das, was bewusst wird (Log. II[2], 196). UPHUES unterscheidet „*bewusst werden*“ und „*als bewusst aufgefasst werden*“; ersteres eignet den Sinnesqualitäten, letzteres den Gefühlen (Wahrn. u. Empfd. S. 66). „*Bewusstheit*“ ist das Gattungsmerkmal aller Bewusstseinsvorgänge (Psych. d. Erk. I, 127); „*Bewusstsein*“ meint entweder das erstere oder Gruppen von Bewusstseinsvorgängen, ein reines Geschehen (l. c. S. 128, 139). Nach J. BERGMANN ist Bewusstsein „*jedes Percipiren, jedes irgendwie Kundenehmen von etwas*“ (Sein u. Erk. S. 145). „*Es gehört zur Natur des Bewusstseins, einen Inhalt mit mannigfachen und fortwährend wechselnden Unterschieden zu besitzen*“ (l. c. S. 147). Reiner Bewusstseinsinhalt ist derjenige, von dem man nicht abstrahiren kann (ibid.). Nach TH. ZIEGLER ist (wie nach HORWICZ) Bewusstwerden = Gefühltwerden (D. Gefühl S. 321). HÖFFDING fasst das Bewusstsein als Willensthätigkeit auf (Psych.[2], S. 431). Nach F. BRENTANO ist Bewusstsein „*jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat*“ (Psych. I, S. 181). A. RIEHL betont, das Bewusstsein sei kein Ort, sondern eine mit den Erscheinungen der Dinge verbundene Function (Ph. Krit. II, 2, 142). In aller Erfahrung ist das Bewusstsein „*das Überempirische*“ (l. c. II, 1, S. 5). WUNDT bestimmt das Bewusstsein als „*das unmittelbare Gegebensein unserer innern Erlebnisse*“ (Phil. Stud. X, S. 112),

als den *„Zusammenhang der psychischen Gebilde"*, der nicht neben oder ausser diesen besteht, aber auch nicht ihre blosse Summe ist (Grundr. d. Ps. S. 238). *„Wenn wir von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer innern Erfahrung ganz absehen und bloss darauf reflectiren, dass wir die Thätigkeiten und Ereignisse in uns wahrnehmen, so nennen wir eben diese Abstraction das Bewusstsein"* (Eth.², S. 435). Es giebt ein individuelles und ein Gesamtbewusstsein als Zusammenhang individueller Einheiten (Gr. d. Ps. S. 239). Das Bewusstsein besteht durchaus als wirkliches Geschehen, als Actualität (s. d.). Träger des Bewusstseins ist der Organismus in seiner nervösen Centralisation (l. c. S. 239). Nach SERGI ist Bewusstsein *„la connaissance que nous avons d'un changement psychique"* (Psych. phys. p. 223). SCHUPPE setzt Bewusstsein dem Sein (s. d.) gleich und versteht unter ersterem nichts als das unmittelbar Gegebene selbst (Log. S. 23). TH. ZIEHEN setzt psychisch und bewusst gleich (Leitfad.³, S. 4). AVENARIUS lehnt den Begriff des Bewusstseins ab und setzt statt dessen ein einfaches *„Vorfinden"*. Was sonst als Thätigkeit des Bewusstseins gilt, ist nach ihm nur physiologische Function des *„Systems C"* (Krit. d. r. Erf. I, 150 f., 202 f.). v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Es giebt kein Seiendes, das nicht Bewusstes wäre, und es giebt nichts Bewusstes, das nicht Seiendes wäre"* (Gr. e. Erk. S. 7). Bewusstsein existirt nicht als selbständiges Moment, es ist nur *„Gegebensein von Inhalten überhaupt"*; *„sich eines Datums bewusst zu sein"* heisst *„dass eben dieses Datum in irgend einer Beziehung zu jenem . . . Ich steht"* (l. c. S. 9). Das Bewusstsein geht in den Dingen völlig auf und kann nur in abstracto von ihnen geschieden werden (l. c. S. 72). Nach E. HAECKEL ist das Bewusstsein *„eine mechanische Arbeit der Ganglienzellen, und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen"* (Der Monism. S. 23). Für DU BOIS-REYMOND ist das Problem des Bewusstseins eines der unlösbaren *„Welträtsel"* (Üb. d. Grenz. d. Naturerk.). Nach F. JODL ist das Bewusstsein keine besondere Qualität, sondern *„die Eigenschaft, welche das Wesen der psychischen Phänomene ausmacht"* (Lehrb. d. Ps. S. 111). Dessen allgemeinstes Merkmal ist *„die Innerlichkeit eines lebenden Wesens, welches sich in der Entgegensetzung von Object und Subject oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens oder seiner Thätigkeit kundgiebt"* (l. c. S. 91). Das Bewusstsein ist *„ein notwendiger Erfolg, der zu dem Kreislauf des kosmischen Werdens als integrirendes Glied gehört; der überall da eintritt, wo die Organisation eines Weltkörpers die Bedingungen dafür geschaffen hat, und überall verschwindet, sobald diese Bedingungen aufhören"* (l. c. S. 86 ff.). Zu unterscheiden sind *„primäre"* und *„secundäre"* (tertiäre) Bewusstseinserregungen (l. c. S. 139). Vgl. Unbewusst.

Bezeichnetes *(„significatum")*. Um zu betonen, dass es nur einzelnes in der Natur gebe, sagen die scholastischen Nominalisten (s. d.) nicht Gattung u. s. w., sondern *„das Gattung-Bezeichnete"* *(„significatum generis")* u. s. w. (PRANTL II, 123). Heute wendet man den Ausdruck an, um von irgend etwas ohne Rücksicht auf irgend welche Deutung zu sprechen und auf die ursprüngliche Vorstellung hinzuweisen; z. B. das *„Baum-Bezeichnete"*, d. h. was dem Begriffe und Worte *„Baum"* anschaulich zu Grunde liegt. Von diesem Ausdruck macht ganz besonders R. AVENARIUS Gebrauch (das *„Ich-Bezeichnete"* u. s. w.).

Beziehen heisst einen Vorstellungs- oder Begriffsinhalt mit einem

andern in Verbindung bringen, beide in ihrer Gesondertheit auffassen und doch im Zusammenhange betrachten. Das Resultat des Beziehens ist die Beziehung (Relation, s. d.). Nach ARISTOTELES heisst etwas bezogen, *„wenn es als das, was es ist, als an einem andern seiend ausgesagt wird“* (Kateg. C. 7). — Wir beziehen Dinge aufeinander, meint CHR. WOLF, *„wenn in zweien Dingen etwas anzutreffen, davon eines den Grund in dem andern hat“* (Vern. Ged. I, § 188). DESTUTT DE TRACY: *„Le rapport est cette vue de notre esprit, cet acte de notre faculté de penser par lequel nous rapprochons une idée d'une autre, par lequel nous les lions, les comparons ensemble d'une manière quelconque“* (El. d' idéol. I, 4, p. 51). TH. LIPPS: *„Unter Beziehungen verstehen wir . . . zunächst die Arten der Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen in der Seele sich zu einander zu verhalten. Wir verstehen dann darunter die von jenen Arten des gegenseitigen Verhaltens nachbleibenden dauernden Vorstellungszusammenhänge, die beim Neuentstehen der Vorstellungen sich wirksam erweisen“* (Gr. d. Seelenleb. S. 362). Nach WUNDT ist die *„Beziehung zweier psychischer Inhalte aufeinander“* die *„elementarste aller Functionen der Apperception“* (s. d.). *„Die Grundlagen solcher Beziehung sind überall in den einzelnen psychischen Gebilden und ihren Associationen gegeben; aber die Ausführung der Beziehung besteht in einer besondern Apperceptionsthätigkeit, durch welche erst die Beziehung selbst zu einem neben den aufeinander bezogenen Inhalten vorhandenen, wenn auch freilich fest mit ihnen verbundenen besondern Bewusstseinsinhalte wird“* (Grdr. d. Ps. S. 294). Logisch ist die Beziehung (connexio) da vorhanden, *„wo aus je zwei aufeinander bezogenen Begriffen oder Denkacten ein neuer Begriff oder Denkact hervorgeht“* (Log. I, 107).

Beziehung, s. Relation.

Beziehungen, Methode der, ist nach HERBART das Verfahren, *„notwendige Ergänzungsbegriffe, wenn sie versteckt sind, aufzusuchen“* (Hptp. d. Met. S. 8). *„In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, müssen Widersprüche stecken. Die Speculation wird diese Widersprüche ergreifen und sie lösen, indem sie die Formen ergänzt, d. h. indem sie den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich notwendig beziehen“* (l. c. S. 14). Vgl. Methode.

Beziehungsbegriffe entstehen nach DROBISCH durch eine Synthese der einzelnen Glieder, die einen Begriff construiren (Log.[4], S. 157). *„Reine Beziehungsbegriffe“* nennt WUNDT *„Begriffe, die Beziehungen des logischen Denkens zum Inhalte haben, um dann aus diesen auf die Denkobjecte übertragen zu werden“* (Syst. d. Phil. S. 239). Sie sind die *„letzten Stufen logischer Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts, welche mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“* (l. c. S. 241). Vgl. Kategorien.

Beziehungsgefühle entstehen nach HÖFFDING aus dem Gegensatz des Neuen, Ungewohnten zum Alten (Erstaunen u. s. w., Psych.[2], S. 388).

Beziehungsgesetze, psychologische, sind nach WUNDT die Gesetze der *„psychischen Resultanten“*, *„Relationen“* und *„Contraste“*. Ersteres besagt, *„dass jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die blosse Summe der Eigenschaften der Elemente*

anzusehen sind". Die beiden anderen Gesetze ergänzen das erste (Grdr. d. Ps. S. 375 ff.).

Bild ist die Darstellung der Form eines Gegenstandes auf natürlichem oder künstlichem Wege. Nach DEMOKRIT gehen von den Dingen „*Bilderchen*" (*εἴδωλα*, s. d.) aus, durch deren Einwirkung auf die Seele der Mensch zu erkennen vermag. PLATO, PLOTIN u. a. behaupten, von dem wahren Wesen der Dinge hätten wir nur Bilder. ALBERTUS MAGNUS definirt „*imago*" als „*repraesentatio sufficiens in exterioribus quantum possibile est illi quod figuratur in imagine ad id cuius est imago*" (Sum. th. I, qu. 15, 2). — Bild ist auch oft gleichbedeutend mit Vorstellung.

Bildung bedeutet seit JUSTUS MÖSER (Patriot. Phantas.) und GOETHE das ausgebildete Leben des Geistes und Gemütes, während man früher darunter die äussere Gestaltung verstand: „*fictio, exemplum, simulacrum, species*" (STIELER, 1691; nach EUCKEN, Term., S. 168).

Bildungstrieb („*nisus formativus*") ist nach BLUMENBACH das Vermögen des Organismus, gestaltend zu wirken. Er besteht aus dem „*nisus generativus*" und der Reproductionskraft (Üb. d. Bildungstr. 1791, S. 92).

Billigung und **Missbilligung** sind Urteile über den (moralischen) Wert einer Handlung, im weiteren Sinne so viel wie Anerkennung und Verwerfung.

Biogenetisches Grundgesetz (E. v. BAER u. a.) besagt: Die individuelle Entwicklung (Ontogenie) ist eine abgekürzte Recapitulation der Gattungsentwicklung (Phylogenie).

Biologie ist die Wissenschaft von den Formen und der Gesetzmässigkeit des organischen Lebens (ARISTOTELES, THEOPHRAST, GALEN, HARVEY, HALLER, FONTANA, LEEUWENHOEK, SPALANZANI, K. F. WOLFF, BLUMENBACH, ER. DARWIN, GOETHE, OKEN, LAMARCK [von dem der Ausdruck stammt] G. ST. HILAIRE, J. MÜLLER, AGASSIZ, CH. DARWIN, K. E. V. BAER, PFLÜGER, E. HAECKEL, H. SPENCER, WEISSMANN, WALLACE u. a.).

Blickfläche und Blickpunkt des Bewusstseins sind übertragene Ausdrücke („*inneres*", „*geistiges*" Auge). CHR. WOLF: „*Campum perceptivum dico multitudinem perceptionum simultanearum*" (Psych. rat. § 259). BAUMGARTEN: „*Campus claritatis*" (Met. § 514); „*sphaera et punctum sensationis*" (l. c. § 537). PLATNER: „*Gesichtskreis*" der Seele (Ph. Aphor. § 490). FORTLAGE: Feld des Bewusstseins, Feld der Aufmerksamkeit, focus der Aufmerksamkeit (Psych. § 12). WUNDT: „*Sagen wir von den in einem gegebenen Moment gegenwärtigen Vorstellungen, sie befänden sich im Blickfeld des Bewusstseins, so kann man denjenigen Teil des letzteren, welchem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist, als den inneren Blickpunkt bezeichnen*" (Grundz. d. ph. Ps. II³, S. 236).

Bocardo ist der fünfte Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz besonders verneinend (o), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Böse (*κακόν*, malum), das, ist das Verwerfliche, auch das dem Guten entgegenstehende Princip, so als Ahrimân bei den Persern, Typhon bei den Ägyptern. — Nach ANAXIMANDER scheint schon die blosse individuelle Existenz

etwas Böses zu sein, denn die Dinge gehen dahin, woher sie kamen, „*zur Busse und Strafe*“, ins Apeiron (s. d.). PLATON betont, die gute Gottheit könne nicht die Urheberin des Bösen sein (τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν, Rep. II, 379 C). Das Böse stammt aus der „*bösen Weltseele*“ (Nom. 896 E). Neben dem Zweckvollen, Göttlichen existirt das Reich der notwendigen Ursachen, welche die Materie bestimmen (Tim. 68 E). Die **Stoiker** setzen das Böse nur in die Teile des Alls, nicht in dieses selbst (τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, PLUT., De Stoic. rep. 44, 6). Der Gegensatz zum Bösen hebt das Gute erst hervor (l. c. 36, 1). Das Böse, weit entfernt, Selbstzweck zu sein, ist nur ein Mittel der Beförderung des Guten (KLEANTHES, Hymn. v. 18 f.). Nach PHILO geht das Böse aus der Verbindung der Seele mit der unreinen Materie hervor, nach PLOTIN ist die Materie (s. d.) selbst schon etwas Böses (κακόν). Für die Seele war der Anfang des Bösen das Vergessen der göttlichen Abstammung, der Trieb selbständig zu sein, „*der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören*“ (Enn. V, 1). Im Seienden ist das Böse nicht (l. c. I, 8, 3), es stammt aus der „*alten Natur*“, der Materie (l. c. 7). PLUTARCH betrachtet das Böse als eine dem Guten entgegenwirkende Kraft (De Isid. 46 ff.), als aus der „*bösen Weltseele*“ stammend (De an. procr. 3). BOËTHIUS spricht dem Bösen jede Wirklichkeit im Sinne von Wirksamkeit ab, es veranlasst indirect das Gute und findet in sich selbst seine Strafe (De cons. phil. IV). Die **Gnostiker** verlegen das Böse in die Materie (HARNACK, Dog. I³, 246). CLEMENS ALEXANDRINUS bemerkt, das Böse sei keine Wesenheit, es sei nicht von Gott geschaffen (Strom. IV, 13). Nach ORIGENES ist das Böse eine Beraubung („*privatio*“) des wahren, guten Seins (De princ. I, 109), die notwendige Folge der Verwirklichung des Guten (c. Cels. VI, 53). Nach AUGUSTINUS ist es die Folge einer verkehrten Willensrichtung, eines Abfalles von Gott (Enchir. 23), es ist nur Mangel („*amissio*“), Beraubung („*privatio*“) des Guten und daher nur relativ (De civit. Dei XI, 22). Die **Manichäer** (s. d.) betrachten das Böse als selbständiges Princip. DIONYSIUS AREOPAGITA nennt das Böse („*malum*“) „*innaturale, incausale, involuntarium, infoecundum et pigrum*“ (ALB. MAGN., S. th. II, qu. 115). JOH. SCOT. ERIGENA nennt das Böse ein incausale ohne Kraft (De div. nat. IV, 16). „*Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum*“ (l. c. IV, 16). ALEX. v. HALES nennt das Böse eine „*privatio boni*“ (Sum. th. I, qu. 18, 9). Das Böse ist nach ALBERTUS MAGNUS eine „*privatio primae formae boni*“ (Sum. th. I, qu. 27, 1). THOMAS VON AQUINO bemerkt, Gott habe das Böse nur als Beförderer des Guten zugelassen (Sent. dist. 32). Nach J. BÖHME ist das Böse die verneinende, treibende Kraft des Weltganzen, der „*Gegenwurf*“ des Guten, als „*Zornfeuer*“ in Gott enthalten (Aurora). Dem Ausspruche AUGUSTINS: „*Sed non sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*“ schliesst sich LEIBNIZ an. Das Böse entspringt der Beschränktheit der endlichen Wesen und dient nur der Vollkommenheit des Ganzen, indem nichts von dem Möglichen fehlen durfte. Gott lässt das Böse zu, damit nicht vieles Gute verhindert werde (Theodic. II. Anh., IV, § 34). Nach CHR. WOLF ist böse, „*was uns und unsern Zustand unvollkommener macht*“ (Vern. Ged. I, § 425). KANT nimmt ein „*radicales*“ Böse an, einen Hang zum Bösen, „*welcher, da es nur als Bestimmung der freien Willkür*

möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muss" (Relig. S. 28). Das Böse besteht zugleich mit dem Guten ursprünglich im Menschen, es ist in seiner Selbstliebe begründet, es ist angeboren, entsteht durch eine „*transcendentale Handlung*", ist unausrottbar (radical) und verdirbt das Moralische im Menschen (l. c. S. 31). Es ist eine „*angeborene Schuld*", weil es „*sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahrnehmen lässt, und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muss und daher zugerechnet werden kann*" (l. c. S. 38). Das Böse ist plötzlich entstanden, nachdem der Mensch aus dem Stande der Unschuld in den der Sünde geraten (l. c. S. 43). Auch SCHELLING und SCHOPENHAUER erklären das Böse aus einer vorzeitlichen Willenshandlung; ersterer erklärt es für einen notwendigen Factor des Seins (WW. I, VII, 403). PAULSEN sagt: „*Was aber das sittlich Schlechte oder das Böse anlangt, so wird die Ethik es construiren, wie die medicinische Diätetik Störungen, Schwächen, Missbildungen construirt; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äusseren Hemmungen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst, der vielmehr als auf normale Entfaltung und Bethätigung im Sinne menschlicher Vollkommenheit gerichtet anzusehen ist, sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Missbildungen erlitt*" (Einl. i. d. Phil.[3], S. 435). Vgl. Übel.

Buddhi: Bewusstsein (Vedanta).

Buddhismus: die Lehre BUDDHAs (des Wissenden). Ihre Hauptsätze sind: die Einheit des Alls, die Nichtigkeit des Daseins in theoretisch-praktischer Hinsicht, die Wiedergeburt der Seelen, die Läuterung derselben und ihre endliche Einkehr ins Nirvana, das selige Nichts.

Buridans Esel, s. Freiheit.

C.

C ist ein (von den Scholastikern eingeführtes) Symbol für die Schluss-Versetzung: S „*vult simpliciter verti*", p „*verti per accid(ens)*", m „*vult transponi*", c „*per impossibile duci*" (PRANTL II, 274 ff.; III, 48 f.).

C, System. R. AVENARIUS nennt System C den im Grosshirn localisirt gedachten Inbegriff aller Bedingungen, von denen die menschlichen Erlebnisse abhängig sind. Die in ihm sich abspielenden Processe sind auf „Ernährung" und „Arbeit" zurückzuführen. Es ist ein System, „*welches die von der Peripherie ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die an die Peripherie abzugebenden Änderungen verteilt*"; von dessen Änderungen sind alle „*Aussagen*" (E-Werte), Urteile, Erkenntnisse u. s. w. „*abhängig*" (Krit. d. r. E. I, S. 33 ff.). Die volle „*Erhaltung*" des Systems C ist das „*vitale Erhaltungsmaximum*"; die „*Schwankungen*" desselben bestehen in Verminderung oder Behauptung dieses Maximums (l. c. S. 60 ff.). Durch die „*Congregation*" mehrerer Individuen entstehen „*Systeme C höherer Ordnung*", „*Congregalsysteme*" (Σ C) (l. c. S. 153 ff.). Vgl. Principalcoordination, Vitaldifferenz, Schwankung.

Calemes ist der dritte Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Calvus (*φαλακρός*, Kahlkopf), der Name eines Trugschlusses, ähnlich dem Sorites (PRANTL I, 55).

Camestres ist der zweite Modus der zweiten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Capacität: Aufnahmefähigkeit. GOCLEN.: „*Capacitas est potentia recipiendi aliquid, ut cap. materiae, respectu huius quantitatis*" (Lex. ph. p. 353).

Cardinalpunkt ist nach FECHNER „*der Punkt, wo dieses relative Maximum der Empfindung eintritt*"; Cardinalwert des Reizes „*der Reizwert, bei dem es eintritt*" (El. d. Psych. II, 49).

Cardinaltugenden sind diejenigen Arten der Tugend (s. d.), auf welche das Hauptgewicht der Wertung gelegt wird. PLATO stellt ihrer vier auf: Weisheit (*σοφία*), Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), welch letztere die wichtigste aller Tugenden ist. Im Staate sind diese Tugenden durch die vier Stände der Herrscher, Krieger, Handwerker und Gewerbetreibenden vertreten (Rep. IV, 10, 433). ARISTOTELES zählt fünf Cardinaltugenden auf: Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*), Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης*), Hochherzigkeit (*μεγαλοψυχία*) und Gerechtigkeit (Eth. Nic. II, 7, 1107 b). Eine Vierzahl von Tugenden nehmen die Stoiker an, *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη* (STOB. Ecl. II, 6, 106). Die Epikureer erblicken in der *φρόνησις* die Haupttugend. PLOTIN teilt die Tugenden ein in bürgerliche (*πολιτικαί*), reinigende (*καθάρσεις*), religiöse und vergöttlichende (Enn. I, 2). Die christlichen Cardinaltugenden sind Glaube, Liebe und Hoffnung (AMBROSIUS). ALBERTUS MAGNUS verbindet dieselben als „*virtutes infusae*" mit den „*virtutes acquisitae*", deren wichtigste „*prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*" sind (Sum. th. II, qu. 103, 1). THOMAS v. AQUINO bezeichnet als Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Seelengrösse (Sum. th. II, qu. 61, 2). TELESIUS nennt vier Cardinaltugenden: „*sapientia, sollertia, fortitudo, benignitas*". GEULINCX definirt die Cardinaltugenden als „*proprietates virtutis, quae proxim et immediate ab illa dimanant, et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur*" (Eth. I, 2, § 3), „*tales virtutes, quae necessario concurrunt ad omne virtutis exercitium*" (Annot. ad Eth. p. 153). Dieselben: „*diligentia, oboedientia, iustitia, humilitas*" (l. c. Praef., p. 7) sind „*filiae virtutis*" (l. c. § 3), Bethätigungen einer Tugend. Nach SCHLEIERMACHER (Syst. d. Sittenl.) sind die Cardinaltugenden: Tapferkeit (Beharrlichkeit), Besonnenheit (Fertigkeit), Liebe und Weisheit. Vgl. Tugend.

Cartesianismus: die Lehre und Schule DESCARTES'. Die Principien, des Cartesianismus sind: die Auffassung der Materie (s. d.) als Raumerfüllung, des Naturgeschehens als in Bewegungen bestehend, die Selbstgewissheit des Ichs, die Klarheit und Deutlichkeit als Kennzeichen der Wahrheit, die Auffassung der Seele als einer einfachen, geistigen Substanz, die Annahme einer durch Gott vermittelten Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Die bekanntesten Cartesianer sind: RENERIUS, REGIUS, RAEY, HEEREBORD, HEIDANUS, CLAUDE DE CLERSELIER, ARNAULD, NICOLE, FÉNÉLON, BEKKER, CLAUBERG, CORDEMOY u. a. (Vgl. UEBERWEG, Grdr. III, S. 76.)

Casuistik ist die Lehre von dem moralischen Widerstreit mehrerer als gleich sittlich-notwendig sich darstellenden Beweggründe oder Handlungen. Mit ihr beschäftigen sich besonders die Stoiker (CICER., De offic. I, 2, 7 ff.).

Catasyllogismus nennt JOH. V. SALISBURY das Verfahren des Gegenbeweises (PRANTL II, 257).

Causa: Ursache (s. d.)

Causa causae *est etiam causa causati* (CHR. WOLF, Ont., § 928), ein scholastischer Satz, der sich schon bei ALANUS AB INSULIS findet (STÖCKL, I, 412).

Causa deficiens, s. Böse.

Causa efficiens (*ποιοῦν αἴτιον* bei ARISTOTELES): wirkende Ursache (Scholastik). Sie ist nach ALBERTUS MAGNUS zweifach (duplex), „*una coniuncta effectui, et alia separata ab effectu*“ (Sum. th. II, qu. 3, 3), nach CHR. WOLF „*causa, cuius causalitas in actione consistit*“ (Ont. § 886).

Causa finalis (*οὗ ἕνεκα* bei ARISTOTELES): Zweckursache. Vgl. Zweck, Teleologie.

Causa formalis: gestaltende Ursache, im Unterschiede von der „*causa materialis*“, der Ursächlichkeit des Dinges, auf welches eingewirkt wird.

Causa instrumentalis *est, si „actio proficiscitur a vi aliunde pendente*“ (CHR. WOLF, Ont., § 890).

Causal (causalis; *αἰτιώδης*, Stoiker): im Zusammenhang von Ursache und Wirkung stehend, „*nexio inter causam et causatum*“ (BAUMGARTEN, Met., § 313).

Causalität (causalitas) heisst in der Sprache der Scholastiker das Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Das naive Denken verlegt in die Dinge Willenskräfte, vermöge deren sie in gutem oder schlechtem Sinne wirken sollen. Nicht unähnlich schliesst THALES: wo Bewegung, da Seele (s. d.). EMPEDOKLES erklärt die Ursächlichkeit des Geschehens aus dem Walten zweier Kräfte, Liebe (*ἔρως*) und Streit (*νεῖκος*). HERAKLIT führt dieselbe auf den Logos (s. d.), die alles beherrschende vernünftige Notwendigkeit (*εἱμαρμένη*), zurück (*πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην*, STOB. Ecl. I, 5, 178). ANAXAGORAS setzt die erste Ursache des Geschehens in den „*Geist*“ (s. d.), erklärt aber alles Einzelne nach dem Principe der Notwendigkeit, was PLATO tadelt (Phaed. 47). Auch PYTHAGORAS führt alle Causalität auf die *ἀνάγκη* zurück. Den Satz der Causalität sprechen zum erstenmal aus LEUKIPP und DEMOKRIT: Nichts geschieht aufs Geratewohl, sondern alles mit Grund und Notwendigkeit (*οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, STOB. Ecl. I, 4, 160). Nach PLATO giebt es zwei Arten (*γένη*) von Ursachen: *αἴτιαι πρῶται*, die Ideen (s. d.) und besonders deren höchste, das Gute, und *αἴτιαι δεύτεραι* oder *ξυναίτιαι* (Mitursachen), die insgesamt auf der durch die Materie (s. d.) bedingten *ἀνάγκη* beruhen (Tim. 46 D sq.). ARISTOTELES versteht unter *αἴτιον* (*αἰτία*) insbesondere: das, wovon die Veränderung (Bewegung) ihren Anfang nimmt (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, κινήσεως*), und: das „*Weswegen*“, die Zweckursache (*οὗ ἕνεκα*, Met. V, 2, 1013a, 29 sq.). Aber auch das „*Woraus*“ (*ἐξ οὗ*), der Stoff (*ὕλη*) und

die Form (εἶδος), der Grund des Wesens (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι) gehört zu den Ursachen (l. c. 1013a, 24—29). Es werden aber auch bewegende, Ursache des Zweckes und der Form in eins zusammengefasst, weil sie ja alle auf dasselbe, auf die innere Gestaltung der Dinge, hinzielen, und dem Stoffprincipe gegenübergestellt (Phys. II, 6, 198a, 24 sq.). Von dem, was notwendig, ewig geschieht, unterscheiden sich die *„zufälligen"* Ereignisse. Wie es ein Sein an sich giebt und eins in Beziehung auf anderes, so auch giebt es zwei Ursächlichkeits-Arten (ὥσπερ γὰρ καὶ ὂν ἔστι τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον, Met. XI, 8, 1065a, 29). Vom Zufälligen giebt es keine bekannten Ursachen, die mit beständiger Regelmässigkeit auftreten (l. c. 1065a, 7; VI, 2, 1027a, 7 squ.). Diese zufällige Ursächlichkeit des Zufälligen (τῶν γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντων ἢ γιγνομένων καὶ τὸ αἴτιόν ἐστι κατὰ συμβεβηκός) geht aus dem Stoffe (ὕλη) hervor (l. c. 1027a, 13). Die Ursache an sich ist bestimmt (τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον), die bloss zufällige (accidentielle) unbestimmt (τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον, Phys. II, 5, 196b, 28). Die letzte, höchste Ursache alles Geschehens ist Gott (s. d.). Die Stoiker betonen den strengen Causalzusammenhang der Dinge (εἱμαρμένη), der davon herstammt, dass eine Kraft das All durchwaltet als Vernunft (λόγος) und Vorsehung (πρόνοια); aller Zufall ist nur scheinbar (Plut., De fato 11, 574; 7, 572). Die Weltkraft (πνεῦμα, s. d.) ist zugleich das Thätige in den Dingen, welches den unthätigen Stoff gestaltet, ihn durchdringend (τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν, DIOG. L. VII, 134), mittelst der Vernunft-Keime (λόγοι σπερματικοί, l. c. VII, 148). *„Causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit; esse ergo debet, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat"* (SENECA, Ep. 65, 2). Das Schicksal (εἱμαρμένη, fatum) fesselt alles mit strengem, ehernen Bande in bestimmter Ordnung zusammen (DIOG. L. VII, 149). CHRYSIPP unterscheidet einen Teil der Ursachen als *„perfectae et principales"* von den *„adiuvantes et proximae"* (CICERO, De fato, 41). Den streng notwendigen Zusammenhang alles Geschehens betont auch EPIKUR. *„Aus nichts wird nichts"* (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) — denn sonst könnte ja aus allem alles werden (πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, DIOG. L. X, 38). Ein Geschehen hat das andere zur Folge ohne Eingreifen einer Kraft (μήτε λειτουργοῦντός τινος, l. c. 76). Nur Körperliches vermag zu wirken; was wirkt, ist körperlich (l. c. 67). Im Anfang der Weltbildung erleidet das strenge Causalgesetz eine Ausnahme, indem die Atome (s. d.) willkürlich von der Richtung ihrer Bewegung abweichen. Den Begriff der Causalität bekämpfen die Skeptiker. *„Ursache"* sei ein Beziehungsbegriff, nichts ohne die Wirkung, nur im Denken also, nicht allein für sich existirend (τὸ αἴτιον . . . τῶν πρός τι ἐστίν; . . . ἐπινοεῖται μόνον, ἀλλ' οὐ ὑπάρχει, SEXT. EMP. adv. Math. IX, 207—208). *„Wenn wir nun, um uns einerseits das Ursächliche vorzustellen, vorher die Wirkung erkannt haben müssen, um aber andererseits die Wirkung zu erkennen, vorher das Ursächliche kennen müssen, so zeigt die Schwierigkeit (Aporie) des Durcheinanders beide als „undenkbar"* (Pyrrh. hyp. III, C. 3). *„Da das Ursächliche in Bezug auf etwas* (πρός τι) *ist, und zwar in Bezug auf die Wirkung: so ist klar, dass es nicht vor dieser als Ursächliches bestehen kann, also auch nicht, während es Ursächliches ist"* (l. c. C. 3; adv. Math. IX, 241). Ferner kann Körperliches nicht auf Körperliches — weil gleichartig —, aber auch nicht auf Unkörperliches — weil ungleichartig — wirken (DIOG. L.

IX, 11, 98—99). Ergebnis: es giebt (in Wirklichkeit) kein Verursachen (οὐκ ἔστι τοίνυν αἴτιον, l. c. 99). — Während PHILO den letzten Urheber der in der Welt herrschenden Gesetzmässigkeit im Logos (s. d.) erblickt, führt PLOTIN die Causalität auf das Wirken der λόγοι σπερματικοί oder νοεραὶ δυνάμεις, der geistigen Kräfte in den Dingen, zurück (Enn. III, 2). Alles Endliche hat seine Ursache, das Ursachlose ist zu verwerfen (Enn. III, 1). Zunächst hat man die natürlichen Ursachen eines Geschehens aufzusuchen (ibid.), dann aber ist einzusehen, dass die wahre Wirksamkeit in allen die schöpferischen, aus dem Weltgeist stammenden Begriffe sind (l. c. III, 2).

Die Scholastiker fassen die Causalität im Sinne der ARISTOTELischen Philosophie auf, während bezüglich der ursprünglichen Gestaltung der Dinge nach ewigen Musterbildern im göttlichen Geiste die PLATOnische Lehre von den Ideen (s. d.) verarbeitet wird. AVERROËS und die arabischen Motekallemin betrachten Gott als die wahre Ursache alles Geschehens („*Intellectus divinus est causa rerum . . . . et principium in omnibus et ubique causans est*", bei ALB. MAGN., Sum. th. I, qu. 60, 4). Wie AUGUSTINUS betont auch THOMAS VON AQUINO, die Ursächlichkeit bestehe nicht in einem Überführen einer Qualität von einem Dinge zum andern, sondern in der Verwirklichung einer Möglichkeit: „*Agens naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum*" (Quaest. disp. de pot. 3, 13). Jedes Wirksame strebt (intendit) „*suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest*" (Contr. gentil. II, 45). Die Ursache der Dinge selbst ist Gott: „*Deus est causa rei non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis*" (Sent. II, dist. III, qu. 2, art. 3; PRANTL III, 115). „*Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius*" (Contr. gentil. III, 89). Auch der Mystiker ECKHART sieht in allem Geschehen einen Ausfluss der göttlichen Wirksamkeit.

NICOLAUS CUSANUS vereinigt die Naturcausalität mit dem Wirken der Gottheit. PARACELSUS erkennt nur innere Ursachen an. LEONARDO DA VINCI, CARDANUS, TELESIUS, GALILEI betonen den strengen Zusammenhang von Ursache und Wirkung im Weltganzen und erklären ihn als das Ergebnis bewegender Kräfte. AGRIPPA VON NETTESHEIM: „*Nulla . . . est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas*" (Occult. phil. I, 1). F. M. VAN HELMONT: „*Atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat*" (Princ. phil. 7, 4). CAMPANELLA spricht vom Fatum als von dem „*ordo causarum connexarum*" (Univ. phil. IX, 4, 1). So auch F. BACON und HOBBES. Nach letzterem wirkt ein Körper auf jenen Körper, in welchem er einen Zustand erzeugt oder vernichtet (De corp. IX, 1). Die vollständige Ursache ist ein Aggregat aller Zustände (Accidentien) des Thätigen und Leidenden (l. c. 3). Mit der vollständigen Ursache ist auch schon die Wirkung gesetzt und jede Wirkung setzt eine notwendige Ursache voraus (l. c. 5). Ihnen schliesst sich DESCARTES an. Es sind nicht die Zweck-, sondern die wirkenden, bewegenden Ursachen zu erforschen. „*Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus . . . . Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus, quidnam ex iis eius attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos eius effectus, qui sensibus nostris apparent,*

lumen naturale, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat" (Princ. phil. I, 28). Alles Geschehen hat eine Ursache seiner Existenz und seiner Fortdauer (Resp. ad I. Obj.). Spinoza schreibt alle Wirksamkeit der einen, göttlichen Substanz (s. d.) zu, aber sofern sie in den einzelnen Dingen sich bethätigt. Jedes Geschehen ist mit allen andern streng verknüpft (Eth. I, prop. XXVIII). „*Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur*" (Eth. I, ax. III). „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*" (ax. IV). Jedes Ding muss seine Ursache oder Grund haben, seiner Existenz sowohl wie seiner Nicht-Existenz. „*Cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit*" (l. c. prop. XI, dem.). Nichts ist ohne Wirkung. „*Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur*" (l. c. prop. XXXI). — „*Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit*" (Eth. III, def. I). Es „*folgt*" alles aus Gott mit mathematisch-logischer Notwendigkeit, darin besteht sein Wirken in den Dingen: „*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent*" (Eth. I, prop. XVI). Gott ist daher die bewirkende, inbleibende Ursache von allem („*Deum . . . esse causam efficientem, causam per se, absolute causam primam*", l. c. prop. XVI, Corrol. I, II, III; „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*", prop. XVIII). Das Wesentliche ist, dass Spinoza das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache der Begriffs-Folge gleichsetzt; wie aus der Natur des Dreiecks „*folgt*" („*sequitur*"), dass es zwei rechte Winkel hat, so auch das wirkliche Verursachtsein. — Geulincx und Malebranche bestimmen Gott als das eigentlich Wirksame in allen Dingen: „*Dieu, qui agit en nous*" (Malebr., Rech. II, 6). „*Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit*" (Entret. s. l. mét. IV, 11). „*Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu, et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause*" (Rech. VI, part. II, 3). Das einzelne Geschehen ist nur die Gelegenheit (*occasio*, s. d.) für ein bestimmtes anderes. Leibniz begründet eine neue Fassung des Causalitätsbegriffes durch seine Theorie der „*vorherbestimmten Harmonie*" (s. d.). Es giebt kein Überfliessen eines Zustandes von einem Ding zum andern, sondern jede Veränderung bleibt in dem Dinge, so aber, dass die einzelnen Vorgänge durch Gott in genaueste Übereinstimmung miteinander gebracht sind. Es folgt aus der Einfachheit der Monaden (s. d.), „*dass die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem innern Princip kommen, da eine äussere Ursache auf deren Inneres keinen Einfluss haben kann*" (Monad. 11). Es ist nur „*jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz natürlicherweise eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes*" (l. c. 22). Nach dem „*Satz des Grundes*" (s. d.) muss alles seinen zureichenden Grund haben (l. c. 36). Alle Ursächlichkeit besteht in der Abhängigkeit der Dinge voneinander; ihre Thätigkeit aber (das Streben) verharrt in ihnen. „*L'action entre substances créées ne consistant que dans cette dépendance que les unes ont des autres en suite de la constitution originale, que Dieu leur a donnée . . .*" (Gerh. IV, 492). „*Les efforts sont chez eux, et ne vont pas des unes dans les autres, car ce ne sont que des tendances*" (l. c. 493). Ebenso giebt es eine

psychische Causalität. *„L'âme est excitée aux pensées suivantes par son objet interne, c'est-à-dire par les pensées précédentes. Car il y a une suite ou liaison comme dans les mouvements“* (l. c. III, 464). Nach CHR. WOLF ist causalitas *„ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat vel tale existat“* (Ont. § 884).

LOCKE versucht den Begriff der Ursache psychologisch zu erklären. *„Bei den sinnlichen Wahrnehmungen des steten Wechsels der Dinge bemerkt man, dass Eigenschaften und Substanzen zu bestehen anfangen, und zwar durch die gehörige Anwendung und Wirksamkeit anderer Dinge“* (Ess. II, ch. 26, § 1). Ursache ist, *„was macht, dass etwas anderes . . . zu sein beginnt“* (l. c. § 2). Nach BERKELEY ist alles Sein nur Vorgestelltsein, die Dinge = Vorstellungen haben daher keinerlei eigene Wirksamkeit, sondern es ist Gott, der sie in regelmässige Verknüpfung miteinander bringt (Princ. XXX). Wenn wir *„wahrnehmen, dass auf gewisse Sinnesideen beständig andere Ideen folgen, und wissen, dass dies nicht von unserm Thun herkommt, so legen wir sofort den Ideen selber Kraft und Thätigkeit bei und machen eine zur Ursache der andern“* (l. c. XXXII). *„Das Feuer, das ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich erleide, wenn ich ihm nahe, sondern das Merkmal, das mich vor ihm warnt“* (l. c. LXV). Die einzige erkennbare Ursache ist der Geist (s. d.). J. GLANVILLE: *„All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion“* (Sceps. scient. 23, p. 142). Eine Kritik des Causalbegriffes mit negativem Ergebnis giebt HUME. Er spricht den Satz der Causalität so aus: *„Whatever begins to exist, must have a cause of existence“* (Treat. I, p. 380). Die Ursächlichkeit ist die einzige Beziehung, die über unsere Sinne hinausweist. Ihre Erkenntnis beruht darauf, dass Gegenstände zeiträumlich zusammenhängen; die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung liegt nicht in den Dingen, sondern ist Act des Geistes (l. c. III, sct. 14). Kraft und Ursache sind nur Arten, wie wir die Dinge vorstellen, indem durch die beständige Verknüpfung der Vorstellungen miteinander beim Eintreten der einen das Gefühl der Nötigung uns zwingt, zu einer andern bestimmten Vorstellung überzugehen (ibid.). — Alles Schliessen stützt sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Durch Begriffe (a priori) ist die Kenntnis dieser Beziehung nicht möglich, denn die Wirkung liegt noch nicht in der Ursache; also stammt ihre Erkenntnis aus der Erfahrung: *„Causes and effects are discoverable, not by reason, but by experience“* (Inqu. IV, I, 11). Um so weniger sind also die *„letzten Ursachen“* auffindbar. *„Erfahrung lässt uns in die innere Structur der wirklichen Principien der Gegenstände überhaupt keine Einsicht gewinnen“* (Treat. III, sct. 14). Worauf gründet sich nun jeder Schluss auf das Dasein einer Causalität? Es giebt keinen anschaulich gegebenen Grund, kein Gesetz einer notwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung. Thatsache ist nur, dass man von Ähnlichem Ähnliches erwartet. Es ergiebt sich also: Der Gedanke der Causalität beruht auf der Gewohnheit, auf dem Gefühl der Erwartung, welche eintritt, wenn von zwei durch Association verbundenen Vorstellungen eine im Bewusstsein anwesend ist, auf einem bloss subjectiven Glauben *(belief)*, indem wir durch Übertragung

des inneren Gefühles der Nötigung auf das Geschehen selbst aus dem post hoc ein propter hoc machen. Ursachen (s. d.), aber in dem angegebenen Sinne, sind nicht Dinge, sondern stets Vorgänge (Inqu. IV, I). CONDILLAC: „*Après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu' aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force*“ (Log. I, 5). Nach BONNET nimmt die Seele wahr, dass die Natur stetig sich verändert, und dass jede Veränderung die unmittelbare Folge irgend welcher vorangegangenen ist; diese Beobachtung *(„observation“)* führt zum Begriff von Ursache und Wirkung (Ess. d. Psych. C. 16). HOLBACH: „*Toute cause produit un effet; il ne peut y avoir d'effet sans cause*“ (Syst. I, ch. 4, p. 49). Die schottische Schule betrachtet den Begriff der Verursachung als einen ursprünglichen, selbst-evidenten. JAMES MILL: „*The idea of the cause as existing, is irresistibly followed by the idea of the effect as existing*“ (Anal. ch. 24). Ähnlich wie HUME bestimmt auch TH. BROWN die Gültigkeit des Causalgesetzes (On cause and effect, p. 108 ff.). Nach TETENS nehmen wir den Causalbegriff „*zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen*“, und „*diesen aus unserem Selbstgefühl genommenen Begriff tragen wir auf die äusseren Gegenstände über*“ (Phil. Vers. I, 323—324). TETENS giebt eine Kritik der HUMEschen Theorie (l. c. I, S. 312 ff.), deren relative Richtigkeit er anerkennt. Der Begriff der Causalität ist das Product der Verstandesthätigkeit, eine „*notwendige Wirkungsart*“ derselben, „*keine Induction*“, aus dem „*Beziehen*“ des Denkens entspringend (l. c. S. 317 ff.). Ähnlich lehrt MAINE DE BIRAN den Ursprung des Causalbegriffs aus der unmittelbaren Erfassung der eigenen Willenswirksamkeit (Nouv. considér. d. rapp. du phys. au mor.; vgl. Oeuvr. inéd. I, p. 258 ff.).

CRUSIUS nennt Causalität „*dasjenige Verhältnis zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne dass B nur mit A zugleich ist, oder darauf folget, und auch so, dass B kein Teil, determinirende oder inhärirende Eigenschaft von A sein darf*“ (Vernunftwahrh. § 32). Eine neue Wendung nimmt der Causalitätsbegriff bei KANT. Mit HUME stimmt er darin überein, dass wir „*die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen*“ (Proleg. § 27). Aber er ist weit entfernt, diesen Begriff „*als bloss aus der Erfahrung entlehnt*“, und die Notwendigkeit, die in ihm vorgestellt wird, „*als angedichtet und für blossen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt*“ (ibid.). Die Causalität ist vielmehr eine ursprüngliche Denkform, Kategorie (s. d.) des Erkennens, welche erst die Erfahrung ermöglicht und logische Notwendigkeit in sie hineinbringt. „*Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses von Ursache und Wirkung*“ (Krit. d. r. Vern. S. 181). „*Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderungen dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung möglich*“ (ibid.). „*Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt*“ (l. c. S. 180). — Dieser Satz ist denknotwendig, weil wir den Begriff der Regel selbst in die Erfahrung gelegt haben; ja, die Nötigung, die Ordnung der Wahrnehmungen als eine ganz bestimmte zu betrachten, macht

erst die Vorstellung einer Aufeinanderfolge überhaupt möglich (l. c. S. 186). Die Zeitfolge ist das einzige erfahrungsmässige Kennzeichen *„der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht“* (l. c. S. 191). In dem Satze: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm — liegt noch keine notwendige Verknüpfung. Erst in der Form: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme — wird er als ein Causalgesetz angesehen, das für alle Erfahrung gilt, nicht aber für das, was darüber hinaus liegt, für die Dinge an sich. *„Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blossen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit, als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhangende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objectivgültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann“* (Proleg. § 29).

Nach Beck ist die Causalität *„die ursprüngliche Synthesis der Zustände eines Beharrlichen und eine ursprüngliche Anerkennung, wodurch diese Synthese fixirt und objectiv wird“* (III, 159). S. Maimon bemerkt: *„Nicht das Dasein eines Objects ist Ursache zum Dasein eines andern Objects, sondern bloss das Dasein eines Objects Ursache von der Erkenntnis des Daseins eines andern Objects als Wirkung und umgekehrt“* (Vers. S. 223). Nach Jacobi würden wir *„ohne die Grunderfahrung einer thätigen Kraft, deren wir uns in einem fort bewusst sind“*, *„nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben“* (WW. II, 201). Fichte bestimmt die Causalität als eine Synthese, durch welche Thätigkeit und Leiden gesetzt wird (Gr. d. g. Wiss. S. 64). Schelling leitet das Causalitätsverhältnis *„als die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann“*, ab (Syst. d. tr. Id. S. 222). Damit A und B sein können, müssen sie schon im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen (l. c. S. 223). *„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C“* (l. c. S. 225), eins wird auf das andere bezogen; es giebt kein Causalitätsverhältnis ohne Wechselwirkung (l. c. S. 228). Hegel bestimmt die Substanz als Ursache, *„insofern sie gegen ihr Übergehen in die Accidentalität in sich reflectirt und so die ursprüngliche Sache ist, aber ebenso sehr die Reflexion-in-sich oder ihre blosse Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Process des Wirkens zugleich notwendige ist“* (Encykl. § 153). Jede Ursache ist eigentlich *„causa sui“*, die sich in eine unendliche Reihe spaltet (ibid.). Nach Herbart ist die Causalität nur *„objectiver Schein“*. Die einfachen Wesen (Realen, s. d.) wirken nicht aufeinander ein, sie können aber *„zusammen“* sein und erhalten einander gegenüber ihre innere einfache Beschaffenheit. Dadurch wird im *„Zuschauer“* die *„zufällige Ansicht“* einer Wechselwirkung erzeugt (Met. II, 209 ff.). In diesem Sinne gilt der Satz: Keine Substantialität ohne Causalität (l. c. S. 485). Das *„Ineinander“* seelischer Vorgänge wird, nach Beneke, von uns der Aussenwelt untergelegt, auf Veranlassung des Zugleichs und Nacheinanders der Wahrnehmungen (Log. I, 307). Auch H. Ritter betont den Ursprung des Causalbegriffes aus der innern Erfahrung (Syst. d. Log. II,

S. 209). TRENDELENBURG leitet die Causalität aus der *„constructiven Bewegung“* des Denkens ab; sie ist ein Begriff von subjectiver und zugleich objectiver Gültigkeit (Gesch. d. Kat. S. 366). SCHOPENHAUER bezeichnet die Causalität als *„die einzige Kategorie, die sich nicht wegdenken lässt“* (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 444). Sie ist a priori (s. d.) als Function des reinen Verstandes und bedingt alle Erkenntnis (l. c. S. 449) als eine der Gestaltungen des *„Satzes vom Grunde“* (s. d.). Durch diese Kategorie kommt erst die Aussenwelt als solche zustande (l. c. II. Bd., C. 4). Jede *„Ursache“* ist ein Geschehen. *„Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorangegangen ist“* (ibid.). Wir haben hier wie bei HUME und KANT den actualen Causalbegriff vor uns. Nach J. ST. MILL besteht das Causalgesetz *„bloss in der allbekannten Wahrheit, dass unabhängig von einer jeden Beobachtung bezüglich der letzten Erzeugungsweise von Naturerscheinungen und von jeder Frage nach den Dingen an sich die Beobachtung eine Unveränderlichkeit der Succession zwischen einer Thatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist, nachweist“* (Log. I, 386). Ein *„ursprünglicher Fetischismus ist es, dass wir unsere Willensacte als Typus aller Causalität auffassen“* (l. c. S. 415). Unberechtigterweise bilden wir uns *„auf Grund eines Actes natürlicher Generalisation, die das unbewusste Resultat der Association ist, falls wir dasselbe Object durch den Wind oder ein anderes Agens bewegt sehen, ein, dass der Wind dasselbe Hindernis überwindet und ebenso wie wir ein Anstrengungsgefühl hat“* (Exam. p. 378). HELMHOLTZ betrachtet das Causalgesetz als ein a priori gegebenes und transcendentales (die Erfahrung begründendes) Gesetz, ohne dessen Anwendung eine Erfahrung nicht möglich ist, nicht einmal die Erfassung einer Aussenwelt (Thats. d. Wahrn. S. 42). WAITZ leitet den Causalitätsbegriff aus dem Bewusstsein der eigenen Kraft ab (Lehrb. d. Psych. S. 563 ff.). *„Insofern der Causalbegriff empirisch nicht gegeben werden kann, sondern ein Product der psychologischen Gesetze ist, die auf den empirischen Stoff angewendet werden, ohne durch dessen besondere Beschaffenheit bedingt zu sein, kann er ein a priori gegebener heissen“* (l. c. S. 573). LOTZE betont, die Causalität sei keine Ablösung eines Zustandes und kein Übergehen desselben von Ding zu Ding. *„Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, dass nach einer allgemeinen Weltordnung ein Zustand des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt, der im allgemeinen mit dem Zustand von a keine Ähnlichkeit zu haben braucht“* (Ps. § 67). Die Causalität ist eine Beziehung, welcher in Wirklichkeit nur innere Zustände in den Dingen entsprechen (Grdz. d. Met. § 44). Sie ist stets Wechselwirkung, deren Begriff lautet: Wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung c treten, so geht a in α, b in β, c in γ über (l. c. § 33). Deswegen kann ein *„Übergang“* von Zuständen nicht stattfinden, weil solche nicht auch nur einen Augenblick ohne Subject in der Luft schweben können (l. c. § 35). Erklärlich ist die Wechselwirkung nur, wenn man die Dinge als *„Teile“* oder *„Modificationen“* oder *„Emanationen“* eines Urwesens (M) ansieht. *„Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M. Denn da a nichts anderes ist als ein Teil von M, so ist jeder Zustand des a zugleich einer des M.“* *„So wie nun α in unserer Beobachtung sich als Zustand oder Prädikat eines Einzelwesens a darstellt, so können β und γ als Zustände anderer Einzelwesen b und c erscheinen; und dies giebt für uns den*

Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein von ihm unabhängiges b, während in der That nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre consequente Folge sind" (l. c. § 38; ferner: Mikr. I, 162; II, 158, 308; III, 232; Met. 103 ff., 359 ff.; Log. 192, 518 ff.). L. NOIRÉ leitet den Causalitätsbegriff aus der Auffassung der eigenen Willensthätigkeit und Unterscheidung von fremder ab (D. Doppelnat. d. Caus. S. 30; Der monist. Gedanke S. 333). Nach E. LAAS gründet sich die Causalität auf das „*Bedürfnis, die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen und zu beherrschen*" (Id. u. pos. Erk. S. 261). Das Causalgesetz ist nach GOERING das Ergebnis der Induction (Syst. d. krit. Ph. II, 211). Es besagt „*mit derselben Sicherheit, die allen Gesetzen überhaupt zukommt, zunächst nichts anderes, als dass jede Wirkung ihre Ursache hat*". Seinen Inhalt bildet „*die durch Erfahrung hinlänglich bestätigte Voraussetzung, dass jede in die Erscheinung tretende Veränderung, oder, concreter gefasst, jedes entstehende Object wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als thatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Factoren oder Elemente sei*" (l. c. S. 209). DÜHRING bezeichnet Causalität und Identität als zusammengehörige Begriffe. „*Das Erforschen der Gründe oder Ursachen bedeutet .... die Zerlegung der Gedanken und Dinge in Einerleiheiten und Unterschiede*" (Log. S. 194). v. HARTMANN sieht in der Causalität die „*logische Notwendigkeit, die durch den Willen Wirklichkeit erhält*" (Ph. d. Unb.[8], S. 790). Es sind zu unterscheiden: Causalität in der „*subjectiv idealen Sphäre*", Causalität in der „*objectiv realen Sphäre*" und Causalität in der „*metaphysischen Sphäre*" (Kategorienl. S. 363). Ferner: intersubstantiale Causalität als transeunte, transcendente, transsubjective (l. c. S. 416 f.). Alle Causalität ist wahrhaft Wechselwirkung (l. c. S. 384). L. BESSER führt die Causalität auf blosse Succession zurück (Was ist Empfd.? S. 17). Nach TH. LIPPS ist die Causalität ein Specialfall des Satzes vom Grunde (Gr. d. Seelenl. S. 443). „*Jede Veränderung im Inhalte einer Vorstellungsnötigung setzt eine Veränderung in den Bedingungen der Vorstellungsnötigung voraus*" (l. c. S. 443). Nach CHR. SIGWART entspringt aus der Natur des Denkens „*die Forderung, dass, was wir als seiend denken, aus einem Realgrund seines Seins und So-Seins als notwendig begriffen werde*" (Log. II[2], 134). Dabei sind die „*Wechselbeziehungen zwischen uns und der Aussenwelt die uns am meisten interessirenden, unsere Aufmerksamkeit am frühesten erregenden Vorgänge*" (l. c. S. 142), ein „*Musterfall*" aller Causalität (l. c. S. 143). Ursachen sind stets Dinge und nicht bloss Vorgänge. „*Wir können das metaphysische Element, den Gedanken des Wirkens eines Dinges auf andere nicht entbehren*" (l. c. S. 179). „*Im Begriffe der Masse bleibt der metaphysische Rest*" (gegen WUNDT; l. c. S. 170). Nach RIEHL stammt die Vorstellung der Verursachung ihrem Inhalte nach aus der Wahrnehmung des eigenen Wollens (Phil. Krit. II, 1, S. 209). Die Causalität, besagend, „*dass jeder Vorgang zu bestimmten früheren im Verhältnis der Folge stehe, drückt mithin den Gedanken der Continuität des Geschehens aus*" (l. c. II, 2, S. 46). Sie ist psychologisch der „*Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit einer Erscheinung von einer andern und des Triebes, die wahrgenommene Veränderung meines Zustandes anschaulich zu ergänzen*" (l. c. S. 65). Die Causalität ist „*die Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitlichen Veränderungen der Erscheinungen oder kurz: das Princip des Grundes in der Zeit*" (l. c. II, 1, S. 240).

Nach B. Erdmann sagt der Grundsatz der Causalität aus, „*dass wir Vorgänge nur als wirklich annehmen, sofern wir zureichende Ursachen ihrer Wirklichkeit voraussetzen*“ (Log. I, S. 298). Höffding bezeichnet das Causalprincip als ein Ideal, welches durch unsere Erkenntnis nie vollständig verwirklicht werden kann (Psych.[2], S. 292). Nach Wundt entspringt das Causalgesetz aus der „*Wechselwirkung unseres Denkens und der Erfahrung*“ (Log. I, 427); es ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung, eine logische Forderung, welche wir an die Erfahrung heranbringen und der sie sich fügt. „*Es bewährt sich das Causalgesetz als ein Erkenntnisprincip, welches unmittelbar aus dem Satz vom Grunde hervorgeht, indem es lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt. Das Causalgesetz ist nicht in dem Sinne ein Erfahrungsgesetz, als wenn es durch die Erfahrung erst gefunden wäre . . . . ., sondern nur in dem Sinne, dass es für alle Erfahrung a priori gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es dieselben nach dem Satze des Grundes verbindet. — Darum trägt auch das Causalprincip den doppelten Charakter eines Gesetzes und eines Postulates an sich. Thatsächlich fügt sich überall die Erfahrung demselben*“ (Log. I, 549). „*Apriorisch ist das Causalprincip, insofern dem Denken die Eigenschaft zukommen muss, das in der empirischen Anschauung Gegebene vergleichend und begründend zu verbinden. Empirisch, insofern es in der Erfahrung gegebene Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist*“ (Phil. Stud. XII, S. 393). Ursachen sind stets Ereignisse (Log. I, 536), die Dinge sind nur die „*permanenten Bedingungen*“ der Wirksamkeit (ibid.). Das „*Postulat der geschlossenen Naturcausalität*“ ist „*an und für sich nur eine regulative Idee, nach der wir notwendig handeln müssen, soweit wir überhaupt den Naturbedingungen nachgehen können und wollen*“ (Phil. Stud. X, 89). Von der Naturcausalität ist die psychologische Causalität zu unterscheiden, welche unmittelbar in der inneren Wahrnehmung gegeben und die ursprünglichere ist (l. c. S. 108 ff.). „*Wir können unsere Vorstellungen einerseits in Bezug auf die objective Bedeutung, die wir ihnen beilegen, untersuchen: dann bringen wir sie in den Zusammenhang der Naturcausalität; wir können aber auch die subjectiven Bedingungen ihrer simultanen und successiven Verbindungen erforschen: dann betreten wir den Boden der psychologischen Causalität, welcher letzteren immer zugleich eine Naturcausalität parallel geht*“ (Log. I, 563). Den letzten Grund jedes psychischen Actes bildet „*die ganze Vergangenheit des Bewusstseins*“ (Phil. Stud. X, 89). Die psychologische Causalität steht unter dem Gesetze des „*Wachstums der Energie*“ (s. d.). Für die Wirkungen des Denkens aber „*gilt weder das Princip der Naturcausalität, noch das der rein psychologischen Causalität, sondern hier greift die logische Causalität in ihrer ursprünglichen Gestalt Platz, der Satz vom Grunde, nach welchem unser Denken aus gegebenen Vorstellungsverbindungen andere entwickelt*“ (Log. I, 563). Die objective Causalität ist nichts als „*die bereits vollzogene Anwendung der Denkgesetze auf bestimmte Naturvorgänge*“ (l. c. 565). Nach Dilthey sind Causalität und Substanz „*nicht eindeutig bestimmte Begriffe sondern der Ausdruck unauflöslicher Thatsachen des Bewusstseins*“ (Einl. in d. Geistesw. I, 512). Volkelt: „*Mit dem Ausdruck Causalität verbinde ich den Sinn, dass eine Erscheinung für eine andere bestimmend, massgebend ist.*“ Causalität bezeichnet ein Abhängigkeitsverhältnis, zu ihr gehört das „*Durch*“ (Erf. u. Denk. S. 89), das zu den Erscheinungen „*hinzu-*

gedacht" wird. „*Der Sinn des Causalitätsgedankens ist der, dass das causale Verhalten von den betreffenden Erscheinungen selber geleistet werde, sie selber angehe*" (l. c. S. 95). „*Das Bewusstsein postulirt die Causalität, es bestimmt, dass im Transsubjectiven Causalität herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjectiven in Berührung kommen zu können*" (ibid.). Causalität bedeutet „*unabänderliche Regelmässigkeit in der Verbindung zweier Factoren oder Factorencomplexe*" (l. c. 226). E. KOENIG betont: „*Die Auffassung der Causalität nach dem Muster des Wollens ist ungeeignet, die transcendente Causalität der äusseren Natur verständlich zu machen*" (Entwickl. d. Causalbegr. II, S. 20); er selbst schliesst sich an KANT an. Die Immanenz (s. d.) der Causalität verficht SCHUPPE. Jede causale Verknüpfung ist nur eine zum Bewusstsein kommende Verbundenheit von Daten und gehört als den Daten anhaftend zur wirklichen Welt (Log. S. 59). Der „*Anspruch*", dass sich die Daten in eine Gesetzlichkeit einordnen lassen, darf nicht auf Transcendentes angewandt werden (l. c. S. 60). Die Notwendigkeit liegt aber nicht in dem Denken, sondern kommt dem Sein selbst (= Bewusst-Sein) zu, dessen „*feste Ordnung*" zu seiner Denkbarkeit gehört (l. c. S. 65). Während die Thatsachen des inneren Lebens „*zugleich mit ihrem inneren Zusammenhang*" bewusst werden, werden die Verbindungen der Aussendinge durch das Ausschlussverfahren (s. d.) und Induction (s. d.) festgestellt (l. c. S. 63). E. MACH und R. AVENARIUS lehnen den Begriff eines „*Wirkens*" als auf „*Fetischismus*" bez. „*Introjection*" (s. d.) beruhend ab und erkennen nur die regelmässige Verknüpfung der Ereignisse an. v. SCHUBERT-SOLDERN bringt den Causalbegriff zur Analogie in Beziehung. Die „*Erwartung, dass Analoges sich analog verhält, ist ursprünglich und unableitbar; auf ihr beruht die Möglichkeit einer Induction überhaupt*" (Gr. e. Erk. S. 242 ff.). Nach W. JERUSALEM sind unsere Willensimpulse „*die einzige Ursache, die wir direct erleben*", sie sind „*das Organ für die Erkenntnis causaler Zusammenhänge*" (D. Urteilsf. S. 220 ff.). Wir übertragen im Urteile die eigene Ursächlichkeit auf die Dinge (l. c. S. 253 f.). Der Begriff der Causalität ist eine „*objectiv mitbedingte*" Form unserer Auffassung der Welt (l. c. S. 254). — Vgl. Ursache.

Causalitätsurteil (causalis) ist nach der byzantinischen Logik „*hypothetica habens in se duas categoricas unitas per aliquam causalem coniunctionem*" (PRANTL III, 130, 253, 396).

Causalnexus: Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

Causa occasionalis: Gelegenheitsursache, s. d.

Causa per se = „*quod in se et ex se habet sufficienter omnia quibus causa est*" (ALBERT, Sum. th. I, qu. 55, 1). „*Quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud*" (THOMAS, Sum. th. I, qu. 77, 3).

Causa *posita, ponitur causatum* (BAUMGARTEN, Met. § 326).

Causa praecedit *effectum*, JOH. SCOTUS (Div. nat. I, 39, p. 482 C). Vgl. Ursache.

Causa prima (*πρώτη αἰτία*, PLATO, ARISTOTELES): bei den Scholastikern meist Gott. „*Causa prima est, cuius substantia et actio est in momento aeternitatis et non temporis*" (ALB. MAGN., Sum. th. I, qu. 32, 1). Gegensatz: **„causa secunda"** (*δεύτερα αἰτία*) „*habet a causa prima et quod*

est et quod causa est" (l. c. qu. 26, 2). THOMAS: „*Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius*" (Contr. gentil. III, 148). BAUMGARTEN: „*Causa principalis, c. secundaria*" (Met. § 317).

Causa primordialis = Idee (s. d.).

Causa proxima, c. remota (nächste und zurückliegende Ursache). „*Per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est*" (SPINOZA, Eth. I, prop. XXVIII, dem.).

Causa remota, *removetur effectus* (THOMAS, Sum. th. I, qu. 77, 3). „*Causa sublata, tollitur causatum*" (BAUMGARTEN, Met., § 328).

Causa socia, „*solitaria, subordinata, sufficiens*" (Scholastiker). „*Solitaria*" ist die Ursache, „*si effectus dati causa efficiens nonnisi unica fuerit*" (CHR. WOLF, Ont., § 888); „*sufficiens, quae continet rationem sufficientem effectus alicuius dati*" (l. c. § 897).

Causa sui (Selbstursache): was Ursache seiner selbst ist, also notwendig durch und in sich, unabhängig von allem existirt, das Absolute (s. d.). PLOTIN: „*Nicht also ist er (Gott), wie er zufällig wurde, sondern wie er wirkt, so ist er selbst. Ferner demnach, wenn er hauptsächlich deshalb ist, weil er sich gleichsam auf sich selber stützt und gleichsam auf sich selbst schaut und das Sein gleichsam das Schauen auf sich selbst ist, so schafft er sich gleichsam selbst. . . . Er selbst hat sich also zu Stand und Wesen gebracht, indem mit ihm zugleich die Thätigkeit hervortrat. . . . Von ihm selbst also und aus ihm selbst stammt für ihn das Sein*" (Enn. VI, 8, 16). Dieser Begriff kommt in der scholastischen Philosophie vor (AVICENNA; ALBERTUS MAGNUS: „*Liberum dicimus hominem, qui causa sui est*": Sum. th. II, qu. 16, 1; THOMAS), erfährt aber seine Ausbildung erst bei SPINOZA, der so die Substanz (s. d.) nennt. „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*" (Eth. I, def. I). „Die Substanz ist *causa sui*" heisst: sie trägt den Grund ihres Seins in sich selbst. Auch SCHELLING betrachtet Gott als den Grund seiner Existenz, welchen Grund er die „*Natur*" in Gott nennt (WW. I, VII, 357). „*Gott hat in sich einen Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte*" (l. c. S. 358). Nach HEGEL ist eigentlich jede Ursache „*causa sui*", die in den endlichen Dingen sich auseinandergezogen hat (Encykl. § 153). Auch SCHOPENHAUERS „*Wille*" ist so recht als „*causa sui*" zu bezeichnen. Vgl. das Absolute.

Celarent ist der zweite Modus der ersten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Cesare ist der erste Modus der zweiten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Cessante *causa cessat effectus*, ein scholastischer Satz, der durch GALILEI endgültig aufgehoben wurde durch den Begriff der „*vis inertiae*" (Oper. II, p. 577).

Chaos (von *χαίνω*, gähnen) heisst der Urzustand, in dem die Welt als ungeordneter, ungeformter Stoff sich befand, das „*tohu wa bohu*“ (wüst und leer) der Bibel. *Πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος* (HESIOD, Theog. V, 116). *Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο* (l. c. 123). EMPEDOKLES lässt das Chaos durch die Kräfte Liebe und Hass gestaltet werden, ANAXAGORAS durch den „*Geist*“ (DIOG. L. II, 6). PLATO neigt (im Timaeus) der Annahme eines ursprünglichen Chaos zu, wogegen ARISTOTELES (De coelo 2) eine anfängliche Unordnung mit der Zweckmässigkeit der Welt für unvereinbar hält.

Charakter (*χαράσσω*, präge ein) ist der durchs Leben sich erhaltende Grundzug eines Menschen, die Richtung, in welcher sein Sinnen und Trachten sich bewegt. — SENECA definirt Charakter als „*semper idem velle atque idem nolle*“ (Ep. 29, 4). Nach CHR. KRAUSE ist er die „*Lebensgrundweise*“; nach FRIES die „*Kraft der verständigen Selbstbeherrschung*“ (Anthr. § 75), nach J. E. ERDMANN die „*durch wiederholte Entschlüsse zur Gewohnheit gewordene bestimmte Weise sich zu entschliessen*“ (Gr. d. Psych. § 162); nach HERBART das, was der Mensch will, „*verglichen zu dem, was er nicht will*“ (Allg. Pädag. S. 299). Nach SCHOPENHAUER bleibt der Charakter des Menschen das ganze Leben hindurch unverändert (N. Paral. § 220). „*Der Charakter des Menschen ist constant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch.*“ „*Der Mensch ändert sich nie.*“ „*Der individuelle Charakter ist angeboren*“ (Üb. d. Freih. d. Will. III). V. HARTMANN bestimmt den Charakter als allgemeinen Reactionsmodus auf die besonderen Klassen der Motive (Phil. d. Unb. S. 203). VOLKMANN: „*Psychologische Freiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjects bezüglich einer ganzen Klasse von Wollen heisst Charakterzug, und über das gesamte Wollen ausgedehnt: Charakter*“ (Lehrb. d. Ps.[4], II, 504). Der Charakter ist nach WUNDT „*ein aus der vorangegangenen geistigen Causalität resultirender Totaleffect, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt*“ (Eth.[2], S. 478). Charakter ist die „*durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägte Persönlichkeit des Wollenden*“ (Grdz. d. ph. Ps. II[3], 479). JODL bestimmt Charakter als „*die Willensgewohnheiten, welche ein Mensch in sich ausgebildet hat*“ (erworbener Charakter), während unter angeborenem Charakter die „*verschiedenen Weisen, auf Motive zu reagiren*“ zu verstehen sind (Lehrb. d. Ps. S. 737). Was den Terminus Charakter betrifft, so bedeutet er seit AUGUSTIN ein durch die Sacramente der Seele eingeprägtes heiliges Zeichen (später „*character sacramentalis*“ genannt). In der jetzigen Bedeutung wird Charakter seit LA BRUYÈRE (Les charactères, 1687) gebraucht (EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr.).

Charakter, empirischer und intelligibler wird von KANT unterschieden. Der empirische Charakter des Menschen ist der, „*wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten*“. Der intelligible Charakter des Subjects ist der, „*dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist*“. „*Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen*“ (Krit. d. r. Vern. S. 433). „*Als solches würde dieses*

thätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein" (l. c. S. 434). Diese Unterscheidung trifft auch SCHOPENHAUER. „*Um das Verhältnis beider fasslich zu machen, ist der beste Ausdruck jener . . . ., dass der intelligible Charakter jedes Menschen als ein ausserzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensact zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmässig darstellt*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 55). Sein eigenes Sein hat der Wille selbst vorzeitlich bestimmt (so auch bei SCHELLING); wie er nun aber ist, so muss er handeln („*operari sequitur esse*" der Scholastiker).

Charaktere nennt R. AVENARIUS Aussage-Inhalte (E-Werte) wie „*lustvoll*", „*unlustvoll*", „*wahr*", „*bekannt*" u. s. w. (Kr. d. rein. Erf. I, 16). Positionale Charaktere sind die Wahrnehmungscharaktere; die Sache ist das Positional in der Wahrnehmung (l. c. II, 79).

Charakteristica universalis (sc. ars) ist nach LEIBNIZ eine Kunst, die zur Darstellung der Begriffe gut wäre, „*wenn man anstatt der Worte kleine Figuren anwendete, welche die sichtbaren Dinge durch ihre Züge und die unsichtbaren durch die sie begleitenden sichtbaren darstellten, wozu man noch gewisse zusätzliche, die Flexionen und Partikeln anzudeuten geeignete Zeichen fügen müsste*" (Nouv. Ess. IV, ch. 6, § 2).

Chemie, psychische, nennt HÖFFDING das Hervorgehen neuer Bewusstseinsgebilde aus der Verbindung einfacherer (Psych.[2], S. 326). Vgl. Synthese.

Chokmah: Weisheit, Wissen (Kabbâla).

Circulus vitiosus ist ein fehlerhafter Beweis, bei welchem das zu Beweisende in den Prämissen enthalten ist. ARISTOTELES: *τὸ δὲ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαί ἐστι τὸ διὰ τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ ἀνάπαλιν τῇ κατηγορίᾳ, τὴν ἑτέραν λαβόντα πρότασιν συμπεράνασθαι τὴν λοιπήν, ἣν ἐλάμβανεν ἐν θατέρῳ συλλογισμῷ* (Anal. pr. II, 5, 576, 18). Vgl. Zirkeldefinition.

Clare et distincte (klar und deutlich, schon bei SUAREZ, Met. disp. 8, 3) muss nach DESCARTES jeder auf Wahrheit (s. d.) Anspruch machende Begriff sein. „*Videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse rerum quod valde clare et distincte percipio*" (Med. III, p. 15). Die Definitionen dieser Kennzeichen (Kriterien) der Wahrheit lauten: „*Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est in se contineat*" (Princ. phil. I, 45). Nach der Logik von PORT-ROYAL (L'art de penser I, ch. 9) ist „*une idée claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte; distincte, en tant que claire et que leur obscurité ne vient que de leur confusion*" (I, 8). LOCKE: „*As a clear idea is that whereof the mind has such a full and evident perception, as it does receive from an outward object operating duly in a well disposed organ; so a distinct idea is that wherein the mind perceives a difference from all other*" (Ess. II, ch. 29, § 4). LEIBNIZ: „*Clara cognitio est, cum habeo unde rem*

repraesentatam agnoscere possim. — Distincta notio est qualem de auro habent docimastae per notas scilicet et ex anima sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam" (De cogn., Erdm. p. 79). Chr. Wolf: „*Si quod percipimus agnoscere vel a perceptibilibus ceteris distinguere valemus, perceptionem habemus, clara est*" (Ps. emp. § 31). „*Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, perceptio clara dicitur distincta*" (l. c. § 38). „*Also entsteht die Klarheit aus der Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen: die Dunkelheit aber aus dem Mangel dieser Bemerkung*" (Vern. Ged. I, § 201). Nach Bilfinger ist das Denken klar, „*si sufficiat ad rem denuo undecumque oblatam agnoscendam*", deutlich, „*si et partes rei sive notas eius seorsim discernere possumus*" (Diluc. § 240). Kant: „*Das Bewusstsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heisst Deutlichkeit*" (Anthrop. I, § 6). Lambert: Klar ist ein Begriff, wenn wir durch ihn die Sache wiedererkennen können, deutlich, wenn seine Merkmale klar sind (N. Organ. I, § 9). G. E. Schulze: „*Wird der Gegenstand, worauf sich ein Begriff bezieht, von dem durch andere Begriffe Vorgestellten unterschieden, so heisst der Begriff ein klarer, im Gegenteile aber ein dunkler.*" „*Wird das Mannigfaltige an dem durch einen Begriff Vorgestellten unterschieden oder abgesondert voneinander gedacht, so ist er deutlich*" (Allg. Log.[3], S. 217—219). Fries: „*Klar ist ein Begriff, wenn ich ihn im Ganzen abgesondert für sich als Schema der Einbildungskraft vorstelle, und deutlich ist er endlich, wenn ich ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Inhalt und Sphäre denke, also noch Merkmale in ihm unterscheide*" (Syst. d. Log. S. 111). Nach Bolzano heisst eine Vorstellung klar, „*wenn wir sie uns selbst wieder vorstellen, und zwar dadurch, dass wir sie anschauen*" (Wiss. Lehre III, S. 29). Wundt bestimmt Klarheit als „*die relativ günstigere Auffassung des Inhalts selbst*", Deutlichkeit als „*die in der Regel damit verbundene bestimmtere Abgrenzung gegenüber andern psychischen Inhalten*" (Grdr. d. Ps. S. 244—245; Grdz. d. ph. Ps. II[3], 239). Nach B. Erdmann werden Vorstellungen „*klar genannt, sofern ihre Gegenstände von andern unterschieden werden können; andernfalls sind sie dunkel. Sie sind deutlich, sofern die Merkmale ihrer Gegenstände gegeneinander klar sind, anderenfalls undeutlich oder verworren*" (Log. I, S. 156). Vgl. Deutlichkeit.

Classification ist, nach Wundt, eine „*Einteilung, wo die gewonnenen Begriffe allgemeine Klassen bezeichnen, an denen der Vorgang der Teilung nochmals oder mehrmals wiederholt werden kann*" (Log. II, 40). Sie ist descriptiv oder genetisch oder analytisch (l. c. S. 43). Nach Chr. Sigwart ist die Classification die „*logische Division der Begriffe, vom höchsten bis zur untersten Species*" (Log. II[2], S. 695).

Clinamen atomorum: die willkürliche Abweichung der Atome (s. d.), bei Epikur und Lucrez.

Coëxistenz: Zusammensein, Zugleichsein. Vgl. Raum, Association.

Cogitatio, eigentlich Denken, Gedanke, wird von Descartes im weiteren Sinne des Bewusstseins überhaupt gebraucht. „*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire*

idem est hoc quod cogitare" (Pr. ph. I, 9, p. 2). So auch noch bei SPINOZA, dem die cogitatio eines der Attribute Gottes ist (Eth. II, prop. I). CHR. WOLF: „*Cogitare dicimus, quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt, et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur. Cogitatio igitur est actus animae, quo sibi rerumque aliarum extra se conscia est*" (Psych. emp. § 23). BILFINGER: „*Repraesentatio rerum illa, cuius conscii sumus nobis, dicitur cogitatio*" (Diluc. § 240). Vgl. Denken.

Cogitationscentren nennt FLECHSIG die Centren der Verarbeitung der Sinneseindrücke im Gehirn.

Cogito, ergo sum (ich denke, also bin ich), die unmittelbare Erkenntnis der eigenen Existenz des Denkenden, wird schon von AUGUSTINUS gelehrt. „*Quando quidem, etiam si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat*" (De trin. X, 14). Wenn ich zweifle, irre, dann muss ich sein (Solil. II, 1 f.; De ver. rel. 72 f.). Auch von THOMAS V. AQUINO: „*Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse*" (Quaest. disp. de ver. 10). Ähnlich lehren W. V. OCCAM und CAMPANELLA. Letzterer argumentirt: „*Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum*" (Univ. phil. I, 3, 3). „*Ergo nos esse et posse scire et velle est certissimum principium, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia*" (ibid.). Neu aufgestellt und zu Ansehen gebracht wird der Satz aber von DESCARTES. An allem könne man zweifeln, zweifelt man aber, so denkt man, und wie könnte einer denken, ohne zugleich zu sein? „*Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est*" (Med. II, p. 10). Ich bin also und zwar eine „*res cogitans*" (p. 11). „*Facile supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima*" (Pr. ph. I, 7). Nicht durch einen Schluss gelange ich von meinem Denken auf meine Existenz, sondern unmittelbar durch „*prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*" (Resp. ad II. obj.). GASSENDI meint, man könne ebenso gut sagen: „*ambulo, ergo sum*". LICHTENBERG, man dürfe nur formuliren: „*es denkt*". — LEIBNIZ: „*Man kann immerhin sagen, dass der Satz: ich bin . . . von äusserster Evidenz oder eine unmittelbare Wahrheit ist. Und sagen: ich denke, also bin ich, heisst nicht, das Dasein durch das Denken beweisen, weil denken und denkend sein dasselbe ist, und sagen: ich bin denkend, schon sagen ist: ich bin*" (Nouv. Ess. IV, ch. 7, § 7). CHR. WOLF fasst den Satz: *cogito, ergo sum*, als logische Demonstration auf (Vern. Ged. I, § 6 f.). DESTUTT DE TRACY: „*Descartes a donc eu bien raison de dire, je pense, donc j'existe. Il aurait pu dire penser et exister sont pour moi une seule et même chose*" (El. d'idéol. III, 2, p. 189). Der Satz: „*Ich bin*" ist nach SCHELLING der einzige unmittelbar gewisse Satz, das „*absolute Vorurteil*" (Syst. d. tr. Id. S. 9 f.). SCHOPENHAUER stellt den Gegensatz auf: „*Cogito, ergo est — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). A. RIEHL corrigirt den Satz in „*cogito, ergo sum et est*". „*Nicht mein Selbstbewusstsein, mein Bewusstsein ist mir ursprünglich gegeben; die innere Erfahrung geht*

weder der Zeit noch dem Begriffe nach der äussern voran" (Ph. Krit. II, 2, S. 147). *„Indem ich mir meines eigenen Daseins bewusst werde, werde ich mir unter Einem des Daseins von etwas bewusst, was ich nicht bin"* (ibid.). J. BERGMANN: *„Gewiss ist zunächst, dass wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken"* (Begr. d. Das. S. 294).

Coincidentia *oppositorum*, das Zusammenfallen der Gegensätze in Gott, der Einheit von allem, lehrt NICOLAUS CUSANUS. Das Grösste und das Kleinste sind in Gott, dem Unendlichen, eins (*„coincidentia maximi cum minimo"*, De docta ign. I, 4), in ihm verschwindet alle Vielheit, die nur der Welt als der Entfaltung (*„explicatio"*, s. d.) Gottes zukommt. *„In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt"* (De coniect. II, 1). Diesen Gedanken nimmt G. BRUNO auf. Alles, *„was sonst widersprechend und entgegengesetzt ist"*, ist in dem Einen, dem göttlichen Principe, eins und dasselbe (De la causa, Dial. V). Auch das Grösste und Kleinste der Veränderung treffen im Einen zusammen (ibid.). Nach SCHELLING sind Subject und Object, Geist und Natur im Absoluten (s. d.) eins, identisch. Nach SCHOPENHAUER verschwindet im An-sich der Dinge (dem Urwillen) alle Vielheit.

Collectivum *multorum in unam naturam species est genus* (BOËTHIUS, Übers. d. Isagoge, p. 32).

Colligation nennt DROBISCH *„die Zusammenfassung nur gleichartiger (unter einem und demselben Gattungsbegriffe stehender) Objecte"* (N. Darst. d. Log.[5], § 29). Ein Begriff, *„welcher eine solche Verbindung gleichartiger Objecte zu seinem Inhalte hat"*, heisst Colligationsbegriff (ibid.).

Common sense, s. Gemeinsinn.

Communismus, d. Forderung, dass der Besitz aller ein gleicher sei, ist schon von dem Pythagoreer PHALEAS ausgesprochen worden: *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν.* Den Communismus verteidigen PLATO und THOMAS MOORE (Utopia).

Comparativ: vergleichsweise, z. B. comparative Allgemeinheit (s. d.) bei KANT. Comparative Psychologie (s. d.).

Complex: Zusammenhang, Inbegriff.

Complicatio nennt NICOLAUS CUSANUS die Vereinigung alles Seienden zu einer Einheit in Gott. *„Deus complicite est omnia, est complicatio omnium"* (Doct. ign. II, 3). Die Welt ist die *„explicatio"* (s. d.) Gottes. Auch ROBERT FLUDD meint, *„ut omnes res essent complicite in potentia divina"* (Phil. Mosaïc. Sct. 1, l. 3, C. 2).

Complication ist nach HERBART (Lehrb. z. Psych. C. 3, S. 22; Psych. I, § 57) und WUNDT eine *„Verbindung zwischen ungleichartigen psychischen Gebilden"* (WUNDT, Grdr. d. Ps., S. 275); nach TH. LIPPS *„die räumliche Verbindung disparater Vorstellungsinhalte"* (Gr. d. Seelenl. S. 579).

Compossibel (vereinbar) ist nach LEIBNIZ nicht alles Denkbare; die Welt dagegen ist der Inbegriff alles dessen, was zusammen sein kann (ERDM. p. 718 f.).

Comprehensio ist nach M. NIZOLIUS *„actio quaedam sive operatio intellectus nostri, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit“* (De ver. princ. III, 7). Vgl. Begreifen.

Concausae (Mitursachen) = *„plures causae eiusdem causati“* (CHR. WOLF, Ont., § 885).

Conception: Geistiges Erfassen, Erdenken.

Conceptualismus ist die Richtung der Universalienlehre (s. d.), nach welcher das Allgemeine bloss in unseren Begriffen *(„conceptus“)* Existenz hat. *„Alius versatur in intellectibus, et eos dumtaxat genera dicit esse et species“* (JOH. V. SALISBURY, Metal. II, 17). Während THOMAS V. AQUINO den Universalien (s. d.) noch ausserdem ein Dasein im göttlichen Geiste und in den Dingen zuschreibt, behauptet W. V. OCCAM die ausschliesslich begriffliche Existenz derselben als *„conceptus mentis significans univoce plura singularia“*. Ihm schliessen sich PIERRE AUREOL, DURAND DE ST. POURÇAIN, später LOCKE, REID, BROWN an. Vgl. Terminismus.

Conclusio *sequitur partem debiliorem:* die Folgerung ist dem schwächeren Teil (besonderen, verneinenden Ober- oder Untersatz) gemäss. Findet sich schon bei den älteren Peripatetikern (THEOPHRAST, EUDEMUS): *Ἐν πάσαις ταῖς συμπλοκαῖς τὸ συμπέρασμα ἀεὶ τῷ ἐλάττονι καὶ χείρονι τῶν κειμένων ἐξομοιοῦσθαι* (PRANTL I, 371). Ferner bei APULEIUS (l. c. I, 587).

Conclusion: Schlussfolgerung (*συμπέρασμα*, ARISTOTELES, Anal. pr., I, 9, 30a, 24; II, 6, 58b, 16). Vgl. Schlusssatz.

Concret *(„zusammengewachsen“)* ist zunächst jede Vorstellung als Ganzes, dann ein Begriff, welcher unmittelbar von der Anschauung abstrahirt ist und sich auf diese bezieht. Die Scholastiker nennen concret die Namen von Gegenständen mit ihren Eigenschaften. Ähnlich HOBBES, nach welchem *„concretum“* ist, *„quod rei alicuius, quae existere supponitur, nomen est“* (*„corpus, mobilis, motum“*, Computat. C. 3, 3). Nach HEGEL ist der Begriff *„das schlechthin Concrete, weil die negative Einheit mit sich als An- und für-sich-bestimmt-sein, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht“* (Encykl. § 164). Das Vernünftig-Abstracte ist zugleich ein Concretes, *„weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist“* (l. c. § 82). Nach SCHUPPE ist das concret Wirkliche das Individuelle (Log. S. 79). Vgl. Abstract.

Concursus Dei (Mitwirkung, Beistand Gottes) wird von DESCARTES und den Occasionalisten (s. d.) zur Erklärung der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele herangezogen.

Conditio *sine qua non:* die notwendige Bedingung (s. d.). *„Conditio necessaria sine qua non Zabarellae est causa συσταλική, sine qua res esse non potest“* (GOCLEN., Lex. ph., p. 435).

Conformität: Übereinstimmung in der Form, z. B. Conformität der Denk- und Seinsformen (SCHLEIERMACHER, TRENDELENBURG, V. HARTMANN, UEBERWEG, LOTZE, RIEHL, WUNDT u. a.). — GILBERTUS PORRETANUS: *„Conformitate aliqua plures homines dicuntur unus homo“* (PRANTL II, 220).

Confuse = verworren (s. d.). Gegensatz: distincte (deutlich); THOMAS: *„sub quadam confusione, prout sunt in toto . . . Cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem“* (Sum. th. I, qu. 85, 4). DUNS SCOTUS: *„Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem“* (In lib. sent. I, d. 3, qu. 2, 21).

Congruentia = *„aequalitas similium“* (CHR. WOLF, Ont., § 465).

Conjectur (coniectura), Vermutung, ist nach NICOLAUS CUSANUS alles Wissen von Gott. *„Consequens est, omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam“* (De coni. I, 1). *„Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali“* (ibid.). LEIBNIZ spricht von einer *„art de conjecturer“* (ERDM. p. 723).

Conjunctives Urteil ist ein Urteil mit einem Subject, von dem Verschiedenes ausgesagt wird.

Connex (connexus), Verknüpfung, besonders von Ursache und Wirkung.

Connotativ (mitbezeichnend) oder absolut ist ein *„nomen, quod significat aliquid primario et aliquid secundario“* (W. v. OCCAM bei PRANTL III, 364). *„Connotativum“ = significatum principale termini connotativi, ut ars fabrilis fabri“* (GOCLEN., Lex. ph., p. 446). *„Nomina substantiva seu absoluta“* — *„nom. adiectiva et connotativa“* (PORT ROYAL I, 2). Diesen Terminus gebraucht besonders J. ST. MILL; nachdem schon JAMES MILL *„notation“* und *„connotation“* (*„connotative terms“*) unterscheidet (Anal. C. 14, 2).

Conscientialismus nennt B. ERDMANN die Lehre, es gebe nichts als Bewusstseinserscheinungen (Log. I, S. 78).

Consecutiv: aus einem Begriffe folgend, mit ihm gesetzt als Merkmal (s. d.).

Consensus gentium (die Übereinstimmung aller) wird von den Stoikern als Beweis für die Ursprünglichkeit und Wahrheit gewisser Begriffe, besonders der Gottesidee, angeführt, besonders von CICERO (*„consensus nationum“*, Tusc. disp. I, 16, 36). SENECA: *„Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri“* (Ep. 117, 6). MINUC. FELIX: *„Itaque cum omnium gentium de diis immortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio“* (Octav. 8, 1). So auch die Scholastiker. LOCKE bestreitet das Vorhandensein solcher Begriffe bei Kindern und Wilden (Ess. I, ch. 1 ff.). Vgl. Gott.

Consequenz (*consequentia*): logische Folge, ein Begriff, der sich zuerst bei den Arabern, dann bei ALBERTUS MAGNUS findet (*„cons. formalis“* und *„materialis“*; PRANTL III, 137—139).

Constabilirte Harmonie nennt SWEDENBORG (Oeconomia regni 1740) die Ordnung des Alls.

Constanz: Beständigkeit. Constant ist nach LOTZE, *„was bei allen Veränderungen eines und desselben Inhalts sich fortwährend gleichartig erhält“* (Gr. d. Log. S. 11).

Constituiren: ausmachen, bestimmen, begründen (schon bei BOËTHIUS, Übs. d. Isagoge, p. 46).

Constitution, seelisch-körperliche: die Einrichtung, Wirkungsweise des Organismus. SENECA: „*Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus*" (Ep. 121, 10).

Constitutiv: bestimmend, wesentlich sind die Merkmale eines Begriffs, die ihn von andern ähnlichen unterscheiden.

Construction ist nach KANT ein „*Darstellen des Gegenstandes in einer Anschauung*" (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 359). Einen Begriff construiren heisst „*die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen*" (Krit. d. r. Vern. S. 548; Log. S. 22). Die Gewissheit der Axiome (s. d.) der Mathematik beruht auf ihrer Constructionsfähigkeit. Dies betont auch des öfteren SCHOPENHAUER. KRUG: „*Einen Begriff construiren heisst den innern Gehalt desselben so darstellen, dass das, worauf er sich bezieht, dem Gemüte wirklich sich vergegenwärtigt*" (Fundam. S. 239). Nach SCHELLING heisst über die Natur philosophiren: sie schaffen, aus Begriffen construiren (WW. III, S. 13). „*Construction überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besondern im schlechthin Allgemeinen, der Idee*" (Vorles. üb. d. Meth. d. ak. Stud.[3], 11, S. 256). HEGELS Methode der Geschichtschreibung wird oft als Begriffsconstruction bezeichnet.

Contemplation (Schauen, Beschaulichkeit): das Sich-versenken in ein ruhiges Anschauen und Erkennen, besonders des eigenen innern Lebens. SENECA: „*In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem.*" PLOTIN spricht von einem Schauen (*ὄψις*) des göttlichen Einen (Enn. VI, 9, 3), zu dem man sich nur durch Abkehr von allem Sinnlichen erheben kann. Dies lehren auch die Mystiker (s. d.). Nach BERNHARD V. CLAIRVAUX ist die contemplatio „*verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio rei non dubia*" (De consid. II, 2). R. v. ST. VICTOR: „*Contemplationem dicimus, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque vel animi in sua puritate videmus*" (De cont. V, 14); sechs Stufen der Contemplation giebt es, deren höchste eine alienatio mentis ist (l. c. V, 2). Ähnlich lehrt BONAVENTURA. Nach BOVILLUS entsteht die Contemplation, „*quamdiu reservatas in memoria species speculatur intellectus repraesentante atque offerente eas illi memoria*" (De intel. C. 7, 7). Ähnlich sagt LOCKE, eine Contemplation finde statt, wenn „*die eingeführte Vorstellung eine Zeitlang wirklich gegenwärtig behalten wird*" (Ess. II, ch. 10, § 1). Nach SCHOPENHAUER verhält sich der Mensch in der Anschauung des Schönen „*rein contemplativ*" (W. a. W. u. V. I. Bd, § 39). — Die Unterscheidung einer „*notitia contemplativa*" und „*practica*" schon bei ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. I, qu. 35, 2), einer „*philosophia contemplativa et activa*" bei SENECA (Ep. 95, 10).

Contiguität (contiguity): Berührung mehrerer Vorstellungen in Raum und Zeit (HUME und die Associationspsychologie, s. d.). BAIN stellt die „*law of contiguity*" als Princip der Association (s. d.) auf.

Contingenz (contingentia): Zufälligkeit. „*Possibile quidem et contingens idem prorsus sonant*" (ABAELARD bei PRANTL II, 198). SPINOZA: „*Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendamus, illam contingentem*

dicemus" (Cog. met. I, 3). Clarke, Crusius (Met. § 33), Chr. Wolf (Theol. nat. § 47 ff.) behaupten die Contingenz der Welt, woraus auf die Existenz eines Gottes (s. d.) zu schliessen ist (Beweis „*e contingentia mundi*"). „*Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est*" (Ont. § 294). Contingentia ist nach Baumgarten „*entis determinatio, qua contingens est*" (Met. § 104). Destutt de Tracy: „*Nous appellons contingens les effets dont nous voyons la cause sans voir l'enchaînement des causes de cette cause*" (El. d'idéol. III, 8, p. 356). Vgl. Zufall.

Continuität: Stetigkeit (s. d.).

Contradictio in adiecto: Widerspruch in der Beifügung, der logische Fehler, von einem Subjecte etwas auszusagen, was dem im Subjecte Ausgedrückten widerspricht.

Contradiction, s. contradictorisch.

Contradictionis principium: Satz des Widerspruchs (s. d.).

Contradictorisch (*ἀντιφατικῶς*, Aristoteles) sind Begriffe, deren einer die Verneinung des andern ist. „*Opposita ista, quae simul esse nequeunt, dicuntur contradictoria*" (Chr. Wolf, Ont., § 272). Der Terminus „*contradictio*" zum erstenmal (statt negatio) bei Boëthius: „*Voco autem contradictionis oppositionem, quae affirmatione et negatione proponitur*" (Prantl I, 686).

Contraposition (Gegensetzung, Umwendung) ist, nach Ueberweg, „*diejenige Formveränderung, vermöge deren die Glieder des Urteils ihre Stelle hinsichtlich der Relation desselben wechseln, zugleich aber eins der Glieder die Negation in sich aufnimmt, und auch die Qualität des Urteils sich verändert*" (Log.[4], § 89). Schuppe hält die Contraposition und Conversion für eine „*Spielerei*" (Log. S. 52).

Contra principia *negantem non est disputandum:* gegen den, der nicht einmal die Voraussetzungen zugiebt, von denen man bei einem Beweise ausgeht, kann man nicht streiten, weil die beiderseitigen Standpunkte zu verschieden sind.

Conträr (*ἐναντίως*, Aristoteles) sind Begriffe, die innerhalb einer Gattung am weitesten voneinander abstehen. Cicero: „*Contrarium est, quod positum in genere diverso ab eodem, cui contrarium esse dicitur, plurimum distat, ut frigus calori . . . .*" (De invent. 28, 42; Top. 11, 47). Albertus Magnus: „*Contraria sunt, quae maxime distant in eodem, et expellunt se mutuo ab eodem susceptibili*" (Sum. th. I, qu. 24, 3). „*Opposita, quae enti simul inesse nequeunt, sunt contraria*" (Chr. Wolf, Ont., § 272). Hegel verwirft die Unterscheidung von „*conträr*" und „*contradictorisch*" (Encykl. § 165).

Contrast (Abstechung) ist nach Kant „*die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe*" (Anthr. I, § 23). Die ältere Psychologie betrachtet den Contrast als einen Factor der Association (s. d.), wogegen die neuere ihn unter den der Ähnlichkeit mit begreift. Contrastirend sind nach Volkmann „*jene homologen Gesamtvorstellungen, bei denen die Differenz der Gegensatzgrade sich ihrem Maximum nähert*" (Lehrb. d. Ps. I[4], S. 374). Wundt bestimmt

die Erscheinungen des Contrastes als „*relativ grösste Unterschiede*“ und unterscheidet einen physiologischen und einen psychologischen Contrast der Gesichtsempfindungen (Grdr. d. Ps. S. 302—303). Der „*Satz des Contrastes*“ lautet nach AVENARIUS: „*Jeder E-Wert ist, was er ist, nur als Gegensatz zu einem differenten E-Wert und er ist um so entschiedener, was er ist, je mehr er mit diesem contrastirt*“ (Kr. d. r. Erf. II, 74). — Der Contrast liegt auch dem Komischen zu Grunde.

Convention (*θέσις*): Übereinkommen. Die Sophisten, HOBBES u. a. leiten das Recht (s. d.) aus der Convention ab.

Conversion (log. Umkehrung, ἀντιστροφή) ist, nach UEBERWEG, „*diejenige Formveränderung, vermöge deren die Glieder des Urteils ihre Stellung hinsichtlich der Relation derselben wechseln*“ (Log.[4], S. 233). Der Ausdruck „*conversio*“ hat seine logische Bedeutung erst bei APULEIUS (PRANTL I, 584). Man unterscheidet „*conversio simplex*“ (pura), „*conversio per accidens*“ (durch Wechsel der Quantität des Urteils) und „*contrapositio*“ (s. d.). Die Conversion (*ἀντιστρέφειν*) kennt schon ARISTOTELES (Anal. pr. I, 2, 24 b, 31 sq.). Die Logik von PORT ROYAL bemerkt: „*Propositio converti dicitur, cum subiectum in attributum, vel attributum mutatur in subiectum, ita tamen, ut propositio non desinat esse vera, si prius vera fuerit*“ (II, 3). KANT: „*Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urteile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im erstern Falle ist das Umgekehrte (conversum) von dem Umkehrenden (convertens) der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heisst eine veränderte (conversio per accidens) — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (conversio simpliciter talis) genannt*“ (Log. S. 184 f.).

Coordination: Logische Beiordnung von Begriffen. Es giebt nach WUNDT fünf Arten von Coordination: disjuncte Begriffe (z. B. rot und blau), correlate (Mann und Frau), conträre (weiss und schwarz), contingente (weiss, gelb), interferirende (Neger und Sklave) (Log. I, S. 115 f.).

Copula (Verbindung): das den Subjects- und Prädikatsbegriff zu einander in Beziehung setzende sprachliche Zeichen. Das „*est*“ und „*non est*“ ist nach BOËTHIUS eine blosse „*significatio qualitatis*“ (PRANTL I, 96). Der Name findet sich zuerst bei ABAELARD. „*Membra, ex quibus coniunctae sunt, praedicatum ac subiectum atque ipsorum copula.*“ — „*Verbum vero interpositum praedicatum subiecto copulat*“ (PRANTL II, 196). Nach CHR. WOLF ist die Copula „*vocula ista, quae nexum praedicati et subiecti significat*“ (Log. § 201). KANT nennt die Copula „*die Form, durch welche das Verhältnis zwischen Subject und Object ausgedrückt wird*“ (WW. III, 287). Die Copula ist nach J. ST. MILL ein Zeichen der Prädikation (Log. I, S. 93). Sie ist nach CHR. WEISSE nichts anderes „*als die reine Denknotwendigkeit, nur noch nicht in ihre Momente auseinander gebreitet, sondern in eine unterschiedlose Allgemeinheit wie in einen Keim verschlossen*“ (Met. S. 113). HEGEL: „*Die Copula: ist, kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäusserung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isolirt werden können*“ (Encykl. § 166). Nach WAITZ bezeichnet die Copula „*die besondere Art der Beziehung und Verbindung, in welcher Subject und Prädikat zu einander treten*“ (Lehrb. d. Psych. S. 534). LOTZE fasst die Copula ähnlich wie KANT auf (Log. S. 59). Nach B. ERDMANN

ist die Copula *„die Beziehung, welche im Urteil als zwischen Subject und Prädikat stattfindend ausgesagt wird“* (Log. I, § 42); nach WUNDT *„diejenige Beziehungsform, welche das Verhältnis zweier Begriffe zu einem prädikativen erhebt“* (Log. I, 147). Sie ist ein notwendiger Bestandteil des Urteils, ein späteres Product des Denkens, und gehört dem Prädikat an (l. c. S. 143). SCHUPPE bemerkt, das *„ist“* bedeute nicht eigentlich Identität. *„Das Ding ist rot — deute ich also auf die Aussage des Seins, das Ding ist, — lasse aber dieses Sein zugleich durch das zugesetzte, ein rotes, determinirt sein“* (Log. S. 138).

Copulatives Urteil ist ein Urteil mit mehreren Subjecten; es ist remotiv, wenn zugleich die Subjecte von dem gemeinschaftlichen Prädikate ausgeschlossen werden.

Cornutus (κερατίνης, der Gehörnte), Name eines Trugschlusses. *„Was du nicht verloren hast, hast du noch. Du hast Hörner nicht verloren. Also hast du Hörner“* (DIOG. L. VII, 187; PRANTL I, 53).

Corollar (corollarium): Zugabe, Zusatz, ist nach GOCLEN. *„omne id, quod ex propositione aliqua consequitur“* (Lex. ph. p. 480), wie besonders bei SPINOZA. Corollarsätze sind, nach DROBISCH, *„unmittelbare Folgerungen aus erwiesenen Lehrsätzen“* (N. Darst. d. Log.[5], S. 154), nach WUNDT Sätze, *„die aus einem bestimmten schon bewiesenen Satze durch unmittelbare Schlussfolgerung gewonnen“* werden können (Log. II, 57).

Corpuskel (corpuscula, CICERO, Acad., p. II, 6): *„Körperchen“* verschiedener Form als Bestandteile der Körper, von den Atomen (s. d.) durch weitere Teilbarkeit unterschieden. Schon PLATO denkt sich die Elemente (s. d.) der Körper aus verschiedenartigen Gestalten zusammengesetzt, die wiederum aus Dreiecken bestehen (Tim. 58 A, 60 C, 79 B). Später nehmen R. BOYLE (LASSWITZ, Atom. II, 268) u. a. Corpuskel an. Die Lehre von den Corpuskeln (Corpuskularphilosophie) hat in DESCARTES einen Hauptvertreter. Er nimmt an, *„omnem illam materiam . . . . fuisse initio a Deo divisam in particulas quamproxime inter se aequales et magnitudine mediocres“* (Princ. ph. III, 46). Es giebt dreierlei Elemente (s. d.), unter denen die zweite Art die ist, *„quae divisa est in particulas sphaericas valde quidem minutas, si cum iis corporibus, quae oculis cernere possumus, comparentur; sed tamen certae ac determinatae quantitatis et divisibiles in alias multo minores“* (l. c. 52). Die Corpuskel sind in Wirbelbewegungen begriffen (l. c. 65 ff.). Auch SPINOZA nimmt an, dass die Körper aus *„einfachsten Körpern“* (*„corporibus simplicissimis“*, Eth. II, Lem. III, Ax. II) bestehen; so auch HOBBES (De corp.). LOCKE erklärt die Corpuskularhypothese für die beste zur Erklärung der Körpereigenschaften dienende. *„Die thätigen und leidenden Kräfte der Körper und die Art ihrer Wirksamkeit beruhen auf einem Gewebe und einer Bewegung der Teilchen, die unerreichbar für uns sind“* (Ess. IV, ch. 3, § 16). CHR. WOLF spricht von *„Körperlein“*, welche nicht die letzten Elemente der Dinge sind (Vern. Ged. I, § 613). Die corpuscula sind: *„entia composita per se inobservabilia, seu adeo exilia, ut omnem visum effugiant“* (Cosm. § 227); *„dantur in mundo“* (l. c. § 228), und zwar *„corpuscula primitiva“* und *„derivativa“* (l. c. § 229). *„Philosophia corpuscularis: quae phaenomenorum rationem a corpusculis desumit“* (l. c. § 230). BAUMGARTEN bestimmt die *„corpuscula“*

als *„corpora minora nobis non observabilia"*, unterscheidet *„corpuscula primitiva"* und *„derivativa"* (Met. § 425). Vgl. Atom.

Correlate (correlata) sind Begriffe, die nur in ihrer wechselseitigen Beziehung einen vollständigen Sinn ergeben (z. B. Ursache — Wirkung). *„Correlativus — quod est respondens (ex altera parte) relativo"* (Goclen., Lex. ph., p. 483).

Correlation von Object und Subject ist, nach Riehl, das unauflösbare Verhältnis, in welchem die äusseren Erscheinungen zu den inneren stehen (Ph. Krit. II, 2, S. 30).

Creatianismus (creo, erschaffe) heisst die (kirchlich-scholastische) Lehre von der unmittelbaren Erschaffung jeder Seele im Momente der Geburt eines menschlichen Leibes und ihrer Vereinigung mit demselben durch Gott (Arnobius, Augustinus; Alexander v. Hales, Sum. th. II, qu. 62, 1; W. v. Champeaux, Petrus Lombardus, W. v. Conches; Hugo v. St. Victor, De sacram. I, 7, 30; Thomas v. Aquino, Cont. gent. II, 83; Duns Scotus, De rer. princ., qu. 10, 2; Calvin, van Helmont u. a.). Diese Ansicht tritt, nach Hauréau (II, 1, p. 404) in zwei Gestaltungen auf. *„Les infusiens — prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré. Les coexistenciens — soutenant, que l'union de deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre."* Gegensatz: Traducianismus (s. d.).

Creatio, s. Schöpfung.

Creatio continua (fortgesetzte Schöpfung) heisst die ständige Erhaltung der Welt durch Gott. Origenes lehrt die Ewigkeit der Schöpfung (De princ. III, 308); Gott schafft die Welt ewig (l. c. I, 2, 10). Nach Augustinus ist die Welt durchaus von Gott abhängig, sie wäre nichts ohne sein Schaffen (Conf. XI, 31; De civ. Dei XII, 25). Nach Joh. Scotus war Gott *„semper creator"* (De div. nat. III, 1). So auch bei Anselmus (Monol. 13) und Thomas (Cont. gent. II, 38). Ähnlich argumentirt Descartes: *„Daraus, dass ich im vorhergehenden Augenblick war, folgt keineswegs, dass ich auch jetzt sein müsste, es sei denn, dass irgend eine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick von neuem schafft, d. h. mich erhält"* (Med. III). Erhalten und Schaffen sind eins, das sehen wir durch das lumen naturale (s. d.) ein (ibid.). Spinoza: *„Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive Deum esse causam essendi rerum"* (Eth. I, prop. XXIV, Coroll.) Auch Bayle und Erhart Weigel huldigen dieser Ansicht, ferner Leibniz, nach welchem die Geschöpfe *„fulgurations"* Gottes sind. *„Gott bringt das Geschöpf nach den Gesetzen seiner Weisheit in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der folgenden Augenblicke hervor, und das Geschöpf handelt der Natur gemäss, welche er ihm giebt, indem er es fortwährend erschafft"* (Theod. § 388).

Credo, quia absurdum (ich glaube, weil es gegen die Vernunft ist) sagt Tertullian, um die Übervernünftigkeit des Glaubens zu betonen: *„Mortuus est Dei filius prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia ineptum est"* (De carne Christi). Leibniz hält den Ausspruch für einen *„witzigen Einfall"* (Theod. § 50).

Credo, ut intelligam (ich glaube, um zu verstehen) ist der Grundsatz des ANSELMUS (Prosl. I). Nur durch den Glauben gelangt man zum Wissen: „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam.*" Schon AUGUSTINUS sagt: „*Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus.*"

Crisis *naturalis est, quando virtus naturalis virtute coelesti stellarum privatur ad morbi conversionem* (GALEN.).

Critica = „*pars dialecticae de iudicio, quasi iudiciaria*" (GOCLEN., Lex. ph., p. 492).

Criticism, nach HUME u. a. = Ästhetik (s. d.).

Cultur ist nach KANT „*die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebiger Zweckmässigkeit überhaupt — folglich in seiner Freiheit*" (Krit. d. Urt. S. 323); nach J. G. FICHTE „*Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst*" (WW. VI, 86).

Cynismus ist die Lehre der Cyniker, deren Begründer ANTISTHENES im Lyceum Cynosarges lehrte. Das Princip des Cynismus ist vollständige Bedürfnislosigkeit, wie sie sich DIOGENES von Sinope ganz besonders zu eigen machte. *Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια* (DIOG. L. VI, 2).

D.

Daimonion (*δαιμόνιον*) nennt SOKRATES die innere, von ihm für göttliche Eingebung gehaltene Stimme, die ihn von unbesonnenen Entschlüssen abhielt. *Θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο· ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε* (PLATO, Apol. 31 D; Phaedr. 242 B; XENOPH., Mem. I, 1, 4; CICERO, De divin. I, 54, 122).

Dämonen (*δαίμονες*): Geister, insbesondere böse Geister, geistige Kräfte persönlich gedacht; so bei den Persern, Stoikern (ZELLER, Phil. d. Gr. III, 1[3], S. 319), Neupythagoreern (l. c. III, 2[3], S. 91), PLUTARCH (l. c. S. 176), PHILO, der sie mit den Engeln identificirt (De somn. I, 22), PLOTIN (Enn. VI, 7, 6: *ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος*), JAMBLICH, PROKLUS, BOËTHIUS, PORPHYR (De abstin. II, 37 ff.), TATIAN („*hylische Geister*", Orat. ad Graec. 4) u. a.

Darapti ist der erste Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz gleichfalls, Folgerung besonders verneinend (i).

Darii ist der dritte Modus der ersten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Darstellen: in irgend einer Form zum Ausdruck, zur Erscheinung bringen. So sagt LEIBNIZ, die Monaden (s. d.) stellen das Universum dar („*représentent l'univers*"), indem sie es zugleich vorstellen.

Darwinismus heisst die von CHARLES DARWIN in seinem Hauptwerke „On the origine of species by means of natural selection" (1859) dargestellte Entwicklungstheorie (s. d.). Ihre Grundsätze sind: 1) Es giebt keine constanten, ursprünglich als solche geschaffene und unveränderliche Arten. 2) Es herrscht in der Natur durchgängig eine vom Niederen zum Höheren führende Entwicklung (evolution). 3) Die Ursachen dieser sind äussere, und zwar bestehen sie a) im „*Kampf ums Dasein*" (struggle for life), welcher ein directer oder indirecter Wettbewerb der Lebewesen um die Erreichung der Existenz- und Fortpflanzungsbedingungen ist und in welchem die am besten ausgerüsteten Arten sich erhalten, b) in der „*natürlichen Auslese*" (natural selection), durch welche auf rein mechanischem Wege ohne Absichten und Zwecke die widerstandsfähigen Wesen allmählich den neuen Lebensbedingungen sich anpassen, und c) in der Vererbung der erworbenen Veränderungen an die Nachkommenschaft. Treten diese Factoren lange Zeiten hindurch in Kraft, dann entstehen allmählich aus ursprünglichen Abweichungen (Varietäten) neue Arten. Die Zweckmässigkeit (s. d.) gilt dem Darwinismus als das Resultat rein mechanischer Vorgänge. In Deutschland hat E. HAECKEL, in England besonders H. SPENCER den Darwinismus weiter ausgebildet, während von verschiedener Seite einige der Factoren des Darwinismus bekämpft werden, so von WEISMANN die Möglichkeit einer directen Vererbung von im Leben erworbenen Abänderungen. Besonders betont man philosophischerseits, dass das Princip der „*natürlichen Auslese*" nicht zur Erklärung der Entwicklung ausreiche. E. v. HARTMANN nennt den „*Kampf ums Dasein*" nur einen „*Handlanger der Idee*" (Ph. d. Unb. III[10], 403). WUNDT hält das Princip der Auslese für ein blosses „*Hülfsmoment der Artentwicklung*" (Syst. d. Ph. S. 523), indem auch innere, psychische Kräfte die Entwicklung bedingen (Log. II, S. 471 f.).

Dasein, s. Existenz.

Daseinheit heisst bei CHR. KRAUSE die Existenz (Abr. d. Rechtsph. S. 21).

Datisi ist der vierte Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Dauer (duratio). Die Scholastiker betrachten die Dauer als ein den Dingen Innewohnendes, ein „*permanere in existentia*" (SUAREZ, Met. disp 50, 1, 1). Es wird unterschieden: reale, imaginäre (vorgestellte) und relative Dauer (l. c. 5; BAUMANN, R. u. Z. 33 ff.). Die Dauer der unvergänglichen Dinge nennt SUAREZ „*aevum*" (l. c. 5, 2). GOCLENIUS: „*Duratio*" = „*persistentia (permansio) rei*" (Lex. phil. p. 561). SPINOZA definirt duratio als „*attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus*" (Cog. met. I, 5); als „*indefinita existendi continuatio*" (Eth. II, def. V); als „*existentia, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species*" (l. c. prop. XLV). Nach LOCKE ist die Dauer der Abstand „*zwischen der Erscheinung zweier Vorstellungen in der Seele*". „*Weil wir denken und der Reihe nach verschiedene Vorstellungen erhalten, wissen wir, dass wir bestehen, und deshalb nennen wir unser Dasein oder den Fortgang unseres Daseins oder eines andern Dinges nach dem Masse der Folge der Vorstellungen in unserer Seele die Dauer von uns oder von einem andern*

Dinge, das mit unserem Denken gleichzeitig da ist" (Ess. II, ch. 14, § 3). Der Begriff der Dauer entspringt also „*aus der Selbstwahrnehmung des Zuges der Gedanken*" (l. c. § 4). Dagegen bemerkt LEIBNIZ: „*Eine Reihenfolge von Wahrnehmungen erweckt in uns die Vorstellung der Dauer, bringt sie aber nicht hervor. Unsere Wahrnehmungen haben niemals eine so beständige und regelmässige Folge, um der Zeit zu entsprechen, welche ein einförmiges, einfaches Continuum ist, wie eine gerade Linie.*" Die Zeit hat die Natur einer „*ewigen Wahrheit*", die sich nicht bloss auf das Wirkliche, sondern auch auf das Mögliche vorweg bezieht (N. Ess. II, ch. 14). Nach CHR. WOLF ist die Dauer die „*existentia, qua rebus pluribus successivis quid coëxistit, seu existentia simultanea cum rebus pluribus successivis*" (Ont. § 578). Nach BERKELEY muss „*die Dauer eines endlichen Geistes nach der Zahl der Ideen oder der in diesem Geist oder Gemüt aufeinanderfolgenden Thätigkeiten geschätzt werden*" (Princ. XCVIII). HUME bestreitet die Meinung, „*die Vorstellung der Dauer finde auch auf vollkommen unveränderliche Gegenstände volle und eigentliche Anwendung*". Es ist aber festzuhalten, „*dass die Vorstellung der Dauer immer aus einer Folge veränderlicher Gegenstände stamme und dem Geist niemals durch irgend etwas Gleichförmiges und Unveränderliches zugeführt werden könne*". Daher kann diese Vorstellung niemals auf ein Unveränderliches angewandt werden (Treat. II, sct. 3, S. 54—55). CONDILLAC nimmt an, es entstehe aus der Unterscheidung zweier Empfindungen die Vorstellung der Aufeinanderfolge. Die (hypothetische) Statue „*kann nicht empfinden, dass sie aufhört zu sein, was sie war, ohne sich in diesem Wechsel eine zwei Zeitpunkte enthaltende Dauer vorzustellen*" (Trait. d. sens. I, ch. 4, § 11). Nach CRUSIUS ist die Dauer (absolut) „*die Fortsetzung der Existenz durch mehr als einen Augenblick*", (relativ) „*das Zugleich-sein eines Dinges mit der Existenz eines andern*" (Entw. d. notwend. Vernunftwahrh. § 55). KANT erklärt: „*Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.*" „*Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Grösse*" (Krit. d. r. Vern. S. 176). Nach FRIES ist die Dauer „*eine dunkle Vorstellung, welche uns erst mittelbar durch Vergleichungen unserer Zurückerinnerung, also durch willkürliche Reflexionen zum Bewusstsein kommt*" (Syst. d. Log. S. 81). HEGEL: „*Die Dauer ist das Allgemeine dieses Jetzts und jenes Jetzts, das Aufgehobensein dieses Processes der Dinge, die nicht dauern.*" Die Dauer ist „*relatives Aufheben der Zeit*" (Naturph. S. 55). Dauer heisst, nach J. BAUMANN, „*dass etwas oder etwas an etwas sich nicht verändert, während andere Dinge sich so verändern, dass auf ihre Veränderungen der Zeitbegriff Anwendung erleidet*" (L. v. R. u. Z. II, 525). Nach VOLKMANN ist die Dauer in der Vorstellung der Gegenwart noch nicht eingeschlossen. Dass die Gegenwart „*besteht, können wir nur daraus erkennen, dass sie der Zukunft widerstrebt*" (Lehrb. d. Ps. II[4], S. 20). „*Die Gegenwart wird zur Dauer, indem wir in dem wachsenden Spannungsgrade der Zukunft bewusst werden, dass sie sich behauptet gegen die Zukunft. Dieses Gefühl des Noch-da ist das Dauergefühl und hat das Mass seiner Intensität an der Grösse der abgewiesenen Hemmungen, das Mass seiner Extensität an der Länge der Zeitreihe des Lebens, durch welche es sich hindurchzieht*" (l. c. S. 21). Nach RIEHL entsteht die Dauer als wesentlicher

Bestandteil der ausgebildeten Zeitvorstellung dadurch, dass das Ich seine eigene Identität in der Folge der Vorstellungen festhält (Ph. Krit. II, 1, S. 73). Ähnlich lehrt ROYER-COLLARD (UEBERWEG, Grundr. III, 2[8], S. 311). WUNDT: *„Dauernd nennen wir . . nur einen Eindruck, dessen einzelne Zeitteile einander ihrem Empfindungsinhalte nach vollständig gleichen, so dass sie sich bloss durch ihr Verhältnis zum Vorstellenden unterscheiden“* (Gr. d. Psych. S. 169).

Deduction (deductio, Ableitung) ist das logische Verfahren, durch welches das Besondere, Einzelne aus allgemeinen Erkenntnissen abgeleitet, durch diese begründet wird. — Bei ARISTOTELES fällt dieses Verfahren mit dem des Syllogismus (s. d.) zusammen. Unter *ἀπαγωγή* (deductio) versteht er die Lösung eines Problems durch ein anderes, näher liegendes (Anal. pr. II, 25, 69a, 20). Der Ausdruck deductio findet sich schon bei BOËTHIUS. Nach SCALIGER bedeutet deductio grammatikalisch die *„creatio novi verbi ex prioris elementis“*, wie z. B. von *„tego tegula“* abgeleitet wird (GOCLEN., Lex. ph., p. 499). Sonst bedeutet nach GOCLENIUS deductio die logische Ableitung *„concreti ab abstracto“* (ibid.). DESCARTES macht die Deduction zur Grundlage seiner Methodik, verkennt aber den Wert der Induction (s. d.) durchaus nicht, während F. BACON diese ausschliesslich betont. Die Deduction, der Syllogismus, ist zu nichts nütze. *„Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Itaque si notiones ipsae (id quod basis rei est) confusae sint, et temere a rebus abstractae, nihil in iis, quae superstruuntur, est firmitudinis. Itaque spes est una in inductione vera“* (N. Org. 14, p. 21). — FRIES bestimmt die Deduction als *„Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft“* (Syst. d. Log. S. 410). Nach J. ST. MILL besteht die deductive Methode aus drei Operationen, nämlich aus Induction, Syllogismus und Verification (Log. I, S. 533). WUNDT unterscheidet eine synthetische und analytische Deduction. Die synthetische Deduction *„geht von einfachen Sätzen von allgemeiner Geltung aus und leitet aus der Verbindung derselben andere Sätze von speciellerem und meist zugleich verwickelterem Charakter ab“*; sie ist eine Form des *„subsumirenden Syllogismus“* (Log. II, 29). Die analytische Deduction, die einen logischen oder einen causalen Charakter haben kann (l. c. S. 31) setzt sich aus drei Operationen zusammen: 1) der Zerlegung eines allgemeinen Begriffs in seine Bestandteile, 2) dem Übergang von einem allgemeinen zu einem in ihm enthaltenen engeren Begriffe oder von einem allgemeinen Gesetze zu einem speciellen Fall desselben, 3) der Transformation gegebener Begriffe mittelst einer veränderten Verbindungsweise ihrer Elemente (l. c. S. 32). Nach TH. LIPPS gewinnt die Deduction *„aus zwei Urteilen ein drittes“* (Grundt. d. Seelenl. S. 461). Nach SCHUPPE ist die Deduction aus Begriffen Erkenntnis des Wirklichen, weil der Begriff selbst *„Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges in dem wirklichen Gegebenen“* ist (Log. S. 163). — Die Deduction heisst auch synthetische oder progressive Methode.

Deductio ad absurdum (*ὁ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμός*, ARISTOTELES, Anal. pr. II, 1, 61a, 18). Vgl. Absurd.

Deduction, transcendentale, nennt KANT die Ableitung der reinen Verstandesbegriffe aus einem einheitlichen Princip und die Begründung

ihrer Anwendbarkeit auf die Erfahrung, so, wie die Rechtslehrer den Beweis, *„der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction“* nennen (Krit. d. r. Vern. S. 103). *„Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduction, weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muss, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transcendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen“* (l. c. S. 104). Vgl. Kategorien.

Definition (definitio, ὁρισμός, Begrenzung, Bestimmung) ist die Zergliederung eines Begriffs in seine Merkmale oder die Angabe der Bedeutung eines Wortes (Real- und Nominaldefinitionen). — Der erste, der auf genaue Definitionen Gewicht legt, ist SOKRATES, indem er stets zu erforschen sucht, was ein jedes Ding sei, *τί ἕκαστον εἴη* (*ἐζήτει τὸ τί ἐστιν*, ARIST., Met. XIII, 4, 1078b, 23). ANTISTHENES: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦ ἢ ἔστι δηλῶν* (DIOG. L. VI, 3). In dieser Weise ist aber die Definition nicht möglich; nicht das Was (Wesen), sondern das *„Wie-beschaffen“* eines Dinges kann bestimmt werden (*οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστι ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι* (ARIST., Met. VIII, 3, 1043b, 23; PLATO, Theaet. 201 E). PLATO sieht wie SOKRATES in der Definition die Bestimmung des Was eines Dinges oder einer Klasse von Dingen (Theaet. 200 E; Phaedr. 237 C; Meno 86 D). ARISTOTELES bestimmt die Definition als Erkenntnis des Wesens: *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας* (Anal. post. II, 3, 90b, 24); *ὁρισμός ἐστι λόγος τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* (Top. VII, 5). Die Definition besteht aus der Angabe der Gattung und der unterscheidenden Merkmale (*ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*, Top. I, 8, 103a, 15), und zwar aus dem nächsten Gattungsbegriff (*μὴ ὑπερβαίνειν τὰ γένη*, Top. VI, 5, 143a, 15): *„Definitio fiat per genus proximum et differentias specificas“*, wie die Schullogik lehrt. Es giebt Real- und Nominaldefinitionen (*ὁ ὁριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστι ἢ τί σημαίνει τοὔνομα*, Anal. post. II, 7). Die Wortdefinition heisst zum Unterschiede von der Begriffsbestimmung: *λόγος ὀνοματώδης* (l. c. II, 10). Die Peripatetiker unterscheiden: *ὅρος πραγματώδης* (definitio realis) und *οὐσιώδης* (definitio essentialis). Stoiker: *ὅρος δέ ἐστιν, ὥς φησιν Ἀντίπατρος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὅρων, λόγος κατ᾽ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος, ἤ, ὡς Χρύσιππος, ἐν τῷ περὶ ὅρων, καὶ ἀπόδοσις* (DIOG. L. VII, 1, 60). Die Skeptiker erklären die Definitionen für unnütz (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. II, 205 ff.). CICERO: *„Definitio est, quae rei alicuius proprias amplectitur potestates breviter et absolute“* (Ad Herenn. IV, 25, 35; vgl. Top. 5, 26; PRANTL I, 516). MARCIANUS CAPELLA: *„Definitio est, quum involuta uniuscuiusque rei notitia aperte ac breviter explicatur; in hac tria vitanda sunt, ne quid falsum, ne quid plus, ne quid minus, significatur“* (PRANTL I, 674). Nach BOËTHIUS giebt die Definition an, was das Ding ist (*„quid sit“*, PRANTL I, 689). Nach ihm giebt es eine Unterscheidung der *„definitio secundum substantiam, quae*

propric definitio dicitur“ und der „*definitio secundum accidens, quae descriptio nominatur*“ (UEBERWEG, Log.[4], S. 141). ABAELARD bemerkt: „*nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum*“ (Dial. p. 496). ALBERTUS MAGNUS: „*definitio est enuntiativa naturae et esse rei*“ (Sum. th. I, qu. 25, 1); „*definitio indicat esse rei et essentiam*“ (l. c. II, qu. 6, 1). WILH. V. OCCAM unterscheidet Real- und Nominaldefinition (PRANTL III, 366f.). Nach SANCHEZ ist jede Definition eine Erklärung von Worten, also eine nominale. „*Mihi enim omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio*“ (Quod nihil scitur p. 14). GOCLENIUS bestimmt die Definition als „*actus animae concludens seu terminans rem intra fines essentiae suae*“, und zwar rührt diese Definition von ALEXANDER VON HALES her (Lex. ph. p. 500). „*Definire = naturam rei terminare et finire per essentialia eius*“ (ibid.). MELANCHTHON: „*Est autem rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit*“ (Dial.; RITTER, Gesch. d. Phil. IX, 501). HOBBES: „*Definitio est propositio, cuius praedicatum est subiectum resolutivum, ubi fieri potest, ubi non potest, exemplicativum*“ (De corp. C. 6, 14). GEULINCX: „*Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus — optime et intuitive, ut loquuntur, quod rei sit*“ (Log. p. 434; RITTER, Gesch. d. Phil. XI, 113). SPINOZA meint: „*veram uniuscuiusque rei definitionem nihil aliud quam rei definitae simplicem naturam includere*“ (Ep. 39, p. 602; Eth. I, pr. 8). Nach HOBBES besteht die Natur der Definition darin, dass sie die Idee des Dinges klar darstellt (De corp. C. 6, 15). Die „Logik von PORT ROYAL“ verlangt von jeder Definition, dass sie „*universalis, propria, clara*“ sei (II, 12). LOCKE meint, „*dass eine Definition den Sinn eines Wortes durch mehrere andere, nicht gleichlautende Ausdrücke darlegt*“ (Ess. III, ch. 4, § 6). Der Satz des „*genus proximum*“ und der „*differentia specifica*“ ist nur eine Bequemlichkeitsregel (l. c. ch. 3, § 10). LEIBNIZ unterscheidet: „*definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem*“ (Acta erud. 1684, p. 540). Nach CHR. WOLF ist die Definition eine „*oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens*“ (Ph. rat. § 152). „*Definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur*“ (l. c. § 191). BILFINGER sagt von der Definition: „*Realem illam dicimus, quae ipsam rei genesin exprimit. Nominalem, quae characterem rei proprium et distinctivum, cuius ope agnosci et discerni potest ex omnibus aliis*“ (Diluc. § 140). Nach KANT ist die Definition „*ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff*“ (Log. § 99), ein „*logisch vollkommener Begriff*“ (ibid. Anm.). „*Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die erstern sind Definitionen eines gegebenen; die letztern Definitionen eines gemachten Begriffes*“ (l. c. § 100). Realdefinition ist diejenige, „*welche nicht bloss einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht*“ (Krit. d. r. Vern. S. 225, S. 558). G. E. SCHULZE versteht unter Definition „*die Angabe der einem Begriffe zukommenden Merkmale*“ (Grds. d. allg. Log.[3], S. 224); FRIES „*die systematisch geordnete deutliche Vorstellung eines Begriffes*“ (Syst. d. Log. S. 270). DESTUTT DE TRACY meint: „*Il n'y a jamais que des définitions d'idées*“ (El. d' idéol. IV, p. 21). Die Regel vom „*genus proximum*“ ist unzutreffend, unnatürlich (l. c. p. 24). Nach J. ST. MILL heisst ein Ding definiren „*aus dem Ganzen seiner Eigenschaften diejenigen wählen, welche durch dessen Namen bezeichnet und ausgesprochen werden sollen*“ (Log. Einl. S. 1). Jede Definition ist eine Wortdefinition, die Realdefinition ist aber zugleich von dem Gedanken begleitet, dass dem Worte

ein Ding entspricht (l. c. S. 172). HERBART: *„Die Stelle eines Begriffs unter den übrigen, sowohl durch Subordination als Coordination, angeben, heisst denselben bestimmen (definire)"* (Hauptp. d. Met. S. 107). LOTZE versteht unter Definition *„die Art der Construction, welche durch bloss logische Operationen einen Begriff aufzubauen sucht"* (Gr. d. Log. S. 65). Die Definition ist nach DROBISCH *„das conjunctive Urteil, dessen Subject der zu verdeutlichende Begriff (das definiendum), und dessen Prädikat die durch den Artunterschied determinirte nächsthöhere Gattung ist"* (N. Darst. d. Log. § 116, S. 137); nach UEBERWEG *„die vollständige und geordnete Angabe des Inhaltes eines Begriffes"* (Log.[4], § 60); nach DÜHRING *„eine systematische Zusammensetzung des Begriffs aus einfacheren Bestandteilen"* oder die *„Darstellung eines Begriffes mit Hülfe anderer Begriffe"* (Log. S. 11); nach CHR. SIGWART *„ein Urteil, in welchem die Bedeutung eines einen Begriff bezeichnenden Wortes angegeben wird"* (Log. I[2], S. 370). Die Definition ist **genetisch**, wenn sie *„die Vorstellung ihres Objects aus ihren Elementen entstehen lassen kann"* (l. c. S. 375). Die **diagnostische** Definition besteht in der *„Angabe der charakteristischen Eigenschaften eines Objects"* (l. c. S. 379). Nach WUNDT sucht die Definition *„einen gegebenen Begriff auf das schärfste von den verwandten Begriffen zu trennen"* (Log. II, 34). Sie besteht darin, *„dass ein Wort, dessen begrifflicher Sinn noch nicht festgestellt ist, durch Worte bestimmt wird, deren begriffliche Bedeutung als bekannt vorausgesetzt werden darf"* (l. c. S. 35).

Bei der **Nominaldefinition** sehen wir völlig ab *„von dem wissenschaftlichen Zusammenhang, in welchen der betreffende Begriff durch die Definition gebracht werden soll"* (l. c. S. 36). Die Definitionen sind einzuteilen in: 1) **Analytische** Definition (descriptive und analytische Definition im engeren Sinne); 2) **Synthetische** Definition: *„Sie giebt an, wie sich der zu definirende Begriff aus seinen charakteristischen Elementen zusammensetzt." „Hierbei erscheinen dann meistens diese Elemente zugleich als die Bedingungen seiner Entstehung, und die synthetische nimmt so die geläufige Form der genetischen Definition an"* (Log. II, S. 38—39). MARTY: *„Eine Definition im strengen Sinne giebt man, so oft man einen minder verständlichen Namen durch einen gleichbedeutenden verständlicheren erklärt. Sie ist in Wahrheit eine Namenerklärung, nichts mehr." „In weniger strengem Sinne nennt man auch diejenigen Namenerklärungen Definitionen, welche einen Begriff verdeutlichen, indem sie nicht seinen eigenen Inhalt angeben, sondern den eines anderen, der ein proprium des ersteren ist, oder dessen Gegenstand im Verhältnis einer Ursache oder Wirkung zum Gegenstand des ersteren steht u. dgl. In einem solchen Falle enthält die sog. Definition nicht eigentlich den zu definirenden Begriff, sondern einen andern, der aber geeignet ist, auf den ersten hinzuführen, da er in einem bestimmten und genau angebbaren Verhältnis zu ihm steht. Doch dies sind . . . weniger eigentliche, sog. umschreibende Definitionen. Die strenge Definition dagegen bezeichnet, nur mit andern verständlicheren Worten, eben denselben Begriff wie der zu definirende Name und ist in diesem Sinne notwendig eine Tautologie"* (Üb. subjectlose Sätze VI, Viertelj., 19. Bd., S. 37). Nach SCHUPPE hat *„die Angabe des eigentlichen genus proximum den Wert der Erkenntnis grundlegender Causalbeziehungen, dass das als generisch bezeichnete Moment die Bedingung der Denkbarkeit des Specifischen ist, nur diese und diese näheren Bestimmungen zulässt und alle andern ausschliesst"* . . . *„Die verlangte Coordinirtheit der Arten fällt mit der Exclusivität der unterscheidenden Merkmale zusammen"* (Log. S. 152).

Deification, s. Theosis.

Deismus (Vernunft-Religion) heisst die philosophisch-religiöse Richtung, welche dem Atheismus gegenüber das Dasein eines Göttlichen verteidigt, im Unterschiede vom Theismus (s. d.) aber teils die Offenbarung verwirft, teils Gott als mehr oder weniger unpersönlich und in den Lauf der Welt nicht eingreifend auffasst. Im 18. Jahrhundert sind die bekanntesten Deisten (auch Freidenker, freethinker genannt): J. TOLAND (Christianity not mysterious, 1696), M. TINDAL (Christ. as old as creation, 1750), A. COLLINS (A discourse of freethinking, 1713), BOLINGBROKE, SHAFTESBURY, VOLTAIRE, S. REIMARUS. Den Deismus bekämpft HUME. *„Die Theologie hat eine Grundlage in der Vernunft, soweit sie sich auf Erfahrung stützt, aber ihre beste und festeste Grundlage ist der Glaube und die göttliche Offenbarung“* (Inqu. XII, 3). Der Ausdruck „Deist“ findet sich unzweifelhaft schon bei TOLAND, (EUCKEN, Term. S. 94), dann bei SHAFTESBURY (The moral. I, 2). CRUSIUS bezeichnet als *„Deisten“* oder *„Universalisten“* eine *„Art von Atheisten“*, nach welchen *„alles, was wir sehen und hören, mit zu Gott gehöret“* (Vernunftwahrh. § 236). Von Bedeutung ist die KANTsche Unterscheidung. *„Der, so allein eine transcendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt. Der erstere giebt zu, dass wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch blosse Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm bloss transcendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei im stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich: als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellt sich also unter demselben bloss eine Weltursache (ob durch die Notwendigkeit seiner Natur oder durch Freiheit bleibt unentschieden), dieser einen Welturheber vor“* (Krit. d. r. V. S. 494—495; Proleg. § 57). Vgl. Religion.

Deliberation, s. Überlegung.

Demiurg (*δημιουργός*), Weltbildner, nennt PLATO die Gottheit als schaffende, ordnende, alles schön gestaltende Kraft, den Vater des Alls (*πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*, Tim. 28 C, 29 A). Die Gnostiker (s. d.) verstehen unter dem Demiurgen den vom obersten Gott unterschiedenen, auch mit dem Judengotte identificirten, zum Teil als bösartig geltenden Bildner der Welt (CERINTHUS, SATURNINUS, MARCION, APELLES, KARPOKRATES, BASILIDES, VALENTINUS). Zuweilen wird der Demiurg dem göttlichen Logos (s. d.) gleichgesetzt.

Demonstration (demonstratio), Darlegung, Beweisführung durch Schlussfolgerung. Die Stoiker bestimmen die Demonstration (*ἀπόδειξιν*) als *λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἧττον καταλαμβανόμενον περὶ πάντων* (DIOG. L. VII, 1, 45). Die alten Skeptiker bestreiten den Wert der Demonstration, so auch später der Skeptiker SANCHEZ (Quod nihil scitur p. 23 f.). Die Scholastiker unterscheiden demonstratio a priori (s. d.) und a posteriori. GOCLENIUS unterscheidet *„demonstratio formalis“* und *„materialis“* (Lex. ph. p. 504). Auch F. BACON lehnt die Demonstration als Erkenntnismethode ab (*„nos demonstrationem per syllogismum rejicimus, quod confusius agat, et naturam emittat e manibus“*, N. Organ. distr. oper. p. 3). HOBBES versteht unter Demonstration einen *„syllogismus vel syllogismorum series a*

nominum definitionibus usque ad conclusionem ultimam derivata" (De corp. C. 6, 16). Nach LOCKE ist die Demonstration nach der Intuition (s. d.) die nächste sichere Wissensart (Ess. IV, ch. 2, § 2), welche freilich „*ohne jenes helle Leuchten und jene volle Gewissheit, welche das anschauliche Wissen immer hat*", ist (l. c. § 6); es muss daher jeder Schritt bei der Demonstration auf die Anschauung sich beziehen (l. c. § 7). „*Es gilt allgemein für ausgemacht, dass nur die Mathematik der beweisbaren Gewissheit fähig sei. Allein die anschauliche Erfassung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ist nicht auf ein Vorrecht der Zahlen, der Ausdehnung und der Gestalt beschränkt; vielmehr hat nur der Mangel gehöriger Methoden und Fleisses, aber nicht der genügenden Anschaulichkeit die Meinung veranlasst, dass in andern Zweigen des Wissens für dies Beweisen wenig Raum und nicht so viel sei, als die Mathematiker verlangen*" (l. c. § 9). Dieser Ansicht gegenüber nimmt LEIBNIZ die anderen Wissenschaften, besonders die Logik, in Schutz. „*In der That ist die Logik ebenso beweisfähig als die Geometrie, und man kann sagen, dass die Logik der Geometer oder die Schlussmethoden, welche Euklides bei seiner Lehre von den Sätzen erläutert und aufgestellt hat, eine besondere Erweiterung oder Entwickelung der allgemeinen Logik bilden*" (N. Ess. IV, ch. 2, § 9). LOCKE bezeichnet die Moral als eine demonstrative Wissenschaft. „*Gewiss würden auch hier, von selbstverständlichen Sätzen aus, vermittelst der Folgerungen so sicher wie in der Mathematik die Grenzen von Recht und Unrecht von denen dargelegt werden können, die ihnen dieselbe Unbefangenheit und Aufmerksamkeit wie anderen Wissenschaften zuwenden*" (Ess. IV, ch. 3, § 18). HUME hält die Mathematik, insbesondere die Arithmetik, für die einzige Wissenschaft, „*in welcher eine Kette von Schlussfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne dass dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge*" (Treat. III, sct. 1, S. 97). „*In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Regeln sicher und untrüglich; wenn wir sie aber anwenden, so lässt uns die geringe Sicherheit und Zuverlässigkeit in der Function unserer geistigen Vermögen leicht von ihnen abweichen und damit in Irrtümer verfallen*" (l. c. IV, sct. 1). CHR. WOLF bestimmt die Demonstration als „*eine beständige Verknüpfung vieler Schlüsse, darinnen keine Vordersätze angenommen werden, als deren Richtigkeit wir vorhin erkannt zu haben uns besinnen*" (Vern. Ged. I, § 347). KANT: „*Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heissen*" (Kr. d. r. Vern. S. 562). Im Sinne KANTS sagt FRIES: „*Demonstriren heisst nur eine Wahrheit in der Anschauung nachweisen*" (Syst. d. Log. S. 411). Nach WUNDT besteht die Demonstration in der „*Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgehalten wird*" (Log. II, 56). Vgl. Beweis.

Demut ist die specifisch christliche und mystische Tugend. „*Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit*" (BERNHARD V. CLAIRVAUX, De grad. humil., C. 1, 2). SPINOZA: „*Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur.*" Daher: „*humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur*" (Eth. IV, prop. LIII). GEULINCX dagegen betrachtet die Demut als Grundlage aller Tugend. „*Inspectio et despectio sui*" sind „*partes humilitatis*" (Eth. I, C. 2, sct. 2, § 2).

Denkbarkeit: Gedacht-werden-können, mit den Denkgesetzen vereinbar sein.

Denken (*νοεῖν, φρονεῖν*, cogitare, ratiocinari) ist die zerlegend-verbindende, beziehend-vergleichende, Begriffe bildende, urteilende und schliessende Bewusstseinsthätigkeit. — Nach DIOGENES VON APOLLONIA erfolgt das Denken *τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν* (THEOPHR., De sens. 44). ALKMAEON soll in dem Denken ein ausschliessliches Kennzeichen des Menschen erblickt haben (*ὅτι μόνος ξυνίησι*, THEOPHR., De sens. 25). ANAXAGORAS schreibt dem Geiste, Denken, die Erkenntnis des Wahren zu (*πάντα ἔγνω νόος*, SIMPL. in Phys. ARIST. f. 33); das Gleiche thut HERAKLIT (Fragm. 11, 123), auch PARMENIDES (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 111: *κρῖναι δὲ λόγῳ*); nach EMPEDOKLES soll zwischen Denken und Wahrnehmen kein Unterschied bestehen. Denken, d. h. Gedachtes, und Sein sind, nach PARMENIDES, ein und dasselbe (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, SIMPL., Phys. 25r, 116 D; CLEM. ALEX., Strom. VI). *Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* (SIMPL. Phys. 31r, 146, 7 D) (ARISTOT., De an. III, 2, 427a, 21: *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτόν*). PLATO betrachtet das Denken als unmittelbare Thätigkeit der Seele selbst (Theaet. 185 C), als ein inneres Sprechen der Seele mit sich selbst. Er nennt das Denken *λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. . . . τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. . . . οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν* (Theaet. 189 E). ARISTOTELES unterscheidet das Denken vom Wahrnehmen (*νοεῖν . . . ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*, De anim. III, 3, 427b, 27). Ohne anschauliche Vorstellung giebt es kein Denken (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*, De an. III, 7, 431a, 16; *ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν*, l. c. 432a, 8). Das Denken geht aufs Allgemeine (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται* (l. c. II, 5, 417b, 22 squ.); es kommt nicht allen Wesen zu (*διανοεῖσθαι . . . οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος*, l. c. III, 3, 427b, 14). Der Gottheit kommt ein Denken ihrer selbst (*νόησις νοήσεως*, Met. XII, 9, 1074b, 34) zu. PLOTIN behauptet die Einerleiheit des Denkens und Seienden (*νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν*, Enn. V, 4, 2). Vom Denken ist zu unterscheiden das Erfassen, Bewusstsein des Denkens; „*wir denken zwar immer, werden desselben aber nicht immer inne*" (l. c. IV, 3, 30). Das Denken ist ein Willensact. „*Und das ist Denken, eine Bewegung zum Guten hin in dem Streben jenes; denn das Streben erzeugte das Denken und liess es zugleich mit sich existiren*" (l. c. V, 6, 5). Daher braucht die göttliche Einheit, das Gute selbst, nicht zu denken (ibid.). PORPHYR: *ψυχὴν λογικὴν . . . ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός* (Ad Marc. 26; ZELLER III, 2³, S. 653). VARRO erklärt „*cogitare*" als „*a cogendo dictum; mens plura in unum cogit, unde deligere possit*". Ähnlich AUGUSTINUS: „*cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*" (De trin. XI, 3, 6). Das Denken bestimmt er ähnlich wie PLATO. „*Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec Graecum est, nec Latinum*" (l. c. XV, 10). Die Scholastiker stellen die „*vis cogitativa*" dem Wahrnehmungsvermögen gegenüber. Sie ist die „*virtus, distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem*" (THOMAS, Contr. gentil. II, 60). THOMAS sieht in dem Denken die unmittelbare, organlose Thätigkeit der Seele (De ver. qu. 15, 2). „*Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis et ideo*

non fit per aliquod organum corporale" (De spir. creat. art. 2; STÖCKL II, 617). Wie ARISTOTELES meint er: „*Intellectus noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate*" (Contr. gent. III, 41). Der Gegenstand des Denkens ist das Wesen der Dinge („*quod quid est*", Sum. th. II, qu. 8, 1). Dass das Denken aufs Allgemeine gehe, ist ein feststehender Satz der Scholastiker. DUNS SCOTUS: „*Proprium obiectum intellectus est universale, sicut singulare est obiectum sensus*" (Quaest. univ. qu. 13, art. 2, 15); und zwar wird dieses vermittelst der „*species intelligibiles*" (s. d.) erkannt. Nach CAMPANELLA ist das Denken nur ein abgeblasstes Empfinden („*sentire languendum est et a longe*", Univ. phil. I, 4, 4). GOCLENIUS: „*Cogitatio generaliter est supremae facultatis animae agitatio. Specialiter est mentis agitatio*" (Lex. ph. p. 379). HOBBES sieht im Denken ein Rechnen (computatio), Addiren und Subtrahiren der Begriffe. „*Ratiocinari igitur idem est, quod addere et abstrahere, vel si quis adiungat his multiplicare et dividere. Computare est plurium rerum simul additarum summam colligere vel una re ab alia detracta cognoscere residuum*" (El. ph. I, C. 1, 2; Leviath. I, 5). DESCARTES fasst den Begriff des Denkens weiter: „*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare*" (Ph. princ. I, 9). MALEBRANCHE behauptet, die Seele denke immer („*l'âme pense toujours*", Recherch. I, 3, C. 2), da dies zu ihrem Wesen gehöre, wie ja schon DESCARTES die Seele, das Ich als „*res cogitans*" bestimmt (Medit. II). Nach SPINOZA ist das Denken ein Attribut (s. d.) Gottes: „*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*" (Eth. II, prop. I). Da nun Gott oder die Substanz (s. d.) allen Dingen zu Grunde liegt, so ist in allem ein Denken (im weitesten Sinne wie bei DESCARTES) enthalten. „*Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, et cuius immediate conscii sumus*" (Renat. Cart. princ. ph. I, def. I). „*Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt*" (Eth. II, prop. I). Gott vermag Unendliches auf unendliche Weise zu denken heisst aber, er kann die Idee seines Wesens und alles dessen, was notwendig aus diesem folgt, bilden. „*Deus enim infinita infinitis modis cogitare, sive ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest*" (l. c. prop. III, dem.). Das Denken (im engeren Sinne, die Vernunft) betrachtet die Dinge in ihrer ewigen Wesenheit und Notwendigkeit. „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari — sub quadam aeternitatis specie percipere*" (l. c. prop. XLIV). Nach LOCKE besteht das Denken im Verbinden und Trennen der Vorstellungen, es ist „*die Wirksamkeit der Seele in Bezug auf ihre Vorstellungen, wobei sie thätig ist, und wo sie mit einem gewissen Grad freiwilliger Aufmerksamkeit etwas betrachtet*" (Ess. II, ch. 9, § 1). Für LEIBNIZ ist jede Seelenthätigkeit ein, deutliches oder verworrenes, Denken; im engeren Sinne ist das Denken ein vernünftiges Vorstellen (ERDM. p. 464), die Fähigkeit der Reflexion (s. d.) über das Erkannte (l. c. p. 716). CHR. WOLF definirt Denken als „*das Bewusstsein von Dingen ausser uns*" (Vern. Ged. I, § 194). Denken (thinking) heisst bei HUME im weiteren Sinne „*etwas bloss ‚in Gedanken' gegenwärtig haben oder sich vergegenwärtigen, auch: vorgestellte Objecte irgendwie verknüpfen, reasoning sie logisch verknüpfen*" (LIPPS, Übers. d. Treat., S. 10, Anm. 12). Im engeren Sinne besteht das Denken „*in einer Aufeinanderbeziehung (comparison) von Vorstellungen und einem Auffinden der-*

entweder veränderlichen oder unveränderlichen Relationen, in denen zwei oder mehr Gegenstände zu einander stehen" (Treat. III, sct. 2, S. 99). CONDILLAC betrachtet das Denken als eine Entwicklungsform des Empfindens selbst (penser c'est sentir). Die Empfindung wird von selbst Aufmerksamkeit, Urteil und Reflexion (Trait. d. sens. Extr. rais., p. 38). Logisch genommen besteht das Denken in der „*décomposition des phénomènes et composition des idées*" („Logique"). HELVETIUS nennt das Denken „*une manière d' être de l'homme*" (De l'homme p. 96). Nach HOLBACH ist die Denkkraft *(„faculté de penser")* die Fähigkeit des Menschen: „*d'appercevoir en lui-même ou de sentir les différentes modifications ou idées qu'il a reçues, de les combiner et de les séparer, de les étendre et de les restreindre, de les comparer, de les renouveler*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 112). BAUMGARTEN bezeichnet als den Gegenstand des Denkens das Allgemeine (Acroas. Log. § 51). Die Denkkraft ist nach TETENS das Vermögen der Seele, „*womit sie Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen erkennt*" (Phil. Vers. I, 295). Denken heisst „*selbständig Vorstellungen bearbeiten und thätig mit dem Gefühl auf diese bearbeiteten Vorstellungen zurückwirken*" (l. c. S. 607). KANT schreibt das Denken der Selbstthätigkeit (Spontaneïtät, s. d.) des Verstandes zu und betrachtet es als Urteilen (Krit. d. r. V. S. 88), als „*Erkenntnis durch Begriffe*" (l. c. S. 89), als „*die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen*" (l. c. S. 229). Denken ist „*Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen*" (Proleg. § 22). CHR. E. SCHMID nennt als Denkthätigkeiten das Verbinden, Trennen und Vergleichen der Vorstellungen (Emp. Ps. S. 225 f.). Denken ist nach KIESEWETTER „*diejenige Handlung des Gemüts, wodurch Einheit des Bewusstseins in die Verknüpfung des Mannigfachen gebracht wird*" (Gr. d. Log. § 10). Nach G. E. SCHULZE bezeichnet Denken alles das, „*was im Erkennen und Vorstellen aus dem Entschlusse, es entstehen zu lassen, herrührt. Es zeigt daher nicht bloss das Vorstellen durch Begriffe an, sondern auch das Deutlichmachen jeder Art von Erkenntnis durch das willkürliche Verwenden der Aufmerksamkeit auf die Unterschiede an den Bestandteilen derselben (Reflexion), ferner das Vorstellen abwesender Dinge durch Erinnerung, desgleichen alles aus Gründen herrührende Urteilen, endlich das Vorstellen und Handeln nach Absicht*" (Grds. d. all. Log.³, S. 4). Denken heisst „*sich etwas durch Begriffe vorstellen*" (l. c. S. 1). BARDILI bestimmt das Denken, in dem er den Grund alles Wirklichen erblickt, als eine Art Rechnen. Denken heisst nach S. MAIMON „*Einheit im Mannigfaltigen hervorbringen*" (Vers. üb. d. Transc. S. 33). Nach KRUG ist das Denken „*das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, dass ein gegebenes Mannigfaltige von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffs verknüpft wird*" (Fundamentalphil. S. 173). KIESEWETTER erklärt das Denken als eine Zusammenfassung mannigfaltiger Vorstellungen in eine Einheit des Bewusstseins; FRIES als die „*willkürliche Thätigkeit*" des Bewusstseins, welche im Urteil Erkenntnisse als Verbindungen allgemeiner Vorstellungen zum Bewusstsein bringt (Syst. d. Log. S. 94); DESTUTT DE TRACY als „*sentir un rapport, appercevoir un rapport, de convenance ou de disconvenance entre deux idées*" (El. d'idéol. I, p. 23). FICHTE bestimmt Denken im weitesten Sinne als „*vorstellen oder Bewusstsein überhaupt*" (Syst. d. Sittenl. S. 12). Indem das Denken sich selbst denkt, ist es reines, seinen Inhalt selbst producirendes Denken. Nach HEGEL ist das Denken der Intelligenz „*Gedanken haben*"; „*der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven*" (Encykl. § 465). „*Das Denken als die Thätig-*

keit ist somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken, als Subject vorgestellt, ist Denkendes" (Encykl. § 20). Das reine Denken hat sich selbst zum Gegenstand (l. c. § 24, Zus. 2). „*Das abstrahirende Denken ist . . . nicht als blosses Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben der Reduction desselben als blosser Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestirt*" (Log. III, S. 20). Durch den in ihm steckenden Widerspruch gehorcht das Denken seiner eigenen Dialektik (s. d.). TRENDELENBURG betont, es gebe „*kein Denken ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet*" (Gesch. d. Kat. S. 364). Das Denken „*muss die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen*" (l. c. S. 365) dadurch, dass die „*constructive Bewegung*" desselben, vermöge deren es thätig ist, dem Wesen nach dieselbe ist wie die dem Sein zu Grunde liegende Bewegung (ibid.; Log. Unt. I², S. 136, 144). LOTZE erklärt das Denken als „*eine fortwährende Kritik, welche der Geist an dem Material des Vorstellungsverlaufs ausübt, indem er die Vorstellungen trennt, deren Verknüpfung sich nicht auf ein in der Natur ihrer Inhalte liegendes Recht der Verbindung gründet*" (Gr. d. Log. S. 6). „*Das Denken, den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, trifft am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten der Sachen zusammen*" (Log. S. 552). W. HAMILTON meint: „*To think is to condition.*" ULRICI versteht unter Denken „*die geistige Thätigkeit überhaupt, also alle geistige Thätigkeit oder den Geist als Thätigkeit*" (Syst. d. Log. S. 4). Das Denken ist wesentlich „*unterscheidende Thätigkeit, und zwar sich in sich selbst unterscheidend*" (l. c. S. 13). H. SPENCER nennt „*thought*" alles Erkennen, insbesondere das Anerkennen von Beziehungen („*establishment of relations*"). Denken heisst „*Eindrücke und Ideen zusammenordnen*" (Psych. § 378). DROBISCH bestimmt das Denken als „*ein Zusammenfassen eines Vielen und Mannigfaltigen in eine Einheit*" (N. Darst. d. Log.⁵, § 4, S. 5); STEINTHAL als „*die Erkenntnisbewegung als logische angesehen*" (Einl. in d. Sprachw. S. 108); VOLKMANN als das „*Verbinden und Trennen der Vorstellungen, das seinen Grund hat lediglich im Inhalte der betreffenden Vorstellungen selbst*" (Lehrb. d. Ps. II⁴, 238); UEBERWEG als „*die auf mittelbares Erkennen abzielende Geistesthätigkeit*" (Log.⁴, § 1). Es spiegelt ab „*die innere Ordnung, welche der äusseren zu Grunde liegt*" (l. c. S. 14). Nach DÜHRING ist das Denken nur ein Product des Seins, ein „*besonderer Fall der Wirklichkeit*" (Log. S. 171); es ist „*eine Hervorbringung subjectiver Formen für die Auffassung und Kennzeichnung von Gehalt und Wirkungsweise der Dinge*" (l. c. S. 173). Denken und Sein „*entsprechen sich völlig*" (l. c. S. 207). „*Reines*" Denken ist nur „*die Gedankenbewegung in dem abgesonderten Gebiete der reinen Logik und Mathematik*" (N. Dial. S. 196). L. BÜCHNER sieht im Denken nur „*eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung*" (Kraft und Stoff ¹⁵, S. 321). v. KIRCHMANN: „*Das Denken befasst alle zu dem Wissen gehörenden Thätigkeiten mit Ausnahme des Wahrnehmens. Es bewegt sich in fünf Richtungen: 1) als das wiederholende Denken, 2) als das trennende Denken, 3) als das verbindende Denken, 4) als das beziehende Denken und 5) als die verschiedene Art, den Inhalt eines Gegenstandes zu wissen*" (Kat. d. Phil. S. 27). Nach WUNDT ist das Denken eine „*innere Willenshandlung*" (Log. I, 71), es ist „*jedes Vorstellen, welches einen logischen Wert besitzt*" (ibid.). Das Denken ist nichts

anderes als ein actives Appercipiren (s. d.). Das abstracte Denken entwickelt sich, indem „*zahlreiche Wörter allmählich ihre ursprüngliche concret sinnliche Bedeutung ganz verlieren und in Zeichen für allgemeine Begriffe und für den Ausdruck der apperceptiven Functionen der Beziehung und Vergleichung und ihrer Producte übergehen*" (Gr. d. Ps. S. 353). Gedanke ist „*jeder Zusammenhang von Vorstellungen, dem eine selbständige logische Bedeutung zukommt*" (Log. I, 53). Ein „*reines*" Denken ohne Inhalt giebt es nicht (l. c. S. 307; Syst. d. Phil.², S. 34 ff.). Nach TH. ZIEHEN erklärt sich die „*Willkürlichkeit*" des Denkens durch die Thatsache, dass es von Bewegungsempfindungen begleitet werde. „*Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen*" (Leitf. d. ph. Ps.², S. 171). Nach E. v. HARTMANN kommt alles beim Denken darauf an, „*dass einem die rechte Vorstellung im rechten Moment einfällt*" (Ph. d. Ubb.³, S. 269). Nach DEUSSEN ist Denken „*Operiren mit Begriffen*" (El. d. Met. § 33). Nach VOLKELT: „*Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewusstsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit*" (Erf. u. Denk. S. 163), „*ein Postuliren transsubjectiver Bestimmungen*" (l. c. S. 96). J. ST. MILL (Examin. p. 453), B. ERDMANN (Log. I, S. 1) und W. JERUSALEM bestimmen das Denken als Urteilen. Nach LECLAIR ist Denken und Gedachtes nur „*eine Abbreviatur für die ganze Mannigfaltigkeit der Bewusstseinsthatsachen*" (Beitr. S. 16). v. SCHUBERT-SOLDERN: „*Das Denken ist nur ein Denken der Welt, und die Welt ist nur in Denkbeziehungen gegeben, ohne welche sie reines Abstractum ist*" (Gr. e. Erk. S. 226; vgl. S. 155). CHR. SIGWART bestimmt das Denken als „*rein innere Lebendigkeit des Vorstellens*" (Log. I², S. 2), dessen Zweck „*Erkenntnis des Seienden*" ist (l. c. S. 4), indem es darauf ausgeht, „*in dem Bewusstsein seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu beruhen*" (l. c. S. 6); es entspringt dem „*Denkenwollen*" (l. c. S. 3). Nach SCHUPPE gehört es zum Denken, „*dass es einen Inhalt oder Object hat, und gehört der Anspruch, dass dieser Inhalt wirklich Seiendes ist. Was eine rein subjective Denkthätigkeit ohne oder noch ohne Object . . . sein könnte, ist absolut unerfindlich*" (Log. S. 7). Das Denken ist blosses „*Im-Bewusstsein-haben*" (l. c. S. 35), ohne „*subjectives Thun*" (l. c. S. 37), es besteht im Urteilen, d. h. es „*nennt die Art des Zusammenseins der Daten*" (ibid.). Vgl. Sein.

Denkformen, s. Kategorien, Denkgesetze.

Denkgesetze sind die allgemeinsten inneren Bedingungen, unter welchen ein Denken (s. d.) stattfindet, und die allem Erkennen zu Grunde liegen, als Postulate (s. d.), denen sich jedes Wahrgenommene und Gedachte fügen muss. Sie sind in letzter Linie der Ausdruck der Einheit des Selbstbewusstseins. SCHOPENHAUER bezeichnet sie als „*metalogische Wahrheiten*" (W. a. W. u. V. I, S. 454), ULRICI als Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens (Log. S. 93 ff.), SIGWART als „*die ersten und unmittelbaren Ergebnisse einer auf unsere Denkthätigkeit selbst gerichteten, sie in ihren Grundformen erfassenden Reflexion*" (Log. II, S. 40). Sie sind nach WUNDT als „*Gesetze des Willens*", der im Denken sich bethätigt, aufzufassen (Log. I, 71). Die psychologischen Denkgesetze „*tragen nicht im mindesten den Charakter bindender Normen an sich, sondern sie sagen nur aus, wie sich unter gewissen Bedingungen das Denken thatsächlich vollzieht*"; dagegen „*stellen die logischen Denkgesetze Normen vor, mit denen wir an das wirkliche Denken herantreten,*

um es auf seine Richtigkeit zu prüfen" (Log. I, 83). Sie sind die *„Bedingungen selbst, denen genügt werden muss, um Evidenz und Allgemeingültigkeit herbeizuführen"* (ibid.). Da es aber kein Denken ohne Inhalt giebt, so sind die Denkgesetze *„nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze des Denkinhaltes oder der Dinge selbst"* (l. c. S. 307). Die Denkgesetze stammen aus der Anschauung, gehen aber über diese hinaus (Syst. d. Phil.², S. 166). Sie sind *„als Hülfsmittel zu betrachten, mittelst deren wir die Wirklichkeit nach den in ihr gegebenen Beziehungen zu begreifen suchen"* (Phil. Stud. 13. Bd., S. 405). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN sind die Denkgesetze *„höchstens möglichst einfache Beispiele der einfachsten Denkbeziehungen"* (Gr. d. Erk. S. 177). Nach F. JODL folgt das Denken *„seinen eigenen Gesetzen; aber diese Gesetze des Denkens sind nur der Reflex jener Gesetzmässigkeit, welche unser Bewusstsein schon auf primärer Stufe im Zusammenwirken mit den Dingen erzeugt"* (Lehrb. d. Ps. S. 639 f.). — Die allgemeinen Denkgesetze sind: Der Satz der Identität (s. d.), des Widerspruchs (s. d.), des ausgeschlossenen Dritten (pr. exclusi tertii, s. d.) und des Grundes (s. d.). — Dem Rationalismus (s. d.) gelten die Denkgesetze als *„ewige, notwendige Wahrheiten"* (s. d.), die dem Menschen angeboren sind (PLATO, Scholastiker, DESCARTES (Princ. ph. I, 49), LEIBNIZ, CUDWORTH, Schottische Schule).

Denklehre = Logik (s. d.).

Denkmittel nennt K. LASSWITZ die Einheitsbeziehungen, welche dazu dienen, Verbindungsarten der sinnlichen Data zu objectiven Einheiten zu bezeichnen. Es sind zu unterscheiden die Denkmittel der Substantialität und der Causalität, welche abwechselnd in der Geschichte der Philosophie ihre Betonung finden (Gesch. d. Atom. I, 44).

Denknotwendigkeit, s. Notwendigkeit.

Denomination = *„actus denominandi, vel nomen ab alio deductum"* (GOCLEN., Lex. phil., p. 505).

Deontologie (Deontology): Pflichtenlehre (J. BENTHAM, BOWRING u. a.).

Dependenz (dependentia): Abhängigkeit (s. d.) eines Denkactes von einem andern, des Grundes von der Folge; das Verhältnis, nach welchem mit dem Grunde die Folge gesetzt ist (Scholastiker, SPINOZA etc.). Es giebt eine *„dependentia essentialiter (absolute a Deo, secundum quid)"* und *„accidentaliter"*. Insbesondere ist zu unterscheiden die *„dependentia causalis et subiectiva, relativa (causa a causa, causati a causa)"*, dann die *„dependentia personalis"* (GOCLEN., Lex. phil., p. 509). CHR. WOLF: *„Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus eius, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur"* (Ontol. § 851). KANT rechnet die Dependenz zu den Grundbegriffen des reinen Verstandes (Krit. d. r. V. S. 96).

Descendenztheorie (Abstammungslehre) = Darwinismus (s. d.).

Determination (determinatio, πρόσθεσις) ist die Bestimmung eines allgemeinen Begriffs zu einem engeren durch Hinzufügung eines neuen Inhaltes: ARISTOTELES (Anal. post. I, 27, 87 a, 34 squ.; Met. XIII, 2, 1077 b, 10; τὰ ἐκ προσθέσεως). SPINOZA fasst die Determination zugleich metaphysisch auf und will dieselbe von der einen unendlichen Substanz ausgeschlossen wissen, da jede Bestimmung derselben ihrer Unendlichkeit Grenzen setze.

„Omnis determinatio est negatio“, jede Bestimmung ist eine Aufhebung des Entgegengesetzten (Epist. 59). CHR. WOLF bestimmt die *„determinationes, quae notionem generis ingrediuntur“* als *„genericae“*; *„quae notiones speciei absolvunt“* als *„specificae“*; *„quae denique in notione individui continentur“* als *„det. singulares“* (Ont. § 236). Ausserdem unterscheidet er *„determinationes communes, propriae“* und *„determinationes numericae“* (l. c. § 238, 239). Nach KANT ist *„determinare“* = *„ponere praedicatum cum exclusione oppositi“* (Princ. prim. cogn. met. nov. dil. sct. II, prop. IV). FRIES versteht unter Determination *„die Zusammensetzung der Begriffe, die logische Synthesis“*, welche *„durch Verbindung allgemeinerer Vorstellungen“* besondere bildet (Syst. d. Log. S. 115). Im Sinne SPINOZAS meint SCHELLING: *„Jede Bestimmung ... ist eine Aufhebung der absoluten Realität, d. h. Negation“* (Syst. d. tr. Id. S. 69). Determination ist nach UEBERWEG *„die Bildung minder allgemeiner Vorstellungen von den allgemeineren aus“* (Log.[4], § 52). Nach VOLKMANN fügt die *„determinirende Einbildungskraft“* den *„Reihen neue Glieder bei oder ein und giebt dadurch Isolirtem eine Beziehung auf die Reihe“* (Lehrb. d. Ps. I[4], 499).

Determiniren: Bestimmen, Einschränken, Nötigen.

Determinismus (determinari, bestimmt werden) ist die Lehre von der steten Bestimmung jedes Willensactes entweder durch äussere oder innere Ursachen (Motive), die Ansicht, dass eine Freiheit im Sinne von Grundlosigkeit nicht existirt. Es giebt verschiedene Arten des Determinismus, vom streng mechanischen zum logischen (metaphysischen) und psychologischen (s. Freiheit).

Die antike Philosophie kennt noch nicht die schroffe Gegenüberstellung eines bestimmten und absolut freien Willens. Nach ARISTOTELES ist dasjenige Handeln unfrei, das von aussen erzwungen ist oder aus Unwissenheit entspringt (*δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*, Eth. N. III, 1, 1110 a). Die Stoiker lehren die durchgängige Bestimmtheit jedes Geschehens durch das Walten der ewigen Notwendigkeit des Schicksals (*εἱμαρμένη*), betonen aber zugleich, das Handeln sei insofern frei, als es in unserer Gewalt steht, wobei Haupt- und Nebenursachen der Handlung unterschieden werden (CICERO, De fato 16, 36). CICERO: *„Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa“* (De fato 24). SENECA: *„Ducunt volentem fata, nolentem trahunt“* (Ep. 107). Die späteren Stoiker (MARC AUREL, BOËTHIUS) schreiben die Notwendigkeit alles Geschehens und Handelns dem Walten der Vorsehung (s. d.) zu. AUGUSTINUS huldigt neben seinem Indeterminismus der Prädeterminationslehre (s. d.), nach welcher alles in letzter Linie von Gott ein für allemal vorher bestimmt ist. Die Scholastiker unterscheiden die *„actus voluntatis eliciti et imperati“*. THOMAS V. AQUINO giebt nur den psychologischen Determinismus zu. *„Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio extrinseco“* (Sum. th. I, qu. 105). LUTHER wiederholt die Lehre AUGUSTINS, insofern er alles Handeln zuletzt vom Willen Gottes abhängig sein lässt. *„Fieri necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes“* (De servo arbitr. C. 17). HOBBES betrachtet alles Handeln als notwendig aus der Natur des Menschen entspringend (De hom. XI, 2; El. ph. 25, 13). Nichts geschieht ohne zureichende Ursache

(*„sufficient cause“*); *„and therefore also voluntary actions are necessitated“* (De libert. 1750, p. 483). Nach DESCARTES ist der Wille frei, sofern er seine Zustimmung (assensio) zu einem Acte zurückhalten kann, bis er eine klare Erkenntnis des Wahren und Guten erlangt hat, von dem er sich nun leiten lässt. *„Cum voluntas nostra non determinatur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum, sufficit, si semper recta iudicemus, ut recte faciamus“* (De meth. p. 24; Med. IV). Die Willensfreiheit widerstreitet aber nicht dem Umstande, dass Gottes unendliche Macht alles vorherweiss und vorgeordnet hat (Pr. ph. I, 40—41). SPINOZA betont die strenge Gesetzmässigkeit des Geschehens, die jegliche Freiheit ausschliesst: *„In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia, et sic in infinitum“* (Eth. II, prop. XLVIII). *„Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria“* (l. c. I, prop. 32). *„Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur“* (Cor. 2). Jede einzelne Willenshandlung ist die notwendige Folge einer Vorstellung: *„In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit“* (l. c. prop. XLIX). Zuletzt ist alles durch die göttliche Natur bestimmt: *„In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum“* (l. c. prop. XXIX). Mit mathematisch-logischer Notwendigkeit *„folgt“* alles aus dem Wesen der göttlichen Natur, das Wollen wie die Bewegung und Ruhe: *„Sequitur, voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute, ut omnia naturalia. . . . . Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur“* (l. c. I, prop. XXXII, Corrol. 2). Gott ist zwar frei, indem er nur seinem eigenen Gesetze folgt (*„Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit“*, l. c. prop. XVII), hat aber eben deswegen nicht die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen: *„Deum non operari ex libertate voluntatis“* (l. c. prop. XXXII, Corrol. 1). Wie Gott einmal ist, so musste die Welt aus ihm hervorgehen, und nicht anders: *„Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt“* (l. c. prop. XXXIII). Nur deshalb dünken wir uns (credimus) frei, von keinem Beweggrunde abhängig, weil wir uns in vielen Fällen dieses nicht bewusst sind (l. c. II, prop. II, schol.). Eine vermittelnde Stellung nimmt LEIBNIZ ein, insofern er annimmt, der Wille werde nur durch innere Beweggründe, die zuletzt in Gott begründet sind, bestimmt, und zwar nur mit *„moralischer Notwendigkeit“* (nécessité morale, Theod. § 230), je besser er ist. Die ganze Summe der seelischen Erlebnisse ist es, welche den Willen nicht zwingt, aber zum Handeln *„anreizt“*. *„Eine unendliche Anzahl grosser und kleiner, innerer und äusserer Beweggründe wirken in uns zusammen, ohne dass man sich dessen bewusst wird. Immer folgt der Wille den stärksten Motiven, eine Indifferenz existirt nicht.“* *„Es besteht immer ein überwiegender Grund, der den Willen zu einer Wahl bestimmt, und um seine Freiheit zu erhalten, genügt es, dass dieser Grund nur antreibt, ohne zu zwingen“* (Theod. § 45). Wie die Körper nach den Gesetzen der *„causae efficientes“* wirken, so die Seele nach denen der *„causae finales“* (Monad. 79). Ohne zureichenden Grund (s. d.) geschieht überhaupt nichts. Es giebt *„eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Anlagen in meiner*

Seele in der Gegenwart und Vergangenheit, welche zu der Zweckursache gehört" (l. c. 36). Nur im Sinne des *„incliner"*, nicht des *„nécessiter"* giebt es ein Bestimmen des Willens (Theod. § 288; N. Ess. II, ch. 8). Locke betont, nicht der Wille sei frei, sondern der Mensch als wollendes Wesen. *„Die Freiheit ist deshalb eine Vorstellung, die nicht dem Wollen oder Vorziehen angehört, sondern dem Menschen, der nach seiner Wahl etwas thun oder nicht thun kann"* (Ess. II, ch. 21, § 10). Freiheit und Notwendigkeit sind keine Gegensätze. *„Ein Mensch kann das, was er vermag, dem, was er nicht vermag, und seinen gegenwärtigen Zustand jeder Veränderung vorziehen, wenn auch die Notwendigkeit diesen Zustand unveränderlich gemacht hat"* (l. c. § 11). Der Mensch kann thun, was er will (l. c. § 21). Aber *„es ist unvermeidlich, dass die von seinem Willen abhängende Handlung geschehen oder nicht geschehen muss, und ihr Geschehen oder Nichtgeschehen folgt lediglich dem Entschluss und der Wahl seines Willens; der Mensch muss also das Geschehen oder Nichtgeschehen dieser Handlung wollen, er muss also notwendig das eine oder das andere wollen"* (l. c. § 23). Was bestimmt aber den Willen? Die Seele. *„Der Beweggrund für das Verharren in demselben Zustand oder Handeln ist nur die darin liegende Befriedigung; der Beweggrund zur Änderung ist immer irgend ein Unbehagen"* (uneasiness, l. c. § 29). Die Erkenntnis des Guten allein vermag den Willen noch nicht zu bestimmen, da immer dem stärksten Gefühlsimpulse gehorcht wird, so dass es zu dem *„video meliora proboque, deteriora sequor"* (Ovid, Metam. VII) kommt. Der Wille wird durch das *„drückendste Unbehagen"* bestimmt (l. c. § 40). Wenn wir durch unser eigenes Urteil zum Handeln bestimmt werden, so ist dies keine Unfreiheit, sondern gerade die Freiheit im besten Sinne des Wortes (l. c. § 48). Determinist ist Voltaire. *„Une boule, qui en pousse une autre . . . . n'est pas plus invinciblement déterminée que nous le sommes à tout ce que nous faisons"* (Princ. d' act. ch. 13). *„Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu'en vertu de mon jugement bon ou mauvais; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l'est aussi"* (Phil. ignor. XIII, p. 70). *„Nous suivons irrésistiblement notre dernière idée"* (l. c. p. 71). *„Tout ce qui se fait est absolument nécessaire"* (l. c. p. 72). Nach Hume ist der Streit um Notwendigkeit oder Freiheit ein blosser Wortstreit, auf Missverständnisse sich gründend (Inqu. VIII, sct. 1). Die gleichen Beweggründe führen stets zu denselben Handlungen. Die Gesetze des menschlichen Handelns sind bestimmbar, eine Statistik derselben ist möglich. Abweichungen von der Regel beweisen nur die Zusammengesetztheit und Verborgenheit der Ursachen, die sich der Berechnung entziehen. Es zeigt sich demnach, dass die Verbindung zwischen Beweggrund und Willenshandlung ebenso regelmässig und gleichförmig ist wie die zwischen Ursache und Wirkung. Natürliche und moralische Gewissheit sind wesentlich eins. Alle Notwendigkeit besteht in regelmässiger Verknüpfung. Die scheinbar vorgefundene Freiheit ist nur die Folge unseres Glaubens nach vollbrachter That, dass wir anders hätten handeln können. *„Man bedenkt nicht, dass hier der phantastische Wunsch, die Freiheit darzulegen, der Beweggrund des Handelns ist"*, das man eben als frei hinstellt. Der Zuschauer dagegen erkennt die Bestimmtheit des Wollens und würde sie immer einsehen, *„wenn er vollständig mit den Umständen und unserem Temperament und mit den geheimen Triebfedern unserer Natur und Stimmung bekannt wäre. Freiheit ist nichts als die Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschluss des Willens"* (ibid.). *„Thus it appears that the*

conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature" (Ess. on liberty). Die durchgängige Bestimmtheit und Notwendigkeit des Wollens behauptet PRIESTLEY, wenn er auch den persönlichen Factor nicht unberücksichtigt lässt. „*Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone*" (The doctrine of phil. necess. 1782, p. 26, 37). CONDILLAC lehrt im Sinne LOCKES (Diss. sur la libert. § 18). BONNET nennt den Menschen einen moralischen Automaten (Ess. d. psych. § 48). HOLBACH behauptet: „*La volonté . . . . . est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise de l'objet ou du motif. . . . . . Nous agissons nécessairement. Notre action est une suite de l'impulsion que nous avons reçue de ce motif*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 11, p. 186 ff.). KANT lehrt in Bezug auf die Handlungen des Menschen, sofern sie zeitliche Vorgänge sind, den Determinismus, während der Wille als „*an sich*" seiendes, den Formen der Erfahrung nicht unterworfenes Wesen frei sein soll. „*Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden*" (Krit. d. r. V. S. 431). Der Mensch hat einen empirischen Charakter (s. d.). „*Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten*" (l. c. S. 440). „*Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkür hat einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäss bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirisch unbedingte Causalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst anfangen*" (l. c. S. 441—442). „*Alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind, stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloss respective auf das vernünftige Subject und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei*" (Proleg. § 53; Krit. d. prakt. Vern., WW. S. 224 ff.). Nach SCHELLING gehorcht der Wille des Menschen dem, wozu er sich in einem vorzeitlichen Acte selbst bestimmt hat. Ähnlich lehrt SCHOPENHAUER. Der Wille ist in seinen einzelnen Acten dem Satz vom Grunde (s. d.) unterworfen, er folgt aber dabei nur seiner eigenen Natur. Operari sequitur esse, wie die Scholastiker sagen. Das Motiv (s. d.) ist nichts anderes als die in uns bewusst gewordene Ursache. Der Charakter ist unveränderlich; demgemäss findet der Mensch, „*dass er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet sein Thun nicht ändert, und von Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm missbilligten Charakter durchführen und*

gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muss" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 23, § 55). HEGEL betrachtet den Willen als determinirt und indeterminirt zugleich (Encykl. § 481). Nach HERBART ist die Entscheidung des Willens stets durch die stärkste Vorstellungsmasse bedingt (WW. I, 201 ff., II, 330, 402, IX, 8 ff. u. ö.). In diesem Sinne lehrt VOLKMANN: *„Es giebt kein herrenloses Wollen, denn die Begehrung wird zum Wollen durch ihre Auseinandersetzung mit dem Ich. .... Das Ich des Endwollens aber ist die Regsamkeit aller jener weitverzweigten Vorstellungsmassen, welche durch die beiden einander messenden Wollungen und die Bewegung des Messens selbst zur Evolution von innen aus gekommen sind"* (Lehrb. d. Ps. II[4], 465—466). *„Wir sind nicht frei, weil wir hätten anders wollen können, sondern wir können nicht anders wollen, weil wir frei sind, und sind unfrei bezüglich alles jenes Wollens, das auch anders hätte bestimmt werden können"* (l. c. S. 487). Im Sinne LOCKES, also den psychologischen Determinismus verteidigend, lehren J. ST. MILL (Log.[3], II, S. 439 ff.) und BAIN (Emot. and the will[3], p. 493 ff.). Durch eine Statistik der regelmässig im Verlaufe bestimmter Zeiten erfolgenden Willenshandlungen suchen den Determinismus zu beweisen QUÉTELET (Sur la stat. morale), BUCKLE (Gesch. d. Civilis., übs. von RUGE, S. 25) u. a. A. RIEHL: *„In Wahrheit aber ist die Verbindung von Beweggrund und Handlung so beständig und regelmässig wie die Verbindung einer äusseren Ursache mit einer Wirkung. Ein Motiv wirkt so gesetzlich wie ein Stoss"* (Ph. Krit. II, 2, S. 230). WUNDT betont, dass nicht die Motive allein den Willen bestimmen. *„Was den menschlichen Willen vor den äusseren Motiven determinirt, ist der Charakter. Je unveränderlicher derselbe ist, und je vollständiger wir ihn kennen, um so sicherer machen wir uns anheischig vorauszusagen, wie ein Mensch, wenn bestimmte Motive des Handelns an ihn herantreten, unter denselben wählen wird. Der Charakter aber birgt nur eine Summe psychologischer Ursachen in sich, über die zwar weder wir noch der Handelnde selbst vollständige Rechenschaft geben können, deren Totalwirkung wir jedoch immerhin abschätzen, wenn wir die mutmassliche Handlungsweise eines Menschen aus seinem Charakter voraussagen"* (Grdz. d. ph. Ps. II[3], 479—480). Es kommt auf dem Gebiete des Wollens die geistige Causalität (s. d.) in Betracht (l. c. S. 483 f.). Die That des Einzelnen, seiner Persönlichkeit entspringend, ist frei; das *„schliesst jedoch nicht aus, dass für eine universelle Weltbetrachtung die freie That des Einzelnen einem allgemeinen Weltgrunde sich unterordnet"* (l. c. S. 484). Vgl. Freiheit, Notwendigkeit, Motiv.

Deutlich, s. clare et distincte. W. v. OCCAM: *„Res potest intelligi non tantum confuse, sed etiam perfecte et distincte nullo superiori intellecto"* (PRANTL III, 357). Nach GOCLEN. ist diejenige Erkenntnis deutlich, *„qua cognoscitur etiam quid sit res"* (Lex. phil. p. 382). Deutlichkeit ist nach CRUSIUS *„diejenige Vollkommenheit der Gedanken, da sich dieselben von allen anderen unterscheiden lassen"* (Vernunftwahrh. § 8). Nach KANT ist deutlich *„ein Begriff, der durch ein Urteil klar ist"* (WW. I, 71); nach FRIES ist der Begriff deutlich, *„wenn ich ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Inhalt und Sphäre denke, also noch Merkmale in ihm unterscheide"* (Syst. d. Log. S. 111). DROBISCH nennt einen Begriff deutlich (perspicua), *„wenn sein Inhalt vollständig bekannt ist"* (N. Darst. d. Log. § 116). WUNDT versteht unter der Klarheit einer Vorstellung *„die relativ günstigere Auffassung des Inhalts selbst"*, unter

der Deutlichkeit *„die in der Regel damit verbundene bestimmtere Abgrenzung gegenüber andern psychischen Inhalten“* (Gr. d. Ps. S. 244—245).

Deutlichkeit, s. deutlich. KANT unterscheidet *„sinnliche“* und *„intellectuelle“* Deutlichkeit (Log. S. 44). KIESEWETTER erklärt Deutlichkeit als *„die mögliche Einheit des Mannigfaltigen in einer Vorstellung“* (Gr. d. Log. § 62).

Dharma: Gesetz, Vernunftmehrung (Vedanta).

Dialektik (*διαλεκτική*), eig. Unterredungskunst, logisches Verfahren durch Entwicklung von Sätzen aus Begriffen und Widerlegung anderer. In dieser Weise hat der Eleate ZENO Dialektik betrieben (*Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ζήνωνα διαλεκτικὴν εὑρεῖν*, DIOG. L. VIII, 57; IX, 25); auch PROTAGORAS (l. c. I, 51, 53), in spitzfindigster Weise die Sophistik (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, ARISTOT., Rhet. II, 24, 1402 a, 23). SOKRATES sucht in der Unterredung mit andern und Prüfung (*ἐξέτασις*) ihrer Meinungen zu deutlichen Begriffen zu gelangen. *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα* (XENOPH., Memor. IV, 5, 12). Bei den Megarikern artet die Dialektik in Eristik (s. d.) aus. Eine neue Prägung erhält der Begriff *„Dialektik“* bei PLATO: er bedeutet die Wissenschaft vom Seienden (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις — τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας, ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται, μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν*, Phileb. 57 E, 58 A). Der Dialektiker, von Liebe (*ἔρως*) zur Erkenntnis des Seienden ergriffen (Phaedr. 265), sucht auf dem Wege der Begriffszergliederung, der Definition und Deduction das Wesen der Dinge, die Ideen (s. d.) zu erfassen (*διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, Rep. 534 B; Sophist. 253 B). ARISTOTELES versteht unter *διαλεκτική* das Beweisverfahren aus überlieferten Sätzen (*ἐξ ἐνδόξων*, Top. I, 1, 100 a, 27); *διαλεκτικαὶ προτάσεις* sind Wahrscheinlichkeitsurteile (Anal. pr. I, 1, 24 a, 22); *διαλεκτικῶς* bedeutet *„nach dem Verfahren des Schliessens“* (Top. I, 14, 105 b, 31), auch *„sophistisch“* (*δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς*, De anim. I, 1, 403 a, 2). Die Stoiker bezeichnen die Dialektik als Teil der Logik (*τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν*, DIOG. L. VII, 41). Sie ist die Wissenschaft von der rechten Unterredung, dem Wahren und Falschen (*τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων; ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων*, l. c. 42 ff.). Die Dialektik ist Wissenschaft des *εὖ λέγειν* (PRANTL I, 413; STEIN, Ps. d. Stoa II, 101; vgl. SENECA, Ep. 89, 9; CICERO, De orat. II, 38, 157; Brut. 41, 152; Tusc. disp. V, 25, 72; Acad. II, 28, 91; Top. 2, 6; PRANTL I, 513). *Διαλεκτική „in duas partes dividitur, in verba et significationes i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur“* (SENECA, Ep. 1, 1). EPIKUR setzt an die Stelle der Dialektik die *„Kanonik“* (s. d.). PLOTIN bestimmt die Dialektik als *„das Vermögen und die Fertigkeit, begrifflich über jedes Einzelne zu sprechen, was das Einzelne ist, worin es sich von anderen unterscheidet und welches das Gemeinsame ist“* (Enn. I, 3, 4 ff.). PROKLUS überträgt die dialektische Gedankenbewegung auf das Seiende, indem er die Welt zuerst in der Einheit beharren (*μονή*), dann aus ihr heraustreten (*πρόοδος*) und zu ihr zurückkehren (*ἐπιστροφή*) lässt. — JOH. SCOTUS nennt die Dialektik *„communium animi*

conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina" (Div. nat. I, 27), die „*mater artium*" (l. c. V, 4). Die Dialektik geht aus vom Allgemeinen zum Besondern, von diesem zum Allgemeinen. „*Illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur*" (l. c. I, 16). „*Inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas*" (l. c. V, 4). „*Dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, coniungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari*" (l. c. I, 46). Die Dialektik ist ein Werk Gottes, in den Dingen gegründet („*in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita*", l. c. IV, 4). LAMBERT V. AUXERRE definirt Dialektik als ars „*artium ad principia omnium methodorum viam habens*" (PRANTL III, 26), ABAELARD als „*veritatis seu falsitatis discretio*" (Dial. ed. COUSIN, p. 435). JOH. V. SALISBURY: „*Dialectices intentio, ut sermonum vim aperiat et ex eorum praedicatione examinandi veri et statuendi scientiam assequatur*" (PRANTL II, 236). Gegen die scholastische Auffassung und Wertschätzung der Dialektik erheben sich LUDOVICUS VIVES, MARIUS NIZOLIUS und besonders PETRUS RAMUS. Dialektik ist ihm nichts als Disputirkunst. „*Dialectica virtus est disserendi, quod vi nominis intelligitur: διαλέγεσθαι enim et disserere unum idemque valent, idque est disputare, disceptare atque omnino ratione uti*" (Dial. instit. p. 1); die Dialektik ist „*doctrina disserendi*" (p. 6). Nach MELANCHTHON ist die Dialektik „*ars et via docendi . . . consistit in definiendo, dividendo et argumentando*" (Dial. 1542, I, p. 1).

KANT wertet die Dialektik in schlechtem Sinn, sie ist nichts als die allgemeine Logik „*als vermeintes Organon*", eine „*Logik des Scheins*" (Krit. d. r. V. S. 83). Denn „*da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehret, sondern nur bloss die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande . . . ., so muss die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten*" (l. c. S. 84). Die Dialektik ist „*eine Logik des Scheins (ars sophistica, disputatoria), die aus einem blossen Missbrauche der Analytik entspringt, sofern nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntnis, deren Merkmale doch von der Übereinstimmung mit den Objecten, also vom Inhalte hergenommen sein müssen, erkünstelt wird*" (Log. S. 11). Daher will KANT unter Dialektik nur „*eine Kritik des dialektischen Scheins*" verstanden wissen. Die „*transcendentale Dialektik beruht auf ursprünglichen, natürlichen ‚Illusionen', auf einem transcendentalen Schein, dessen Folge es ist, dass in unserer Vernunft . . . . Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, dass die subjective Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zu gunsten des Verstandes für eine objective Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird*" (Krit. d. r. V. S. 263). Diese Illusion ist „*nicht zu vermeiden*". „*Die transcendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transcendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er nicht betrüge; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals*

bewerkstelligen“ (l. c. S. 263—264). Die transcendentale Dialektik besteht in der Untersuchung der Paralogismen (s. d.), Antinomien (s. d.) und Ideale (s. d.) der reinen Vernunft. — Fichte nennt seine Methode, nach welcher in entgegengesetzten Begriffen das übereinstimmende Merkmal aufgesucht wird, dialektisches (synthetisches) Verfahren (Gr. d. g. Wiss. S. 31). Hegel bildet diese Methode weiter, indem er zugleich annimmt, die dialektische Gedankenbewegung sei die getreue Abspiegelung der Seinsentwicklung. Die Dialektik ist zunächst „*die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmässigkeit*“ (Encykl. § 10) und zugleich diese Gesetzmässigkeit selbst. Die Begriffe entwickeln sich auseinander „*in unaufhaltsamem reinen, von aussen nichts hereinnehmenden Gange*“ (Log. I, 41), indem der im Denken liegende „*Widerspruch*“ jeden Begriff in sein Gegenteil „*umschlagen*“ und mit einem höheren Begriffe wieder vereinigt werden lässt, wodurch der Widerspruch „*aufgehoben*“ wird. „*Das dialektische Moment ist das eigene Sich-aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte*“ (Encykl. § 81). Die Dialektik ist „*die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt*“ (ibid.). Sie ist „*das bewegende Princip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend*“ (Rechtsphil. S. 65). Das Denken sieht der vernünftigen Entwicklung der Begriffe zu (ibid.). Schleiermacher bezeichnet die Philosophie als Dialektik, weil nur durch das gemeinsame Denken der Menschen ein wahres Wissen erlangt werden kann (Dial. S. 66), und insofern sie „*Kunstlehre des Denkens*“ ist (l. c. S. 8). Die Dialektik ist „*die Idee des Wissens unter der isolirten Form des Allgemeinen*“ (l. c. S. 309; vgl. S. 22, 315). Schopenhauer versteht unter Dialektik „*die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). Die Dialektik Bahnsens statuirt den Widerspruch nur im Sein.

Dialektiker (*διαλεκτικοί*, dialectici) heissen die Megariker (Diog. L. II, 10, 106), auch die Scholastiker.

Dialektisch, s. Dialektik.

Diallele (*δι' ἀλλήλων*) heisst ein Beweis durch das, was die Voraussetzung des Beweises selbst bildet, der „*circulus vitiosus*“ (s. d.). Die Stoiker verstehen unter dem *διάλληλος λόγος* Fragen folgender Art: „*Wo wohnt Theon? Da, wo Dion. Wo wohnt Dion? Da, wo Theon*“ (Prantl I, 492).

Diazeuxis (*διάζευξις*): *διάζευξιν δὲ λέγομεν τὴν ἐν διαιρέσει ὑπόθεσιν* (Philopon. ad Anal. pr. f. LX b; Prantl I, 384).

Dichotomie (*διχοτομία*): die logische Zweigliederung. Leibniz legt ihr grossen Wert bei (Erdm. p. 304 b); so auch schon Plato (Polit. 262 A; Gorg. 500 C u. ö.).

Dichtheit (solidity) ist nach Locke „*was die Annäherung zweier Körper, die gegen einander bewegt werden, hindert*“ (Ess. II, ch. 3, § 1).

Dictum *de omni et nullo:* der Satz, dass alles, was dem Allgemeinen zukommt oder nicht zukommt, auch auf das Besondere Bezug hat oder von ihm auszuschliessen ist. („*Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi*“.) Aristoteles: *Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς*

καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται (Kateg. 3, 1 b, 10). Die Scholastiker nehmen den Satz so, dass sie das Allgemeine der Gattung oder der Art, das Besondere dem Einzelnen gleichsetzen. CHR. WOLF: *„Quicquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vel illa specie contento; quicquid de genere vel specie omni negatur, illud etiam de quovis sub illo genere vel illa specie contento negari debet“* (Phil. rat. § 346 f.). LAMBERT fügt das *„dictum de diverso, de exemplo, de reciproco“* hinzu (Org. I, Vorr.). KANT spricht den Satz so aus: *„Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst“* (WW. II, 57) und: *„Was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist“* (Krit. d. r. V. S. 253). FRIES: *„Was unter dem Subject einer bejahenden Regel steht, das steht auch unter ihrem Prädikat; was unter dem Subject einer verneinenden Regel steht, das ist von ihrem Prädikat ausgeschlossen“* (Syst. d. Log. S. 175). LOTZE: *„Jedem Subject kommt das Prädikat seiner Gattung zu“* (Grdz. d. Log. § 85).

Diesheit, bei CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 180) = haecceïtas (s. d.).

Differenz: Unterschied (s. d.). Differentia specifica (BOËTHIUS), das Art bildende Merkmal (*διαφορὰ εἰδοποιός*, ARISTOTELES, Top. VI, 6, 143 b, 8), welches in die Definition (s. d.) aufgenommen wird. *„Differentia specifica constat ex essentialibus“* (CHR. WOLF, Ont., § 252).

Differenzirung heisst die Anbildung unterscheidender Merkmale, Eigenschaften, Organe durch Entwicklung, Arbeitsteilung, Übung.

Dilemma (*διλήμματον*) ist ein disjunctiver Schluss von der Form: *„Wenn A ist, so ist entweder B oder C. Weder B noch C ist. Also ist A nicht.“* Eine Form des Dilemma (vgl. PRANTL I, 510) ist *„der Gehörnte“* (cornutus) und der *„Krokodilschluss“* (s. d.), wie auch der (bei GELLIUS X, 5 erwähnte) *„Antistrephon“* (s. d.). Je nach der Gliederzahl der Disjunction unterscheidet man Trilemmen, Tetralemmen, Polylemmen. Ein Dilemma ist nach der Logik von PORT ROYAL eine *„ratiocinatio composita, quae post totius divisionem in omnia membra id infert ex omnibus, quod illatum est ex singulis“* (III, 16).

Dilemmen sind Schlüsse mit einem zugleich hypothetischen und disjunctiven Obersatze: Wenn S = P wäre, müsste es A oder B sein | S ist weder A noch B || Also ist S nicht P. Sind mehr als zwei Unterscheidungsglieder vorhanden, so ergeben sich Trilemmen, Tetralemmen, Polylemmen.

Dimatis ist der vierte Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Obersatz besonders bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Dimension: Ausdehnung im Raume (nach drei Richtungen: Länge, Breite, Höhe oder Tiefe) und in der Zeit (nach einer Richtung). ZÖLLNER u. a. behaupten, der Raum habe noch eine vierte Dimension, welche Lehre der Spiritismus sich zu Nutze macht. Die modernen Mathematiker sprechen von einer *„n-fachen Dimension“*. Schon H. MORE nimmt eine vierte Dimension, die *„Wesensdichtigkeit“* (spissitudo essentialis) der unkörperlichen Substanzen

an. *„Ita ubicumque vel plures vel plus essentiae in aliquo ubi continetur, quam quod amplitudinem huius adaequat, ibi cognoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem“* (Enchir. met. I, 28, § 7).

Ding (*χρῆμα, πρᾶγμα*, ens, res) ist ganz allgemein alles, was sich in bestimmter, constanter Grundform von anderem abgrenzt und als wirklich (wirkungsfähig) gilt. — Die Scholastiker verstehen unter Ding (ens, s. d.) sowohl die Gegenstände der Aussenwelt als auch jeden Denkinhalt überhaupt (WILLMANN, G. d. Ideal. II, 378). DESCARTES unterscheidet zwei Klassen von Dingen (Substanzen, s. d.): *„res extensae“* (Körper) und *„res cogitantes“* (Seelen, Geister). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt das Ding (rem) als: *„quod concipitur subsistere per se, et tanquam subiectum eorum quae illi insunt“* (I, 2). Nach MALEBRANCHE sind die Dinge nur *„des participations imparfaites de l'être divin“* (Rech. II, 6). Nach SPINOZA sind die Dinge nicht selbständige Wesen, sondern nur Gestaltungen, Daseinsweisen der einen, unendlichen Substanz. *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“* (Eth. I, prop. XXV, Corrol.). Einzeldinge (res singulares) sind Dinge, *„quae finitae sunt et determinatam habent existentiam“* (l. c. II, def. VII). D'ARGENS: *„Ce que je nomme chose, est ce que nous concevons et appercevons comme une substance existante par soi et comme le sujet de tout ce qu'on y connoit“* (Phil. du Bon-Sens p. 214). Nach LEIBNIZ ist ein Ding das, *„dessen Begriff etwas Positives enthält, oder was von uns vorgestellt werden kann, sofern nur das Vorgestellte möglich ist“* (ERDM. p. 442). CHR. WOLF nennt Ding *„alles, was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht“* (Vern. Ged. I, § 16). *„Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid“* (Ont. § 243). *„Quod possibile est, ens est“* (l. c. § 135). Nach BERKELEY ist ein Ding nichts als *„verbundene, gemischte oder ..... zusammengewachsene (concrete) Sinnesempfindungen, von welchen allen keiner eine unvorgestellte Existenz zugeschrieben werden darf“* (Princ. XCIX). Auch HUME sieht in dem Dinge nur einen Complex von Sinneswahrnehmungen. CRUSIUS erklärt das Ding als *„dasjenige, was wirklich so, wie es gedacht wird, auch ausserhalb der Gedanken vorhanden ist“* (Vernunftwahrh. § 11). KANT betrachtet die Dinge, *„die im Raume anzutreffen sind“* (Krit. d. r. V. S. 316), als Erscheinungen der Dinge an sich (s. d.), als *„blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit“* (l. c. S. 57). Die Einheit des Dinges ist ein Reflex der Identität des erkennenden Bewusstseins mit sich selber (Krit. d. r. V. S. 122). Nach FICHTE ist das Ding nur ein durch das Ich (s. d.) *„Gesetztes“*; nach SCHELLING ist es *„nur ein bestimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird“* (Syst. d. tr. Id. S. 61), ein *„Moment“* des *„ewigen Act der Verwandlung“* des Absoluten (Naturph. S. 76); nach HEGEL *„das existirende Etwas“* (Log. II, 124), *„die Totalität als die in einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz“* (Encykl. § 125); nach HERBART *„eine Complexion von Merkmalen, noch ohne Frage nach ihrer realen Einheit, die dabei blindlings vorausgesetzt wird“* (Lehrb. z. Ps. S. 86). Die Vorstellung des Dinges entsteht nicht durch Synthese, sondern durch *„Zerreissung“* der Umgebung (Ps. a. Wiss. II, § 118). Das Ding ist *„die Substanz, welcher die Merkmale inhäriren“* (Met. II, § 215). In dem Begriff des Dinges mit vielen Eigenschaften steckt ein Widerspruch, der durch Trennung der Einheit in eine Vielheit von

Beziehungen gelöst wird (l. c. § 184 f.). Für BENEKE ist das Ding die *„Gesamtheit der Eigenschaften“* (Syst. d. Met. S. 170 ff.), auf welches wir die innere Notwendigkeit unserer seelischen Verhältnisse übertragen (Lehrb. d. Psych. § 149). Nach RITTER muss jedes wahre Ding ein *„lebendiges Ding“* sein (Syst. d. Log. I, S. 294). A. BAIN bestimmt das Ding als Widerstand *(„obstacle“)*. Nach CHR. SIGWART liegt der Ding-Vorstellung zuerst *„die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zu Grunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese“* (Log. II², S. 113). Das gewöhnliche Ding ist *„ein Vorgestelltes, das als eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit dauernde Gestalt sich uns darstellt“* (l. c. S. 117). Ding ist nach DÜHRING *„eine bestimmte Abgrenzung der Materie, in welcher irgend ein Verhalten mehr oder minder dauernd angelegt ist“* (Log. S. 201). Die Dinge im gewöhnlichen Sinne sind *„zum Teil vorübergehende Ausprägungen bestimmter Formen und Gruppirungsverhältnisse und nur insoweit, als sie allgemeinen Weltstoff enthalten, auch absolute Dauerbarkeiten“* (l. c. S. 202). Nach ARDIGÒ ist Ding (cosa) das im Raum Coëxistirende (Opere filos. I, p. 72; bei UPHUES, Ps. d. Erk. I, 86). UPHUES: *„Unter Ding verstehen wir . . . . . ein Undurchdringliches, das wir auf Grund der Tast- und Gelenkempfindungen kennen lernen“* (Psych. d. Erk. I, 57). Es ist *„das in demselben Raume Coëxistirende“* (l. c. S. 58). TH. LIPPS versteht unter Dingen *„Complexe von Vorstellungsinhalten, aber nicht von solchen, die wir beliebig vereinigen, sondern von solchen, die wir — wenigstens unter Voraussetzung anderer, stillschweigend hinzugedachter Bedingungen — zusammendenken müssen“* (Grundt. d. Seelenleb. S. 435). A. RIEHL bemerkt: *„Was sich durch seine räumliche Begrenzung und zusammenhängende Beweglichkeit der Anschauung als Ganzes darstellt, wird in derselben als Ding betrachtet. . . . Die innere Erscheinung liefert zwar diesen Begriff nicht, doch tritt auch in ihr eine constante Gruppe von Gefühlen als empirisches Ich den wechselnden Zuständen des Bewusstseins gegenüber“* (Ph. Krit. II, 1, S. 266). Wie KANT nimmt auch RIEHL an, dass wir unsere eigene Identität (s. d.) in die Dinge hineinlegen. Dinge sind *„constante Gruppen von Eigenschaften, zur Einheit des Bewusstseins gebracht“* (Phil. Krit. II, 1, S. 295). Nach B. ERDMANN ist das Vorgestellte *„ein Ding mit Eigenschaften, sofern es sich als beharrendes selbständig Wirkliches, d. i. als selbständig Wirkendes und Leidendes zu erkennen giebt. In diesem Sinne sind die Körper, ist aber auch das Subject des Bewusstseins ein Ding mit Eigenschaften“* (Log. I, S. 56). WUNDT betont, der Dingbegriff der Erfahrung bedeute nicht das absolut Beharrende, sondern nur *„was im fortwährenden Wechsel der Erscheinungen zusammenhängt“* (Log. I, 412). Anlass zur Bildung desselben ist überall da gegeben, *„wo einerseits ein Complex von Erscheinungen sich selbständig abhebt von andern, mit denen er in Beziehung steht, und wo andererseits die Veränderungen, welche jener Complex darbietet, stetig aus einander hervorgehen“* (l. c. S. 413). Diese Eigenschaften aber erkennen wir nur *„vermöge der einheitlichen Natur unseres Selbstbewusstseins“*. *„Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen werfen ihren Reflex auf die Dinge ausser uns“* (l. c. S. 415). AVENARIUS stellt das Ding als das *„Bleibende“* dem *„Vergänglichen“* gegenüber (Krit. d. r. Erf. II, 74). SCHUPPE erblickt den Dingcharakter in der Einheit und Notwendigkeit, *„welche die Teile resp. die in der Wahrnehmung vereinten Sinnesdata hier und jetzt verbindet“* (Log. S. 117, 120). Es giebt Raumdinge und Zeitdinge als *„das Zeit-*

erfüllende, indem es eben von der Seite, dass es eine bestimmte Zeit erfüllt, aufgefasst wird" (l. c. S. 123). Z. B. ist das Ding eines Kampfes „*nicht die Zwei- oder Mehrheit von Menschen, sondern die Reihe der Veränderungen, welche je nach äusseren Umständen und Anlässen und psychischen Regungen, Gefühlen und Willensacten, naturgesetzlich beginnt, einen bestimmten Fortgang nimmt und ihr Ende findet*" (l. c. S. 125). Es ist auch „*jedes abstracte Element und jede Eigenschaft und Thätigkeit in gewissem Sinne ein Ding und nimmt die Substantivform an, sobald es resp. sie als ein Ganzes oder eine Einheit gedacht wird. Zum Dingbegriff kommt nun also dies hinzu, dass er ein Ganzes im Gegensatz zu dem unterscheidbaren Einzelnen, aus welchem er besteht, bedeutet*" (l. c. S. 130). „*Das Ding ist nicht alle seine Eigenschaften zusammen, sondern die . . . . Einheit von Unterscheidbarem, durch welche auch die unterscheidbaren Einzelnen erst den Charakter der Eigenschaft oder des Teiles bekommen*" (l. c. S. 130). Das Ich ist durch die ihm eigene Einheit ein Ding, das „*Ichding*" (l. c. S. 140). Nach E. MACH ist Ding eine constante Gruppe von Empfindungen (Analys. S. 5 ff.). SCHUBERT-SOLDERN erklärt das Ding als „*eine Gruppe räumlich-zeitlich-qualitativ bestimmter Causalbeziehungen*" (Üb. Erk. a priori; Viertelj. 7. Bd., S. 430), „*ein zeitlich und räumlich bestimmtes, in einer bestimmten Art gesetzlicher Veränderung begriffenes Zusammen von einfachen Daten*" (Gr. e. Erk. S. 126 ff., S. 138, S. 68). F. JODL bestimmt die Vorstellung des Dinges als das „*Product einer Synthese*" (Lehrb. d. Ps. S. 548). Vgl. Gegenstand, Object.

Ding an sich ist das Ding, wie es unabhängig von seiner Erfassung durch das erkennende Bewusstsein in seiner ureigenen Wesenheit existirt. Der Begriff des „*An-sich*" (s. d.) findet sich schon in der antiken Philosophie. — CHRYSIPP unterscheidet Ding und Erscheinung des Dinges (SEXT. EMP., Pyrrh. hypot. II, 7; adv. Math. VIII, 11). DESCARTES bemerkt, die Sinnesempfindungen bezögen sich nicht auf die Körper, wie sie an sich sind. „*Satis erit, si advertamus, sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos docere, qualia in seïpsis existant*" (Pr. ph. II, 3). MALEBRANCHE und FÉNELON behaupten, Gott sehe die Dinge an sich („*en elles-mêmes*"), während wir sie „*in Gott*" durch ihre Ideen (s. d.) erkennen. Bei LEIBNIZ tritt die Unterscheidung von Dingen an sich (Monaden, s. d.) und Erscheinungen (s. d.) scharf zu Tage. LOCKE betont, das Wesen (s. d.) des Geistes sei uns ebensowenig bekannt als das der Materie, worin sich ihm HUME anschliesst (Treat., Einl., S. 5). Nach CONDILLAC steht es fest, „*dass wir nicht die Dinge an sich sehen. Vielleicht sind sie ausgedehnt und sogar mit Geschmack behaftet, tönend, gefärbt, riechend, vielleicht auch sind sie nichts von dem allen. Ich behaupte weder das eine, noch das andere, und warte auf den Beweis, dass sie so sind, wie sie uns erscheinen, oder dass sie etwas ganz anderes sind*" (Trait. d. sens. IV, 5, § 1). „*Il est évident que ces idées ne nous font point connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes*" (Extr. rais. p. 49). Auch BONNET unterscheidet die Dinge als Erscheinungen („*ce que la chose paraît être*") von den Dingen an sich („*chose en soi*"). „*Autrefois on cherchait ce que les choses sont en elles-mêmes, et on disoit orgueilleusement de savantes sottises. Aujourd'hui on cherche ce que les choses sont par rapport à nous, et*

on dit modestement de grandes vérités" (Ess. d. Ps. C. 36). „*L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps. Nous ne connaissons l'âme que par ses facultés, comme nous ne connaissons le corps que par ses attributs*" (ibid.). Für BERKELEY giebt es keine Dinge an sich, weil alles Sein (s. d.) bloss Vorgestelltsein (esse = percipi) ist. Den Gegensatz der Sache, „*wie sie an sich ist*" und „*wie wir sie empfinden, vorstellen*", kennt auch LAMBERT (Org. Phaen. I, § 20, 51). — Grundlegend ist die Bestimmung des „*Ding an sich*" durch KANT. Alles, was wir wahrnehmen und denken, ist bloss Erscheinung (s. d.). Dieser muss aber etwas in der Wirklichkeit entsprechen, dessen Existenz zwar feststeht, dessen Beschaffenheit aber gänzlich sich der Erkenntnis entzieht: das Ding an sich. Aus der Natur der Anschauungs- und Denkformen (s. d.) folgt, „*dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann*" (Krit. d. r. V. S. 57). „*Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss*" (l. c. S. 66). Da die Existenz eines Dinges an sich angenommen, nichts aber von ihm ausgesagt werden kann, ist es, als Noumenon (s. d.), ein Grenzbegriff, „*um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können*" (l. c. S. 235). Wir können die Dinge an sich zwar nicht erkennen, müssen sie aber wenigstens denken können. „*Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*" (l. c. Vorr. z. 2. Ausg., S. 23). F. H. JACOBI findet in dieser Annahme von Dingen an sich und ihrer Einwirkung auf das Erkennen Widersprüche, da keine der Kategorien (s. d.) auf dieselben angewandt werden dürfte (WW. II, 301 f.). Ohne die Voraussetzung von Dingen an sich komme man nicht in das KANTsche System hinein und mit ihr könne man nicht darin bleiben (l. c. S. 304). Ähnlich meint G. E. SCHULZE, die Annahme KANTS, dass die Empfindung der Einwirkung der Dinge auf uns entspringe, sei unbewiesen. „*Seine eigenen Resultate heben die Wahrheit jenes bittweise angenommenen Satzes gänzlich auf,*" da die Causalität ja nur auf Erscheinungen Anwendung finde (Aenesid. S. 262). FICHTE endlich erklärt, es gebe keine Dinge an sich, da kein Object ohne Subject zu denken ist (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Die Dinge sind „*so, wie wir sie machen sollen*" (l. c. S. 275). SCHELLING bestimmt das Ding an sich als „*reine ideelle Thätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar ist*" (Syst. d. tr. Id. S. 159—160). „*Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnisact*" (Naturph. S. 76). HEGEL versteht unter Ding an sich „*das Existirende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene wesentliche Unmittelbare*" (Log. II, S. 125). Das wahre An-sich der Dinge ist die Idee (s. d.). Wir

können nach FRIES die Dinge an sich nicht erkennen, da wir sie nur *„unter gewissen, ihrem Wesen nach unvermeidlichen, subjectiven Beschränkungen“* haben (N. Krit.[2], II, S. 188). SCHOPENHAUER betont, dass *„man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus“* zu Dingen an sich gelangen könne, weil schon das *„Ding-sein“* zur Form der Erscheinung gehöre (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 501, II. Bd., C. 1). Des An-sichs der Dinge werden wir uns vielmehr unmittelbar von innen aus bewusst, und wir erfassen es so als Willen (s. d.). *„Das Ding an sich habe ich nicht erschlichen noch erschlossen, nach Gesetzen, die es ausschliessen . . . . .; vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich jedem als das An-sich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbaret.“* V. COUSIN bemerkt: *„Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parceque nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes. . . . . Mais savons-nous quelque chose de plus? Nous ne savons pas ce que les choses sont en elles-mêmes“* (Cours d' hist. de la phil. au 18me siècle, 8me leç.). Ähnlich lehrt W. HAMILTON, auch J. ST. MILL (Log. I, 74). Nach HERBART sind uns die Dinge an sich (Realen, s. d.) unbekannt, wir erkennen nur die Beziehungen, welche dieselben in unserm Denken annehmen (Met. I, S. 412 ff.). BENEKE erklärt, wir hätten nur von uns, von unserem geistigen Leben eine angemessene Erkenntnis, wogegen die Aussenwelt nur als Erscheinung gegeben sei (Syst. d. Log. II, S. 288). LOTZE betrachtet die materielle Welt als die Erscheinung der an sich geistigen Dinge. A. LANGE bestimmt das Ding an sich als Grenzbegriff, zu dem das Denken auf seinem Wege notwendig gelangt, als ein völlig problematisches Etwas ohne Inhalt (Gesch. d. Mat. II[3], S. 49). HELMHOLTZ nimmt an, dass in den Dingen an sich gewisse Verhältnisse bestehen, von denen unsere Erkenntnis ein *„Zeichensystem“* ist (Thats. d. Wahrn. S. 39). O. LIEBMANN bekämpft die Art und Weise, wie KANT das Ding an sich in seine Vernunftkritik einführt (Kant u. d. Epigon. S. 45 ff.); dieses Ding sei ein *„Unding“*. E. LAAS hält die Frage nach den Dingen an sich, der Relativität unserer Erkenntnis wegen, für durchaus undiscutirbar (Id. u. pos. Erk. S. 458 f.). A. RIEHL hält nur die *„Grenzen“* der Dinge für erkennbar, d. h. die in unseren Anschauungs- und Denkformen zum Ausdruck gelangenden einfachen Verhältnisse derselben (Ph. Krit. II, 1, S. 24). WUNDT will den Begriff des *„Ding an sich“* von dem der Substanz geschieden wissen als dem *„Gegenstand unmittelbarer Realität“* (Log. I, 502). Die Thatsache, dass uns die Dinge nur als Vorstellungsobjecte erscheinen, deutet darauf hin, dass wir sie in Gestalt von Symbolen haben, die wir auf sie notwendig beziehen müssen (Syst. d. Phil. S. 153). Als *„unmittelbare Realität“* aber ist uns gegeben *„das denkende Subject . . . . . in der völlig unteilbaren Thätigkeit des Denkens und Wollens“* (Log. I, 502). Denn noch *„ein Ding an sich hinter der innern Erfahrung vorauszusetzen, dazu besteht aber gar keine Nötigung“* (l. c. S. 497). *„Unsere geistigen Vorgänge sind uns unmittelbar gegeben, nicht als unveränderliche Objecte, sondern als ein unablässiges Geschehen, das aus seinen Vorstellungen die Dinge erzeugt, nie aber selbst zu einem Ding wird“* (l. c. S. 505). Wir können nach Anleitung einer Idee *„die objective Weltordnung bildlich gesprochen als die Aussenseite einer denkenden Selbstentwicklung“* betrachten (l. c. S. 566). SCHUPPE hält den Begriff des Dinges an sich für einen *„unmöglichen“*. *„Dass sie, als Nichtgegebenes, auch der Bestimmtheiten durch

die ‚Kategorien‘ (z. B. Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Einheit) unfähig sein müssen, macht ihre Undenkbarkeit evidenter, doch genügt auch schon der blosse Ausschluss von allem, was äusserlich oder innerlich wahrnehmbar sein kann, um solche Dinge an sich für Nichtseiendes zu erklären“ (Log. S. 14). Vgl. Erscheinung, Object.

Disamis ist der dritte Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz besonders (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend.

Discontinuirlich: unstetig, sind nach VOLKELT die Bewusstseinsvorgänge als solche (Erf. u. Denk. S. 88).

Discrepanz: Völlige Abweichung, Unvergleichbarkeit.

Discret: unterschieden, getrennt; im Gegensatz zu continuirlich (stetig, s. d.).

Discursiv (discurro), durchlaufend, zusammenfassend ist das Denken im Gegensatz zur Anschauung, zum Intuitiven (s. d.). Schon bei PLOTIN findet sich *ἐν διεξόδῳ . . . ἐπεξιέναι* (Enn. VI, 2, 21). SUAREZ: „*intellectus . . . discursu colligit*“ (De anim. IV, 4, 3). Nach HOBBES ist „*das beständige Entstehen von Bildern sowohl beim Empfinden als Denken genau das, was man Discurs des Geistes zu nennen pflegt*“ (De corp. C. 25, 9). „*Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam; quam, ut distinguatur a discursu verborum, appello discursum mentalem*“ (Leviath. I, 3). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt: „*Discursum vocamus illam mentis operationem, per quam, e pluribus iudiciis, aliud dicimus*“ (p. 1). LEIBNIZ nennt discursus den successiven Verlauf des Denkens. CHR. WOLF: „*Iudicium discursivum . . . quod per rationem dicitur*“ (= „*dianoëticum*“, Phil. rat. § 51). KANT unterscheidet die „*discursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe*“ von der intuitiven Deutlichkeit (Krit. d. r. V. S. 9). Der Raum ist „*kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff*“ (l. c. S. 52). Es ist „*die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv*“ (l. c. S 88). Nach G. E. SCHULZE hat die discursive Erkenntnis „*davon ihren Namen erhalten, dass zur Entstehung derselben ein Vergleichen mehrerer Erkenntnisse, und ein Übergang des Geistes von der einen zur anderen erforderlich ist*“ (Grds. d. all. Log.[3], S. 4). KRUG nennt das „*mittelbare Vorstellen discursiv, quoniam mens discurrit quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas*“ (Fundam. S. 175). FRIES nennt die Erkenntnis eine „*discursive (gedachte, logische)*“, „*deren wir uns erst mittelbar bewusst werden, indem wir Merkmale zu Begriffen und Urteilen zusammensetzen*“ (Syst. d. Log. S. 87; N. Krit. I, 83). WUNDT: „*Discursiv nennt man das Denken eben deshalb, weil es nie gleichzeitig mehrere Verbindungen vollzieht, sondern in einem einzigen Acte immer nur von einer bestimmten Vorstellung zu einer einzigen andern fortschreiten kann*“ (Log. I, 139).

Disjunct sind Begriffe, welche einem höheren, allgemeineren Begriffe untergeordnet sind.

Disjunction ist das Verhältnis zweier Begriffe zu einander, die beide unter einen höheren Begriff fallen (bei LAMBERT = Division).

Disjunctiver Schluss ist ein Schluss mit einem disjunctiven Obersatz.

Disjunctive Schlüsse sind Schlüsse mit einem disjunctiven Obersatz; im Untersatz werden Glieder der Disjunction aufgehoben.

Disjunctives Urteil ist ein Urteil (s. d.) von der Form: S ist entweder P oder P_1. Die Stoiker bestimmen: *διεζευγμένον δέ ἐστιν ὃ ὑπὸ τοῦ Ἤτοι διαζευκτικοῦ συνδέσμου διέζευκται, οἷον Ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ νύξ ἐστιν· ἐπαγγέλλεται δ' ὁ σύνδεσμος οὗτος τὸ ἕτερον τῶν ἀξιωμάτων ψεῦδος εἶναι* (DIOG. L. VII, 1, 72).

Disparat sind Empfindungen verschiedener Sinne, ferner Begriffe, die keinen gemeinsamen Gattungsbegriff haben. Bei BOËTHIUS kommt der Begriff des Disparaten zum erstenmal vor. „*Disparata autem ea voco, quae tantum a se diversa sunt nulla contrarietate pugnantia, veluti terra, vestis, ignis*“ (De syll. hyp. p. 608; PRANTL I, 686). Disparat heissen auch „*Netzhautpunkte von nicht übereinstimmender Lage*“ (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II[3], 150). Nach HERBART gehen disparate Vorstellungen miteinander Verschmelzungen (s. d.) ein.

Disposition (Anordnung, Anlage) heisst die Fähigkeit, einen einmal vorhanden gewesenen Bewusstseinsinhalt wieder zu erzeugen, das, was diese Erzeugung, Wiederkehr, ermöglicht. Bei ARISTOTELES ist Disposition (*διάθεσις*) die Anordnung der Teile (*διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος*, Met. V, 19, 1022b). Dass wir zu gewissen Begriffen disponirt sind, betonen die Stoiker (CICERO, De fin. IV, 3; SENECA, Ep. 120, 4). Die Scholastiker sprechen (wie AVERROËS; RITTER VIII, 141) vom „*intellectus dispositus*“, von der „*intellectus dispositio ad manifestissima naturae . . . sicut dispositio oculorum*“ (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 15, 4). — Der Begriff der psychologischen Disposition ist schon bei PLATO (Theaet. 191 C sq.) und ARISTOTELES (De an. III, 2) angedeutet. Von den Stoikern spricht KLEANTHES von einer *τύπωσις ἐν ψυχῇ* (Abdruck in der Seele), CHRYSIPP von einer *ἑτεροίωσις* und *ἀλλοίωσις* (DIOG. L. VII, 50). PLOTIN bestreitet diese Ansicht; die Dispositionen bestehen darin, dass die Seele vermöge der Übung gestärkt wird und vermittelst ihrer Kraft und Thätigkeiten ihre Vorstellungen reproducirt. „*Allein wenn das Gedächtnis eine Kraft, eine Disposition ist, warum gelangen wir nicht auf einmal, sondern nach und nach zur Wiedererinnerung an dieselben Dinge? Weil man die Kraft gleichsam richten und zurüsten muss*“ (Enn. IV, 6, 3). — DESCARTES betrachtet die Dispositionen als „*ideae rerum materialium*“, worunter er nichts anderes als Gehirneindrücke versteht, denen die Seele zugekehrt ist („*ad quam speciem corpoream mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur*“), und welche von Bewegungen im Körper bewirkt werden (De homine; Pr. phil. IV, 196, 197). MALEBRANCHE bildet die Lehre von den „*ideae materiales*“ (s. d.) weiter aus. Nach HOBBES bestehen die Dispositionen in Thätigkeiten (Bewegungen) der Seele („*actus sentiendi*“, De corp. C. 25, 3). LOCKE bestimmt die Dispositionen in physiologischer Weise. „*Sie scheinen sämtlich nur Bewegungsreihen der Lebensgeister zu sein, die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre*“ (Ess. II, ch. 33, § 6). HARTLEY und PRIESTLEY fassen die Dispositionen als Nervenschwingungen auf, CONDILLAC als dauernden Eindruck im Nervensystem (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 6). BONNET: „*Plus les rapports de deux idées sont prochains,*

plus le rappel est prompt et facile. Ces rapports consistent dans une telle disposition des fibres ou des esprits, que la force motrice trouve plus de facilités à s'exercer suivant un certain sens que suivant tout autre" (Ess. d. Ps. C. 6). REID bekämpft die Lehre von den materiellen Ideen. Nach LEIBNIZ hat die Seele die Anlagen (s. d.) zu ihren Gebilden in sich. Insbesondere besitzt sie aber Dispositionen, die als Residuen früherer Bewusstseinsvorgänge erst bei bestimmter Veranlassung wieder bewusst werden. „*Qu'il y a des dispositions, qui sont des restes des impressions passées dans l'âme aussi bien, que dans le corps, mais dont on ni s'apperçoit, que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion*" (Nouv. Ess. ERDM. p. 236a). VOLTAIRE: „*Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui se développe en nous*" (Phil. ign. V, p. 63). CHR. WOLF kehrt zu den materiellen Ideen (s. d.) zurück. Disposition ist nach ihm „*possibilitas acquirendi potentiam agendi, vel patiendi*" (Psych. emp. § 426). — PLATNER fasst die seelischen Dispositionen als Fertigkeiten auf (Phil. Aph. I, § 239 ff.). KANT spricht von einer „*Angewohnheit im Gemüt*", welche durch die wiederholte Folge von Vorstellungen bewirkt wird (Anthrop. I, § 29 B). ABEL nennt die Dispositionen „*Spuren*" (Seelenl. § 139), so auch BENEKE, der sie als seelische „*Angelegtheiten*" (s. d.) auffasst (N. Psych. S. 125). FRIES fasst die Disposition als „*geschwächte Erkenntnis*" auf (Syst. d. Log. S. 63). HEGEL bestimmt die Disposition als bleibendes bewusstloses Bild in der Seele. „*Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewusstsein und Dasein, sondern als solche das Subject und das An-sich ihrer Bestimmungen, in ihr erinnert ist das Bild nicht mehr existirend, bewusstlos aufbewahrt*" (Encykl. § 453). Er ist durchaus gegen die Annahme von Residuen etc. in „*Fibern und Plätzen*" (ibid.). HERBART behauptet, die Vorstellungen selbst, als Streben vorzustellen, bleiben als Dispositionen bestehen, bis sie wieder in Wirksamkeit treten. J. H. FICHTE spricht von „*Fähigkeiten zur erneuerten Hervorbringung der bewusstlos gewordenen Vorstellung*" (Psych. S. 426). ULRICI nimmt an, die Vorstellung behalte auch als Disposition ihren Charakter („*die Erinnerung bleibt dasselbe, was jede Vorstellung, auch wenn sie eben nicht als Vorstellung erscheint*", L. u. S. S. 489). Nach WAITZ sind die Dispositionen „*Residuen*", Strebungen nach dem Vorstellen (Lehrb. S. 81). Nach VOLKMANN dauert jede Vorstellung „*als Entwicklungsweise der Seele fort*" (Lehrb. d. Ps. II[4], 399). Nach TH. LIPPS sind die Dispositionen unbewusste, geistige Zustände. „*Sie erzeugen Vorstellungen, indem sie von andern zur Thätigkeit erregt werden*" (Grundt. d. Seel. S. 96). WUNDT betont, dass, „*da die Vorstellungen nicht Wesen, sondern Functionen sind, auch die zurückbleibenden Spuren nur als functionelle Dispositionen zu denken seien*" (Grdz. d. Ps. II[3], 274). Wenn wir sagen, „*es existire in der Atomverbindung eine Disposition zur Zersetzung, so soll dieses Wort nicht die Erscheinung erklären, sondern nur den Zusammenhang zwischen der Gruppirung der Atome der Verbindung und der durch geringe äussere Anstösse eintretenden explosiven Zersetzung in einem kurzen Ausdruck andeuten. Wo wir nun, wie bei den verwickelt gebauten Apparaten des Nervensystems, von der wirklichen Beschaffenheit der Moleculeränderungen, in denen die Übung besteht, noch keine Kenntnis besitzen, da bleibt uns nur jener allgemeine Ausdruck, welcher jedoch immerhin den guten Sinn besitzt, dass er gegenüber der Annahme zurückbleibender materieller Abdrücke eine zunächst dauernde, aber bei mangelnder Fortübung wieder schwindende Nachwirkung voraussetzt, die nicht in der Fortdauer der Function*

selbst besteht, sondern in der Erleichterung ihres Wiedereintritts. Übertragen wir diese Anschauungsweise aus dem Physischen in das Psychische, so werden demnach nur die bewussten Vorstellungen als wirkliche Vorstellungen anzuerkennen sein, die aus dem Bewusstsein verschwundenen aber werden psychische Dispositionen unbekannter Art zu ihrer Wiedererneuerung zurücklassen" (l. c. S. 235; I, 222) Nach MEYNERT und TH. ZIEHEN bleibt von jeder Empfindung eine „*materielle Veränderung*", eine „*Spur*" in der Hirnrinde zurück, völlig unbewusst, „*ein psychischer Parallelvorgang . . . fehlt vollkommen*" (Leitfad. d. ph. Ps.[2], S. 109). Diese Spur denkt man sich am einfachsten „*als eine bestimmte Anordnung in bestimmter Weise zusammengesetzter Moleciile der Ganglienzelle, . . . also als eine latente Disposition*", vermöge welcher sie „*auf eine bestimmte Vorstellung abgestimmt*" ist (l. c. S. 110). Dieses „*latente Erinnerungsbild*" hat seinen Sitz in einer von der „*Empfindungszelle*" verschiedenen „*Erinnerungszelle*" des Grosshirns (l. c. S. 111 f). Vgl. Gedächtnis.

Disposition: logisch-methodische Anordnung. „*Dispositionem vocamus illam mentis operationem, per quam varias ideas, iudicia et rationes, quas de uno eodemque subiecto habemus, eo ordine disponimus, qui illi explicando maxime idoneus est*" (p. 1 f.).

Distinct (unterschieden, deutlich), s. clare.

Distinction, s. Unterscheiden. Die Scholastiker kennen eine „*distinctio essentialis, realis, formalis, quidditatis*" (FR. MAYRONIS, In lib. sent. 1, dist. 8, qu. 1).

Division, s. Einteilung, Urteil.

Docta ignorantia (gelehrte Unwissenheit) nennt NICOLAUS CUSANUS dasjenige Wissen von Gott, das, indem es Gott keine positive Eigenschaft zuschreibt, sich als wahres Wissen darstellt, als das über alle Gegensätze erhabene Wissen der Vernunft, als eine „*visio sine comprehensione, speculatio*" (De doct. ign. I, 26). Der Ausdruck kommt schon bei AUGUSTINUS vor. „*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram*" (Epist. ad Probam, MIGNE, ep. 130, C. 15, § 28). Bei DIONYSIUS findet sich *ἀγνώστως ἀνατάθητι* (De myst. theol. C. 1, § 1). BONAVENTURA: „*spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum*" (bei ÜBINGER, D. ign., S. 8). N. CUSANUS nun bemerkt: „*Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*" (De d. ign. III, peror.). „*Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit*" (l. c. II, praef.). „*Et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem*" (l. c. I, 1). Die „*docta ignorantia*" ist die „*perfecta scientia*" (De possest fol. 181, p. 1). BOVILLUS nennt die docta ignorantia eine „*verissima et suprema scientia*" (De nihilo 11, 7). CAMPANELLA sagt: „*Sic in ignorantia videmus aliquo pacto Deum, qui est intra nos, sed in caligine absconditus*" (Univ. phil. VII, 6, 1). MONTAIGNE: „*C'est par l'entremise de nostre ignorance plus, que de nostre science, que nous sommes sçavans du divin sçavoir*" (Ess. II). SANCHEZ: „*Quid . . . aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?*" (Quod nih. scit. p. 183). GASSENDI: „*Adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam*" (bei ÜBINGER S. 228). LOCKE stellt

das eingestandene Nichtwissen *(„avowed ignorance")* dem *learned ignorance* gegenüber.

Dogmatismus (*δόγμα*, Lehrsatz) bedeutet jede unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnis - Fähigkeiten und -Grenzen, Behauptungen über das Wesen der Dinge aufstellende Philosophie. Die alten Skeptiker nennen alle Nicht-Skeptiker Dogmatiker (*διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντ' ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ' οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς*, Diog. L. IX, 74). Irenaeus sagt: *„Anaxagoras dogmatizavit . . ."* (Adv. Haer. II, 14, 2). Pascal: *„L'unique fort des dogmatistes* (gegenüber den *pyrrhoniens), c'est qu'en parlant de bonne foi, et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels"* (Pens. IV, 17). Chr. Wolf: *„Dogmatici sunt, qui veritates universales defendunt, seu qui affirmant vel negant in universali"* (Psych. rat. § 40). Die neuere Bedeutung von Dogmatismus rührt von Kant her, der die Metaphysiker vor ihm als Dogmatiker bezeichnet (Krit. d. r. V., Vorr. zur 1. Ausg., S. 4). *„Der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist"* (l. c., Vorr. z. 2. A., S. 26). Der Gegensatz des Dogmatismus ist die Kritik, der Kriticismus (s. d.). *„Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens"* (l. c. S. 29). Tennemann: *„Das unkritische Philosophiren sucht aus blindem Vertrauen zur Vernunft gewisse Behauptungen, Dogmen — thetisch oder antithetisch aufzustellen"* (Grundr.[5], S. 32). Fichte nennt jede Philosophie, welche von der Annahme ausgeht, dass auf das Ich Dinge einwirken, dogmatisch (Grundl. d. g. Wiss. S. 41). *„Im Gegenteil ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt".* Der Dogmatismus ist *„transcendent, weil er noch über das Ich hinausgeht"* (ibid.). Schelling: *„Der Dogmatiker, der alles ursprünglich ausser uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt . . ."* (Naturph. S. 42). Hegel versteht unter Dogmatismus *„die Meinung, dass das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewusst wird, bestehe"* (Phänom. S. 31; Encykl. § 32).

Dogmen (*δόγματα*) sind zunächst die Lehrsätze der Philosophen im Unterschiede von den Skeptikern (Diog. L. IX, 74). Dann besonders *„die begrifflich formulirten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben"* (Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 3). Im neuen Testament kommt das Wort noch nicht vor. Clemens nennt die göttlichen Naturordnungen *τὰ δεδογματισμένα ὑπὸ θεοῦ.* Bei Ignatius findet sich *ἐν τοῖς δόγμασιν* (in den Lebensregeln). Erst die Apologeten gebrauchen das Wort in dem modernen theologischen Sinne (l. c. S. 482). Es war die Arbeit der Kirchenphilosophen und zum Teil noch der Scholastiker,

die Dogmen auszugestalten, indem sie den Glaubensinhalt philosophisch zu begründen suchten.

Doketismus heisst die gnostische Ansicht, nach welcher „*die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma*“ ist (HARNACK, Dogm. I³, 247).

Druckempfindung ist eine der Empfindungen des „*allgemeinen Sinnes*“ (Hautsinnes, s. d.), für die es auf der Haut Stellen grösserer Empfindlichkeit, sog. „*Druckpunkte*“ (M. BLIX, Exp. Beitr., Ztschr. f. Biol. 20 u. 21) giebt (WUNDT, Gr. d. Ps., S. 55 f.). Die Druckempfindung unterscheidet sich von der eigentlichen Tastempfindung dadurch, dass sie „*den vom Objecte gegen die Hautoberfläche ausgegangenen, passiv hingenommenen Druck zum Bewusstsein bringt*“ (VOLKMANN, Lehrb. d. Ps.⁴, 282). Die Druckempfindlichkeit ist (zuerst) von E. H. WEBER, dann von MERKEL (Phil. Stud. V, S. 2) u. a. untersucht worden.

Dualismus (duo, zwei) heisst ursprünglich nur die Aufstellung zweier ethisch-religiösen Principien, eines guten und eines bösen (THOMAS HYDE, Histor. rel. vet. Pers. 1700, C. 9, nach EUCKEN, T.). Durch BAYLE wird das Wort weiter verbreitet („*dualitas*“ dagegen findet sich schon bei BOËTHIUS). Diesen ethischen Dualismus lehren die Perser (Ahuramazda und Ahrimân), PLUTARCH, die Manichäer (s. d.), J. BÖHME (s. Gott), R. FLUDD (Macht = Finsternis, Weisheit = Licht in Gott; Phil. mosaïc. Sct. 1, l. 3, c. 6). Heute versteht man nach dem Vorbilde CHR. WOLFS unter Dualismus die Lehre, dass zwei Principien die Welt und den Menschen zusammensetzen: Geist und Materie (Körper), Seele und Leib als grundverschiedene Wesenheiten (anthropologisch-metaphysischer Dualismus). „*Dualismus*“ wird auch dem Idealismus entgegengesetzt. CHR. WOLF: „*Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt*“ (Psych. rat. § 39). MENDELSSOHN: „*Der Dualist hingegen glaubt, die Vernunft des Idealisten habe ihn durch Fehlschlüsse auf einen Irrtum verleitet; es gebe ebensowohl körperliche als geistige Substanzen*“ (Morgenst. I, 6). Nach KANT heisst „*Dualism*“ „*die Behauptung einer möglichen Gewissheit von Gegenständen äusserer Sinne*“ (Krit. d. r. V. S. 311).

Der Dualismus findet sich zuerst bei ANAXAGORAS, der dem Stoffe den ordnenden „*Geist*“ (νοῦς) gegenüberstellt, der zu jenem erst hinzukommt (εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε, DIOG. L. II, 6). Freilich ist dieser „*Geist*“ (s. d.) wohl selbst nur ein feinster, von allem andern verschiedener Stoff. PLATO trennt die Welt in zwei voneinander geschiedene (χωριστά) Bestandteile: die Sinnendinge und ihre ewigen Urbilder, die Ideen (s. d.), deren blosse „*Nachahmungen*“ (μιμήσεις) die ersteren sind. Bei ARISTOTELES bekundet sich der Dualismus in der Aufstellung zweier Principien der Dinge, der Form (s. d.) und des Stoffes (s. d.), die freilich nicht gesondert für sich existiren, so dass dieser Dualismus eine monistische Färbung hat. Die späteren Stoiker, die Neupythagoreer, ein Teil der Kirchenväter bewerten das Verhältnis der Seele (s. d.) zum Leibe in dualistischer Weise. PLOTIN stellt der göttlichen Einheit und dem Geiste die fast nicht seiende Materie, die Sinnenwelt der „*intelligiblen Welt*“ (κόσμος νόητος), die unkörperliche Seele (s. d.) dem Leibe gegenüber. AUGUSTINUS, THOMAS v. AQUINO und andere Scholastiker unterscheiden die Seele (s. d.) vom Leibe, ebenso BONAVENTURA, welcher bemerkt: „*Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) con-*

iunctis in unam personam et naturam" (Breviloqu. II, 10). — Aufs neue begründet den Dualismus DESCARTES. Von dem „*cogito, ergo sum*" (s. d.) ausgehend, bestimmt er die Seele (s. d.) als eine rein geistige, den Leib als eine ausgedehnte Substanz (s. d.), wie er überhaupt Geist *(„res cogitans")* und Körper *(„res extensa")* einander schroff gegenüberstellt als völlig verschiedene, nicht mit einander vergleichbare, nur durch Gottes Beihilfe *(„concursus, assistentia")* miteinander in Wechselwirkung stehende Wesenheiten. Was man nämlich „*klar und deutlich*" voneinander unterscheiden könne, das sei auch in Wirklichkeit grundverschieden. „*Substantias — percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. — Itemque ex hoc solo, quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque sic spectatum, ab omni alia substantia cogitante, atque ab omni substantia corporea realiter dinstingui*" (Princ. phil. I, 60). Die Occasionalisten (s. d.) nähern den Cartesianischen Dualismus dem Monismus; noch mehr thut dies SPINOZA, indem er Geist und Körper als die beiden Attribute (s. d.) der einen Substanz bestimmt. LEIBNIZ unterscheidet Gott von den übrigen Monaden (s. d.), die Seele (s. d.) vom Leibe ihrer Individualität nach. In neuerer Zeit vertreten HERBART, LOTZE, J. H. FICHTE, ULRICI, GÜNTHER *(„kreatürlicher Dualismus")* eine dualistische Ansicht bezüglich des Verhältnisses der Seele zum Leibe. — Dualistisch sind auch die Ansichten, nach welchen Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit einander gegenüberstehen (Stoiker) oder die Sinnlichkeit mit dem moralisch-vernünftigen Sittengesetze im Streite liegt (KANT). Vgl. Seele.

Dualität (dualitas): Zweiheit. Das „*Princip der ursprünglichen Dualität*" besagt nach MAINE DE BIRAN, dass „*jede Thatsache notwendig eine Beziehung zwischen zwei Gliedern einschliesst, welche derart verknüpft sind, dass keines an sich selbst unabhängig vom andern gedacht werden kann*" (Essai sur les fondements de Psych., Introd. gén. II).

Ductio per impossibile = *διὰ τοῦ ἀδυνάτου καὶ τῷ ἐκθέσθαι ποιεῖν τὴν ἀπόδειξιν* (ARISTOTELES) = „*ductio per propositionem contradictoriam*".

Dunkel (obscura) ist nach LEIBNIZ „*eine Vorstellung, welche nicht zureicht, die vorgestellte Sache zu unterscheiden*" (ERDM. p. 79); nach FRIES ein Begriff, „*wenn er zwar als Bestandteil in meinen Vorstellungen vorkommt, aber nicht abgesondert für sich vorgestellt wird*" (Syst. d. Log. S. 111).

Durchdringung der Körper, durch Verschiebung ihrer Teilchen, lehren ANAXAGORAS und EMPEDOKLES. Nach DIOGENES V. APOLLONIA durchdringt die Weltseele das All (SIMPL. in ARIST. Phys. fol. 33a); nach Ansicht der Stoiker besteht infolge der Allgegenwart des Weltstoffes (*πνεῦμα*, s. d.) eine *κρᾶσις δι' ὅλων* (L. STEIN, Ps. d. Stoa I, 35). Auch H. MORE nimmt eine Durchdringung der Massen an. HUME bestimmt die Durchdringung als „*Vernichtung eines Körpers bei der Annäherung eines anderen*", „*ohne dass wir doch bestimmt zu unterscheiden vermöchten, welcher fortexistirt und welcher vernichtet wird*" (Treat. II, sct. 4, S. 59). KANT: „*Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrücken den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt*" (WW. IV, 391). Von einer Durchdringung der Körper

durch die „*Geister*“ *(spirits)* sprechen die Spiritisten. Vgl. Undurchdringlichkeit.

Dyas (*δυὰς ἀόριστος*): die aus der Einheit (*μονάς*, s. d.) hervorgehende unbegrenzte Zweiheit, aus welcher, nach Ansicht der Pythagoreer, im Vereine mit der *μονὰς* die Zahlen (s. d.) entspringen (*ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς*, DIOG. L. VIII 1, 25; SEXT. EMP. adv. Math. X, 277).

Dynamik ist die Lehre von den Bewegungen als Kräften. HERBART sucht eine Statik (s. d.) und Dynamik der Vorstellungen, die er als Kräfte betrachtet, zu begründen.

Dynamische Weltanschauung, s. Dynamismus.

Dynamischer Seelenbegriff, s. Actualitätstheorie, Seele.

Dynamismus (*δύναμις*, Kraft) ist jede Weltanschauung, welche das Seiende auf ein System von Kräften zurückführt; sie ist in Bezug auf die Auffassung der Materie (s. d.) dynamische Atomistik (s. d.). Die LEIBNIZsche Monadenlehre (s. d.) ist dynamistisch, ebenso die Naturphilosophie CHR. WOLFS, KANTS, SCHELLINGS, ferner die Metaphysik SCHOPENHAUERS, LOTZES, ULRICIS, J. H. FICHTES, E. v. HARTMANNS, WUNDTS, R. HAMERLINGS (Atomist. d. Willens) u. a.

Dysteleologie heisst die in der Natur zur Erscheinung gelangte teilweise Unzweckmässigkeit und die von seiten des Darwinismus (s. d.) zur Schau gesetzte Abneigung gegen jede teleologische (s. d.) Naturbetrachtung (E. HAECKEL).

E.

E ist das logische Zeichen für jedes allgemein verneinende Urteil („*negat E, sed universaliter*“) (vgl. A). E bedeutet ferner die „*Empfindlichkeit*“ (s. d.).

E-Werte nennt R. AVENARIUS „*jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage eines andern menschlichen Individuums angenommen wird*“ (Kr. d. r. Erf. I, 15). Sie zerfallen in 1) Elemente (Empfindungsqualitäten) und 2) Charaktere (s. d.) und sind von den „*Schwankungen*“ (s. d.) des „*Systems C*“ (s. d.) „*abhängige Grundwerte*“ von verschiedenen „*Modificationen*“ (Kr. d. r. E. II, 5, 16 ff.).

Ebenmerklich (à peine perçue) heisst die Empfindung oder der Empfindungsunterschied von der zum Bewusstwerden mindestens nötigen Intensität.

Ebjoniten heissen die christlichen Nachfolger der Essener.

Eduction (eductio) nennen die Scholastiker das Hervorgehen der „*Formen*“ (s. d.) aus der Potentialität des Stoffes, in welchem sie der Anlage, Möglichkeit nach vorhanden sind, mittelst eines wirklich (actu) Existirenden (ALBERTUS MAGNUS). „*Eductio formae de potentia materiae*“ (SUAREZ, Met. disp. I, d. XV, sct. 2, p. 267).

Egoismus (Ichtum, Selbstsucht) ist das Betonen und Behaupten des eigenen Ichs samt seinen Interessen, selbst mit Hintansetzung oder gar Verletzung fremder (praktisch-ethischer Egoismus). Unter theoretischem Egoismus (jetzt Solipsismus genannt) verstand man im 18. Jahrhundert die (wenn auch problematische) Annahme der alleinigen Existenz des eigenen Ichs. Schon DESCARTES meint, die Aussenwelt könne ein blosser Traum sein (Princ. ph. I, 4; Medit. I). So auch MALEBRANCHE: „*Les sensations . . . . . pourraient subsister sans qu'il y eut aucun objet hors de nous*" (Rech. I, 1). Ferner FÉNELON: „*Non seulement tous ces corps qu'il me semble apercevoir, mais encore tous les esprits, qui me paraissent en société avec moi . . . . . tous ces êtres, dis-je, peuvent avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière au dedans de moi seul: peut-être suis-je moi seule toute la nature*" (De l'ex. de Dieu p. 119 f.). Der Ausdruck „*Egoist*" findet sich bei CHR. WOLF. „*Idealistarum quaedam species sunt, qui nonnisi sui, quatenus nempe animalia sunt, existentiam realem admittunt, adeoque entia cetera, de quibus cogitant, nonnisi pro ideis suis habent*" (Ps. rat. § 38). „*Ein Egoist ist zugleich ein Idealist, und räumet demnach der Welt keinen weitern Raum ein als in seinen Gedanken*" (Vern. Ged.). So auch BAUMGARTEN (Met. § 392). MENDELSSOHN: „*Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen ausser sich*" (Morgenst. I, 9). Auch TETENS gebraucht das Wort Egoismus so ziemlich in diesem Sinne (Ph. Vers. I, 377). KANT unterscheidet schon einen logischen, ästhetischen und moralischen Egoisten. „*Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen, gleich als ob er dieses Probirsteins (‚criterium veritatis externum') gar nicht bedürfe.*" — „*Der ästhetische Egoist ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt.*" — „*Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt*" (Anthr. I, § 2). PLATNER unterscheidet den Cartesianischen und den idealistischen Egoismus (BERKELEYS, HUMES) und versteht unter letzterem die „*Voraussetzung, dass die menschliche Seele die äusserlichen Dinge ursprünglich nur als Zustände von sich selbst anschaut*" (Ph. Aph. I, § 869). Noch FRIES versteht unter dem logischen Egoismus die „*Altklugheit unter dem Schein des Selbstdenkens*" (Syst. d. Log. S. 478). SCHOPENHAUER meint, der theoretische Egoismus, der „*alle Erscheinungen, ausser seinem eigenen Individuum, für Phantome hält*", könne als ernstliche Überzeugung „*allein im Tollhause gefunden werden*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 19). — Den praktischen Egoismus lehren schon die Sophisten (HIPPIAS, PRODIKOS), insofern sie die Gesetze des Staates nur wegen des äusseren Zwanges als verpflichtend anerkennen. Egoisten sind die Cyniker und Kyrenaïker, welche den Zweck des Daseins in der Erlangung eigener Glückseligkeit (s. d.) erblicken; so auch die Epikureer. HOBBES behauptet, der Egoismus in der Form des Selbsterhaltungstriebes sei der Ausgangspunkt alles Rechtes und aller Sittlichkeit („*egestate mutua et gloriae cupiditate*", De cive C. 1, § 2). Im Naturstande besteht ein „*bellum omnium contra omnes*" (l. c. C. 2; Leviath. C. 13). Vertreter eines geläuterten Egoismus ist SPINOZA. Indem wir trachten, unser Wohl und unsern geistigen Zustand zu vervollkommnen, fördern wir zugleich das Wohl anderer. „*Sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant*" (Eth. IV, prop. XVIII, schol.). Das „*suum esse conservare*" (l. c. prop. XXIV)

widerstreitet also keineswegs der Sittlichkeit. SHAFTESBURY fordert eine harmonische Verbindung des Egoismus mit dessen Gegenteile, dem Altruismus (s. d.). Mehr im Sinne HOBBES' lehren HOLBACH, HELVETIUS, VOLNEY. Die ursprüngliche Neigung des Menschen, statt dem Sittengesetze seiner Selbstsucht zu gehorchen, nennt KANT das radicale Böse (s. d.). SCHOPENHAUER behauptet: *„Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Tiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein"* (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 14). Am consequentesten verteidigt den Egoismus MAX STIRNER (Der Einzige und sein Eigentum) mit der Behauptung, alles in der Welt sei nur dazu da, um den Zwecken des Ich zu dienen. Einen *„gesunden"* Egoismus, der sich mit dem Altruismus vereinbaren lässt, lehren u. a. J. BENTHAM, J. ST. MILL, FECHNER, LOTZE. Nach A. MEINONG begehrt egoistisch, *„wer etwas begehrt, sofern es Wert für ihn hat"* (Wertth. S. 97), welcher Satz aber zu corrigiren ist: *„wer begehrt um der eigenen Lust willen, der begehrt egoistisch"* (l. c. S. 98). Im strengsten Sinne egoistisch ist das *„selbstisch-inaltruistische Begehren"* (l. c. S. 103). Vgl. Utilitarismus, Solipsismus.

Eidola (*εἴδωλα*), *„Bilderchen"*, sollen nach DEMOKRIT als Atomgruppen von der Oberfläche der Dinge sich ablösen, durch die Sinnesorgane in die Seele gelangen und die Wahrnehmung (s. d.) erzeugen. *Δημόκριτος . . . . τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὸς γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου* (Plac. IV, 8; Dox. 395). Auch die Träume kommen durch *εἴδωλα* zustande. Ähnlich lehrt EPIKUR (DIOG. L. X, 46). Die *εἴδωλα* entstehen zugleich mit dem Denken (*ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει· καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν*, l. c. 48). *„Idola . . . . ., quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus"* (CICERO, De fin. I, 6, 24). W. v. OCCAM verwirft die Lehre von den *„species intentionales"* (s. d.) und meint, der Verstand bringe seine Objecte mittelst eines idolum hervor, durch einen *„actus intelligendi"*.

Eidolologie (Lehre von den *εἴδωλα*, Bildern, Erscheinungen) nennt HERBART den Teil der Metaphysik (s. d.), welcher es mit den Erkenntnisvorgängen zu thun hat (Met. I, S. 71).

Eifer (zelus) ist nach JOH. DAMASCENUS *„fortis amor cum indignatione contrarii"* (bei ALB. MAGN., Sum. th. I, qu. 26, 1); nach ALBERTUS MAGNUS ein *„effectus amoris"* (l. c.).

Eigenschaft ist die dauernde Beschaffenheit eines Dinges. Nach ARISTOTELES ist Eigenschaft, was einer bestimmten Art von Dingen zukommt; es giebt ursprüngliche Eigenschaften (*ἴδια ἁπλῶς*, *„propria constitutiva"*) und abgeleitete Eigenschaften (*ἴδια κατὰ συμβεβηκός*, *„propria consecutiva"*, Top. VI, 128 b, 16). In gleicher Weise definirt PORPHYR die Eigenschaft, desgleichen sein Übersetzer BOËTHIUS (*„proprium"* = *„id quod soli alicui speciei accidit"*, Isag. p. 38). — CHR. WOLF bestimmt: *„Attributa, quae per omnia essentialia simul determinantur, dicuntur proprietates"* (Phil. rat. § 66). HERBART erklärt den Begriff des *„Ding mit vielen Eigenschaften"* für widerspruchsvoll und sucht diesen *„Widerspruch"* durch seine Methode der Beziehungen (s. d.) und die Aufstellung von *„Realen"* (s. d.) zu beheben.

Nach LOTZE sind die Eigenschaften *„nichts, was ein für allemal die Natur der Dinge ausmachte, sondern sie sind etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten"* (Grdz. d. Met.², § 14, S. 17). WUNDT betont, dass *„in einem einigermassen exacten Sinne als ‚Eigenschaften' eines Körpers nur solche Prädikate gelten können, die ihm dauernd als ihm selbst angehörige Merkmale zukommen, nicht Wirkungen, die der Körper erst ausübt oder empfängt, wenn er unter bestimmte Bedingungen versetzt wird"* (Ph. Stud. 13. Bd., S. 386). UPHUES unterscheidet sinnliche, mathematische, mechanische Eigenschaften (Ps. d. Erk. S. 43). Nach SCHUPPE sind *„Ding und Eigenschaft Correlatbegriffe"*. *„Was als Eigenschaft gedacht resp. in der Form des Eigenschaftswortes ausgesprochen wird, hat also diese Beziehung schon in sich, dass es mit anderem zusammen das so und so benannte Ganze ausmacht, etwas von allem demjenigen ist, was durch die erörterten Gesetzlichkeiten die Einheit eines Dinges ausmacht"* (Log. S. 131 ff.). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist jede Eigenschaft eines Dinges eine *„causale Beziehung zu andern Dingen"* (Gr. e. Erk. S. 132). Eigenschaft ist *„das an einem Ganzen, einem Zusammen von Daten unterschiedene einzelne Datum oder eine unterschiedene Teilgruppe desselben, bezogen auf das Zusammen als causal oder räumlich zu ihm gehörend"* (l. c. S. 146). Vgl. Attribut, Qualität.

Eigenschaftsbegriffe *„verknüpfen"*, nach SCHUPPE, *„nicht ein Zusammen von Erscheinungen auf Grund vermuteter oder erschlossener Zusammengehörigkeit, sondern haben in erster Linie ein Objectsverhältnis und combiniren Motive, Bedingungen, Zwecke, so dass die Mehrheit der wahrnehmbaren Einzelheiten nur als die natürliche Consequenz aus dem einen Principe und Grunde erscheint"* (Log. S. 162).

Eigentum ist nach LOCKE *„das Recht auf eine Sache"* (Ess. IV, ch. 3, § 18); nach LEIBNIZ *„ein Recht des Einen auf etwas, mit Ausschluss des Rechtes eines Andern"* (N. Ess. IV, ch. 3, § 18).

Einbildungskraft heisst das Vermögen der *„Einbildung"*, d. h. der Vergegenwärtigung von Vorstellungen; sonst ist Einbildungskraft eins mit **Imagination** (s. d.) und **Phantasie** (s. d.). — CHR. WOLF: *„Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungskraft"* (Vern. Ged. I, § 235). Nach IRWING besteht die Einbildungskraft, *„insoweit sie der Seele beigelegt wird, in nichts anderm als in derjenigen Richtung ihrer Thätigkeit, nach welcher sie in dem Verhältnis auf die Vorstellungsnerven wirkt, nach welchem diese in Absicht der Einbildungen mit einander in Verbindung treten"* (bei DESSOIR I, 337). PLATNER bestimmt die Einbildungskraft als den höheren Grad *„der Vollkommenheit der Phantasie, anlangend Lebhaftigkeit, Deutlichkeit oder auch Stärke und Wärme der Vorstellungen"* (Ph. Aph. I, § 280). Eine hohe Bedeutung hat die Einbildungskraft bei KANT. *„Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder productiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (exhibitio originaria), welche also vor der Erfahrung vorhergeht, oder reproductiv, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt"* (Anthr. I, § 26). Die Einbildungskraft ist eine der *„subjectiven Erkenntnisquellen"* (Kr. d. r. V. S. 126), welche als *„reine Synthesis"*

aller Verbindung (Association) der Vorstellungen zu Grunde liegt (l. c. S. 127), als *„eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis“* (l. c. S. 128), und zwar als *„productive Synthesis“*; denn *„die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung“* (l. c. S. 129). Diese Einbildungskraft ist *„transcendental“*, *„wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht“* (l. c. S. 129). Vermittelst der Einbildungskraft finden die Denkformen (Kategorien, s. d.) auf die Anschauungen Anwendung (ibid.). Die Einbildungskraft bringt *„das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild“* (l. c. S. 130). *„Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden“* (l. c. S. 133). In der zweiten Ausgabe der *„Kritik“* giebt KANT eine genaue Erklärung der Einbildungskraft und ihrer Function. *„Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung ihrer Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloss bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäss, muss die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellectuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloss durch den Verstand unterschieden. Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die productive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproductiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori nichts beiträgt“* (l. c. S. 673). — Die KANTsche Lehre weiterführend, bestimmt FICHTE die Einbildungskraft als die nicht ins Bewusstsein fallende, Objecte (s. d.) und Anschauungsformen setzende Thätigkeit des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 415). Nach SCHELLING besteht die Thätigkeit der Einbildungskraft in einem *„bewusstlosen Produciren“* (Syst. d. tr. I. S. 223), darin, *„sich durch völlige Selbstthätigkeit zur vollen Passivität zu bestimmen“* (WW. I, Abh. zur Erläut. d. Wissenschaftsl. 3). TROXLER nennt die Einbildungskraft die *„Urkraft der Seele“* (Blicke in d. Wesen d. Mensch. 1812, S. 90 ff.). HEGEL bestimmt die Einbildungskraft einfach als *„das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist“* (Encykl. § 455). FRIES versteht wie KANT unter dem *„Vermögen der mathematischen Anschauung“* die *„productive oder transcendentale Einbildungskraft . . . .,*

durch welche wir die Anschauungen von Raum und Zeit, Gestalt und Dauer, Grad, Zahl und von der Grösse überhaupt besitzen" (Syst. d. Log. 55 f.). J. H. FICHTE (Anthrop. S. 358 u. ö.) und ULRICI erblicken in der Einbildungskraft eine unbewusst wirkende, gestaltende Thätigkeit der Seele; ähnlich lehrt die Schule KRAUSES (VOLKMANN I, 503). Nach VOLKMANN ist die Einbildungskraft „*kein Seelenvermögen, sondern ein Inbegriff von in den Vorstellungen selbst liegenden Kräften, und daher verschieden nach der Verschiedenheit dieser*" (Lehrb. d. Ps. I[4], 497). Die Neuheit ist „*die charakteristische Eigenschaft der Einbildung*". „*Neu wird aber ein Ganzes durch Weglassung alter, durch Hinzufügung neuer Teile, oder durch Verbindung von beidem. Dies giebt die alte Einteilung der Einbildungskraft in abstrahirende, determinirende und combinirende*" (l. c. S. 499). B. ERDMANN erklärt Einbildung als den „*Inbegriff der Vorstellungsvorgänge, durch welche Erinnerungen zu Vorstellungen von neuen Gegenständen associirt werden*" (Log. I, S. 51). WUNDT nennt die Vorstellung, deren Gegenstand „*kein wirklicher sondern ein bloss gedachter*" ist, Erinnerungsbild oder Einbildungsvorstellung (Gr. d. ph. Ps. II[3], S. 1).

Einbildungsvorstellung ist nach BENEKE diejenige „*innerlich gebildete Vorstellung, welche sich durch besondere Frische auszeichnet*" (Lehrb. d. Psych. § 108; Pragm. Psych. I, 227).

Eindeutigkeit kommt allem zu, was nur in einer Weise „*gedeutet*", beurteilt werden kann. J. PETZOLDT will an die Stelle des Causalprincips das „*Gesetz der Eindeutigkeit*" setzen, welches es ermöglicht, „*für irgend einen Vorgang Bestimmungsmittel zu finden, durch die er allein festgelegt wird*" (Viertelj. 19. Bd., S. 146 ff.).

Eindruck (*τύπωσις*: Stoiker). Eindruck ist nach CHR. E. SCHMID „*die Wirkung eines Gegenstandes (durch das sinnliche Werkzeug) auf das Gemüt, wodurch dasselbe verändert wird*" (Emp. Ps. S. 187). Vgl. *impression*.

Einerleiheit, s. Identität.

Einfachheit (simplicitas) der Seele, s. Seele. — ALBERTUS MAGNUS: „*Simplicitas summa non repugnat multitudini relationum*" (Sum. th. I, qu. 54). CHR. WOLF bestimmt das Einfache als das schlechthin Teillose, Grösselose, Formlose u. s. w. (Vern. Ged. I, § 81). „*Ens simplex dicitur quod partibus caret*" (Ont. § 673); „*extensum non est*" (§ 675); „*est indivisibile*" (§ 676); „*nulla praeditum est figura*" (§ 677); „*caret magnitudine*" (§ 678); „*nullum spatium implere potest*" (§ 679). „*Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein*" (Vern. G. I, § 76). — FECHNER bestimmt das Verhältnis des Psychischen zum Physischen auch dahin, dass er sagt: „*Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder noch Einfachere zusammen*" (El. d. Psychoph. II, 526). — Das „*Princip der Einfachheit*" besagt, das Geschehen in der Natur gehorche einfachen Gesetzen und Regeln (GALILEI, Dial. delle nuove science III, Opp. tom. XIII, p. 154). WUNDT will dieses Gesetz nur als „*heuristische Regel*" der Naturbetrachtung gelten lassen (Log. II, 245). Vgl. Monade.

Einheit (*ἕν, μονάς*, unitas) ist sowohl das selbständig gegebene oder gedachte Einzelne als auch die Verbindung einer Mannigfaltigkeit zu einem

Gesamtwesen, Gesamtwirken, Gesamtzwecke. Der Ausdruck „*Einheit*" stammt (nach EUCKEN, Term.) von LEIBNIZ her; früher sagte man „*Einigkeit*". — PARMENIDES betrachtet das All als eine Einheit (*ἓν καὶ πᾶν*, s. d.). PLATO bezeichnet als *μονάδες* (*ἑνάδες*) die Ideen (s. d.) in Anlehnung der Lehre der Pythagoreer von der *μονάς* (s. d.). ARISTOTELES bestimmt das *ἕν* in zweifacher Weise: als *ἓν κατὰ συμβεβηκὸ* und *καθ' αὑτό*. Ein Beispiel des ersteren ist die Einheit des Koriskos und der Musik in dem „*Musiker Koriskos*"; die „*Einheit an sich*" besteht in dem Stetigen (*συνεχῆ*) und Unteilbaren (*ἀδιαίρετον*, Met. V, 6, 1015 b, 16 squ., III, 3, 999 a, 2). Die Einheit ist keine Zahl (*οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός*, l. c. XIV, 1, 1088 a, 6), sondern die Grundlage aller Zahlen (*τὸ δ' ἑνὶ εἶναι ἀρχῇ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι*, l. c. V, 6, 1016 b, 18). Die Einheit ist keine Gattung (l. c. VIII, 6, 1045 b, 6). Einheit ist nicht mit Einfachheit zu verwechseln: *ἔστι τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δ' ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό* (Met. XII, 7, 1072 a, 32). EUKLIDES (der Mathematiker) bestimmt die Einheit als das, worauf in Bezug alles Seiende eins genannt wird (*μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται*, Elem. lib. VII). PLOTIN nennt das Absolute (s. d.), das über alles Seiende Erhabene, Göttliche „*die Einheit*" (*ἕν*), wobei er betont, man dürfe „*das Eine nicht als Zahl und Einzelheit fassen*" (Enn. VI, 2, 22). Insofern das Eine Geist, Vernunft ist, ist es „*gleichsam ein Begriff, ein grosser, vollkommener, alle umfassender*" (l. c. C. 21). Nicht dasselbe ist das Eine in den sinnlichen und in den übersinnlichen Dingen, wenn auch alles dasselbe nachahmt, im ganzen ist es zugleich das Gute. „*Darum strebt auch das Nichteine so viel als möglich Eins zu werden: die natürlichen Dinge gehen von Natur selbst zur Einheit zusammen, indem sie mit einander vereinigt werden wollen . . . . ., und alle Seelen möchten zur Einheit verschmelzen nach Wahrung des eigenen Wesens.*" Das Eine ist „*der Ursprung und das Ziel, denn von ihm geht alles aus und zu ihm strebt es hin*" (l. c. VI, 2, 11). JAMBLICH nimmt eine erste und zweite überseiende Einheit an (STOB. Ecl. I, 184; ZELLER III, 2³, S. 688; vgl. über PROKLUS l. c. S. 793 ff.). Nach BOËTHIUS ist eine wahre Einheit das, in dem keine Zahl ist („*in quo nullus numerus*"). Die Scholastiker betrachten die Einheit als wesentliches Attribut jedes Dinges neben dem des Guten und Wahren („*omne ens verum, unum, bonum*"). Im Sinne des ARISTOTELES wird unterschieden: „*unum per se (ens plenum), unum per accidens, per aggregatum (semiens)*". „*Unitas igitur singulis rebus forma essendi est; unde vere dicitur: omne quod est ideo est quia unum est*" (bei HAURÉAU I, p. 402). ALBERTUS MAGNUS: „*unitas est qua quaelibet res una est*" (Sum. th. I, qu. 22, 1). Zu unterscheiden sind: „*unitas puncti, corporis homogenii, principiorum substantiae, componentium quidcumque compositum, et intelligibilium*" (l. c. qu. 20, 2). THOMAS V. AQUINO lehrt die „*unitas formae*", vermöge deren „*nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse*" (Sum. th. I, qu. 76, 3). NICOL. CUSANUS nennt Gott die „*unitas absoluta*" (De doct. ign. II, 4), auch G. BRUNO. Dass die Einheit kein Merkmal des Dinges, sondern in einem Denkacte bestehe, bemerkt SPINOZA. „*Unitatem . . . . enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt*" (Cogit. met. I, 5). LEIBNIZ sagt im Sinne der Scholastiker: „*Ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre*" (GERH. II, 97); und ferner: „*Il n'y a point de multitude sans des*

véritables unités" (ibid.; IV, 482). CHR. WOLF: „*Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis appelatur*" (Ont. § 328). BONNET erklärt die Vorstellung der Einheit so: „*L'âme ne considérant dans chaque objet que l'existence et faisant abstraction de toute composition et de tout attribut, elle acquerra l'idée d'unité*" (Ess. d. Ps. C. 14). BERKELEY erklärt Einheit für eine abstracte Idee, der nichts Gegenständliches entspricht (Princ. XIII). Es giebt keine Einheit oder Eins in abstracto (l. c. CXX). HUME betrachtet als wahre Einheit nur das völlig Unteilbare (Treat. II, sct. 2); sie allein kann für sich existiren. Nach KANT ist „*die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes . . . ., als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen*" (Krit. d. r. V. S. 119); sie entstammt der Identität (s. d.) des Selbstbewusstseins (l. c. S. 121). „*Dies Princip steht a priori fest und kann das transcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch; also giebt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand*" (l. c. S. 128). Die „*transcendentale Einheit*" der verknüpfenden Einbildungskraft (s. d.) ist „*die reine Form aller möglichen Erkenntnis*" (l. c. S. 129). Die Denkformen (Kategorien, s. d.) sind es, welche in unsere Erkenntnis Einheit bringen (l. c. S. 129). — SCHELLING: „*Alles ist absolut Eines und alle Totalität quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor*" (Naturph. S. 276). Nach FRIES sind die „*Vorstellungen von der Einheit*" „*das reine Eigentum unsrer Selbstthätigkeit im Erkennen*" (Syst. d. Log. S. 54). Es giebt eine analytische Einheit (Allgemeinheit), „*welche viele Vorstellungen unter sich enthält*", und eine synthetische Einheit (Verbindung), „*welche viele Vorstellungen in sich enthält*" (l. c. S. 95). Nach HERBART ist die Seele „*der tiefere Grund, aus welchem in unser Vorstellen diejenige Einheit kommt, die wir hintennach im Vorgestellten vermissen*" (Lehrb. z. Ps. S. 196). „*Was . . . . . die Hemmungen nicht trennen, das bleibt beisammen und wird vorgestellt als Eins*" (Ps. a. Wiss. II, § 118, S. 115). SCHLEIERMACHER sieht die Quelle der Einheit in der Vernunftthätigkeit (Dial. S. 63). Nach LOTZE ist die Einheit eines Dinges „*gar kein Gegenstand der Erfahrung*" (Gr. d. Met. S. 17). Einheit kommt der Seele zu; gerade die Thatsache, dass wir die Einheit so oft vermissen, beweist, dass wir sie erst an ihrem Gegenteile erfassen (Med. Psych. S. 15; Mikr. I, 174). Nach VOLKMANN ist die Einheit, „*psychologisch genommen, selbst eine Zahl*" (Lehrb. d. Ps. II[4], 114). „*Zu einer klaren Vorstellung der Einheit kommt es . . . . erst durch Vergleichung solcher bereits gemessener Grössen untereinander, die um das Quantum einer Messung differiren, also durch Subtraction des m — 1 von m*" (l. c. S. 115). Nach E. v. HARTMANN liegt die Einheit des Bewusstseins „*im Vergleichen einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung*" (Ph. d. Unb.[8], S. 427). CHR. SIGWART unterscheidet: äusserliche und zufällige, causale und teleologische Einheit (Log. I[2], 258 ff.). RIEHL bezeichnet als die „*einfachste Vorstellung*" die Ich-Vorstellung, den Begriff der „*formalen Einheit aller Zustände und Thätigkeiten des Bewusstseins*". Die objective Einheit ist „*immer zugleich die Einheit der Anschauung und des Denkens*" (Ph. Krit. II, 1, S. 234). Nach WUNDT ist der Begriff der Einheit bloss „*die Function der logischen Auffassung zum Begriffsinhalte genommen*" (Syst. d. Phil. S. 227). Einheit „*kommt dem denkenden Bewusstsein*

zu, da es selbst die letzte Quelle der Einheitsvorstellung der Dinge ist, als eine unmittelbare Thatsache, die aus der stetigen Verbindung der Apperceptionsacte hervorgeht“ (Log. I, 417). Nach TH. LIPPS besteht alle Einheit „*in der Einheit des zusammenfassenden Denkens. Dagegen giebt es keinen Sinn, die Einheit als etwas zu fassen, das wir in den Dingen fänden und anerkennten*“ (Grundt. d. Seel. S. 590). SCHUPPE findet die (numerische) Einheit darin, „*dass positive Bestimmtheit als solche bewusst wird, ohne in sich Unterschiede erkennen oder beachten zu lassen*“ (Log. S. 104). Es ist zu erinnern „*an das Interesse an der vorgenommenen Vergleichung selbst, welches die Verglichenen, ... zur Einheit eines Urteils verbindet, und ferner an die Notwendigkeit, welche Unterscheidbares zu einer Einheit verknüpft, der des Dinges*“ (ibid.). Der Begriff der Einheit gehört dem Identitätsprincip an; „*sie ist niemals unmittelbares Sinnesdatum, wie rot und grün, sondern immer hinzugedacht*“ (l. c. S. 105). Die Einheit ist „*dasjenige, was den Dingcharakter ausmacht*“ (l. c. S. 120). Vgl. Individuum, Henaden.

Einheitlichkeit = der Charakter der Einheit (s. d.).

Einheitsfunctionen nennt SCHUPPE die Denk- (Urteils-) Acte (der Identität und Causalität), insofern sie „*Gegebenes zu einer Einheit verbinden*“ (Log. 36 f.).

Einheitspunkt ist nach SCHUPPE (Log. S. 18) das Ich (s. d.).

Einsicht (*φρόνησις*) ist nach den Stoikern *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* oder *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων* (STOB. Ecl. II, 102; SEXT. EMP. adv. Math. XI, 170, 246).

Einstimmung des Lebens mit der Natur und Vernunft fordern die Stoiker (*ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει*, STOB. Ecl. II, 132). S. Tugend.

Einteilung (*διαίρεσις*, divisio), logische, ist die Gliederung eines Begriffs (totum divisum) in seine Artbegriffe (membra divisionis) nach einem bestimmten (gewählten) Einteilungsgrunde (principium divisionis). PLATO legt auf die Einteilung der Begriffe grosses Gewicht (Phileb. 16 C; Polit. 262 B, 264 A, 286; Soph. 253 D). Bei ARISTOTELES bedeutet *διαίρεσις* (*διαιρεῖν*) sowohl die Einteilung als die Verneinung, Trennung (Anal. pr. I, 31, 46 a, 31; Met. III, 5, 1002 a, 19 u. ö.). Die Stoiker erklären die Einteilung als Zerfällung der Gattung in ihre Arten (*διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή*, DIOG. L. VII, 1, 61). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt die Einteilung als „*totius in omnia quae continet distributio*“ (II, 11). Sie ist nach LAMBERT „*die Bestimmung der Arten einer Gattung*“ (N. Org. § 80). KANT: „*Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. voneinander unterschieden ist, heisst die logische Einteilung des Begriffs*“ (Log. S. 225). FRIES: „*Die Einteilung eines Begriffes teilt die Sphäre eines Geschlechtsbegriffes zwischen verschiedenen Artbegriffen*“ (Syst. d. Log. S. 287). „*Jede Einteilung wird in einem vollständigen disjunctiven Urteil ausgesprochen, dessen Subject der einzuteilende Begriff, dessen Trennungsstücke die Artunterschiede jeder Art sind. Die untergeordneten Artbegriffe werden hier Glieder der Einteilung genannt*“ (l. c. S. 288). Zu unterscheiden sind Haupt- und Neben-Einteilungen (l. c. S. 289). UEBERWEG bestimmt die Einteilung als „*die vollständige und geordnete Angabe der Teile des Umfangs eines Begriffs oder die Zerlegung der Gattung in ihre Arten*“ (Log. 4, § 63); WUNDT als die

„Gliederung eines Begriffs, durch welche derselbe in eine Anzahl coordinirter, additiv mit einander verbundener Teile zerlegt wird“ (Log. II, 40).

Einzelding, s. Individuum, Ding.

Einzelwissenschaften, s. Wissenschaft.

Ekelempfindung ist *„wahrscheinlich eine Muskelempfindung, deren Ausbreitung und Verlauf durch die antiperistaltischen Bewegungen der Schlingmuskeln, des Oesophagus und Magens bestimmt wird“* (WUNDT, Gr. d. ph. Ps. I[3], 412).

Eklekticismus (*ἐκλέγειν*, auswählen) ist diejenige Art des Philosophirens, die zu einer Weltanschauung dadurch zu gelangen sucht, dass sie, in mehr oder weniger selbständiger Weise, das in den verschiedenen philosophischen Systemen für wahr und wertvoll Gehaltene zu einer Einheit verarbeitet; wogegen der Synkretismus (s. d.) selbst einander widersprechende Gedanken zusammenstellt. Im guten Sinne ist fast jeder Philosoph Eklektiker, besonders CICERO, PLOTIN, die Scholastiker, G. BRUNO, LEIBNIZ (*„Eo semper animo fui, ut mallem recepta amendari quam everti“*, GERH. II, Epist. ad des Bosses), CHR. WOLF, die Popularphilosophen (MENDELSSOHN, Morgenst. I, 13), V. COUSIN u. a.

Ekpyrosis (*ἐκπύρωσις*) ist nach Ansicht des HERAKLIT (DIOG. L. IX, 8) und der Stoiker der nach bestimmten Perioden eintretende Weltbrand (STOB. Ecl. I, 304).

Ekstase (*ἔκστασις*), Verzückung, ist der durch Läuterung (*κάθαρσις*) und *„Übung“* (*ἄσκησις*) erreichbare Zustand der Seele, in welchem sie frei von den Fesseln der Sinnlichkeit und Erdenwelt unmittelbar das Göttliche in sich schaut und mit ihm eins wird. Die Keime zu dieser Lehre finden sich schon in den Schriften des PLATO und ARISTOTELES, sie selbst aber ist erst durch PHILO und insbesondere durch PLOTIN ausgesprochen worden. Nach diesem ist die Ekstase die Ruhe der Seele in Gott, den sie unmittelbar erfasst und berührt (*ἅπλωσις, ἀφή*, Enn. VI, 9, 11). Nur wer im Zustande der *ἔκστασις* sich befindet, dessen Seele ist in sich selbst (ibid.); er muss, *„von allem Äussern absehend, sich zu dem schlechthin Innern wenden, nicht zu irgend einem Äussern sich neigen, sondern nichts wissen von allem . . ., nichts wissen auch von sich selbst und so in das Schauen jenes, mit dem man eins geworden, versinken“* (l. c. C. 7). PLOTIN selbst soll nach der Aussage seines Schülers und Biographen PORPHYR nur viermal die Seligkeit der Ekstase gekostet haben (*ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει*, De vita PLOT. 23). Auch die späteren Mystiker sprechen von der Ekstase; so RICHARD V. ST. VICTOR, der sie folgendermassen schildert: *„Cum per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur, exteriorum omnium statim, imo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscitur“* (De cont. IV, 23); BERNH. V. CLAIRVAUX, nach welchem sie *„prima et maxima contemplatio“* ist (De cons. V, 14, 42). Die Ekstase definirt BONAVENTURA: *„Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens“* (De sept. gradib. cont. p. 97 a, bei STÖCKL II, 913). JOH. GERSON: *„Ecstasis est raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis“* (De myst. theol. spec. cons. 36, bei STÖCKL II, 1092). Den

Zustand der Ekstase kennen und beschreiben ECKHART, SUSO, TAULER, J. BÖHME, G. BRUNO, in gewissem Sinne auch SCHLEIERMACHER. *„So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an.“ „Es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuss“* (Monolog. 1). Vgl. Contemplation.

Eleaten heissen die aus Elea stammenden oder dort lebenden Philosophen XENOPHANES, PARMENIDES, ZENO, MELISSUS. Vgl. Pantheismus.

Elektra heisst ein Trugschluss der Megariker (LUCIAN, Vit. auct. 22).

Element heisst jeder der (für uns oder zur Zeit) nicht weiter zerlegbaren einfachen Bestandteile der Dinge. — Nach der Lehre des KANÂDA giebt es vier Elemente: Erde, Wasser, Licht und Luft. THALES erklärt das Wasser, ANAXIMENES die Luft als Element (ARIST., Met. I, 3, 984a). Die Pythagoreer bestimmen die vier Elemente (DIOG. L. VIII, 25) zugleich als einfache geometrische Formen: Feuer (Tetraëder), Erde (Kubus), Luft (Oktaëder), Wasser (Ikosaëder) und Äther (s. d.) (Dodekaëder) (STOB. Ecl. I, 10; Plac. II, Dox. 334). EKPHANTOS nahm als Elemente an *τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν* (STOB. Ecl. I, 10, 26); HERAKLIT die drei Aggregatzustände von Feuer, Wasser, Erde. PARMENIDES nimmt *κατὰ δόξαν* an: *δύο . . . τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν ὡς ὕλην, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν* (THEOPHR., Phys. opin., fr. 6, Dox. 482). EMPEDOKLES ist der eigentliche Begründer der Elementenlehre. Nach ihm sind der *„Wurzeln“* der Dinge vier: Feuer, Luft, Wasser, Erde (*τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν*, Plac. I, 3, 2, Dox. 286; DIOG. L. VIII, 2, 76). *Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα νεῖκος* (bei STOB. Ecl. I, 10, 286, welcher erklärt: *Ἐμπεδοκλῆς Δία μὲν λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα, Ἥρην δὲ φερέσβιον τὴν γῆν, ἀέρα δὲ τὸν Ἀϊδωνέα . . . Νῆστιν δὲ καὶ κρούνωμα βρότειον τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ*, 288). ANAXAGORAS bestimmt als die Elemente (*σπέρματα, χρήματα*) die von Späteren so genannten Homoiomerien (*τὰ ὁμοιομερῆ*, ARIST., Met. I, 3, 984a, 14; *ὁμοιομέρειαι*, DIOG. L. II, 8; LUCRET., De rer. nat. I, 830). Jedes Ding besteht nämlich aus einer Anzahl von Teilchen, die dem Ganzen gleichartig sind, so dass in der Welt unendlich kleine Fleisch-, Knochen-, Gold-, Wasserteilchen existiren, durch deren Sonderung voneinander die Einzeldinge entstehen sollen. *Ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ σώματα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν* (ARISTOT., De gen. et corr. I, 1, 314a, 19). *Ἀναξαγόρας . . . ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο· τροφὴν γοῦν προσφερόμεθα μονοειδῆ, ἄρτον καὶ ὕδωρ, καὶ ἐκ ταύτης τρέφεται φλὲψ ἀρτηρία σὰρξ νεῦρα ὀστᾶ καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. τούτων οὖν γιγνομένων ὁμολογητέον, ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα, καὶ ἐκ τῶν ὄντων πάντα αὔξεται* (STOB. Ecl. I, 10, 296 f.). LEUKIPP und DEMOKRIT nehmen Atome (s. d.) als die einfachsten Körperteilchen an, PARMENIDES Feuer und Erde (ARIST., De gen. et corr. II, 2, 330b, 14). PTATO führt den Namen Element (*στοιχεῖον*) ein (DIOG. L. III, 19), behält die Vierzahl der EMPEDOKLEischen Elemente bei, betrachtet aber dieselben als regelmässige Körper (*ἐπίπεδα*), welche wiederum aus einer Anzahl von kleinen und rechtwinkligen Dreiecken zusammengesetzt sind (*ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκε· τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος*

ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας . . ., Tim. 53 C). Auf diese Weise ist die Umwandlung eines Elementes in ein anderes ermöglicht, mit Ausnahme der Erde, welche sich nicht umwandeln lässt (Tim. 54, 55). ARISTOTELES giebt eine Definition des Elementes: *στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν* (Met. V, 3, 1014 a, 26 squ.). Element ist auch alles, was klein, einfach und unteilbar ist (*διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται*, l. c. 1014 b, 5). Da es einfache Bewegungen giebt, so müssen auch einfache Körper, Elemente, existiren (*εἰσὶ γὰρ καὶ κινήσεις ἁπλαῖ· ὥστε δῆλον καὶ ὅτι ἔστι στοιχεῖα καὶ διὰ τί ἐστιν*, De coel. III, 3, 302 b, 9). Da es nun mehrere Arten von Bewegung giebt, müssen mehrere Elemente existiren (l. c. III, 5, 304 b, 15). Es giebt fünf Elemente; die ersten vier sind aus „*Gegensätzen*" (*ἐναντιώσεις*) zusammengesetzt: das Feuer aus dem Warmen und Trockenen (*πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν*), die Luft aus dem Warmen und Feuchten (*ἀὴρ θερμὸν καὶ ὑγρόν*), das Wasser aus dem Kalten und Feuchten (*ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν*), die Erde aus dem Kalten und Trockenen (*γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν*, De gen. et corr. II, 2, 330 b, 2—5). Feuer und Luft bewegen sich nach der Peripherie, Erde und Wasser nach dem Centrum hin (l. c. 330 b, 32). Das fünfte Element, der Äther (s. d.) ist einfacher Natur. STRATO bestimmt als Elemente das Warme und Kalte (*θερμὸν καὶ ψυχρόν*, STOB. Ecl. I, 10, 298). Die **Stoiker** nehmen *πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ* als Elemente an (STOB. Ecl. I, 10, 314; DIOG. L. VII, 1, 136) und präcisiren den Unterschied derselben von den Principien (s. d.). *Διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι* (DIOG. L. VII, 1, 134). EPIKUR nimmt ausser den Atomen (s. d.) vier Elemente an (*κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου*, Plac. IV. 3, 11; Dox. 388). „*Elementa*" findet sich (im Sinne EPIKURS) bei LUCREZ; CICERO spricht von den „*quattuor naturas*" (De nat. deor. I, 12). Die **Scholastiker** lehren im Sinne des ARISTOTELES. Die Elemente bestehen aus den zwei activen Qualitäten (kalt, warm) und den zwei passiven (trocken, feucht) als Combinationen dieser (AVICENNA u. a.). Die **Kabbâla** spricht von drei Elementen („*Müttern*"): Hauch, Wasser, Feuer. NICOL. CUSANUS nimmt vier Elemente an (De coniect. II, 4), so auch BOVILLUS, welcher bemerkt: „*Elementa sunt ingenita, nullave generatione orta, omnium tamen generationum initia*" (De generat. 14, 7), ferner PARACELSUS (Wasser, Erde — Luft, Feuer — Äther (De nat. rer. 30, 1), nach dem sie zusammengesetzt sind aus „*sal, mercur, sulphur*", PATRITIUS (Raum, Flüssiges, Licht, Wärme, LASSWITZ I, 314). Zwei Elemente, Wärme und Kälte, bei TELESIUS (l. c. I, 331) und CAMPANELLA (Univ. phil. I, 9, 12; Met. II, 5, 6); drei Elemente: Erde, Wasser, Luft bei CARDANUS, welcher Element definirt als „*dasjenige, was keiner Nahrung bedarf, nicht selbst vergeht, nicht unstet umherschweift, sondern einen bestimmten Platz behauptet, seiner Natur gemäss eine grosse Masse besitzt und zur Erzeugung geeignet ist*" (De subtil. III, p. 44; bei LASSWITZ I, 309); zwei Elemente, Wasser und Luft, bei J. B. VAN HELMONT (l. c. I, 344). G. BRUNO bestimmt das Element („*minimum*") als „*quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus*" (De min. I, 7). SEBAST. BASSO nennt fünf Ele-

mente: Erde, Luft, Wasser, Phlegma, Caput mortuum (später W., E., „*sal, sulfur, mercurius*", LASSWITZ I, 339 f.), DAN. SENNERT vier: „*atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae*" (l. c. I, 443 f.). GOCLENIUS erwähnt die Definition des Elementes als „*corpus simplex inferius et inconstantius, ex quo reliqua corpora fiunt seu componuntur, et in quod resolvuntur*" (AVERROËS), bezeichnet als eigentliches Element die „*prima materia et forma, quae ex nullis aliis prioribus aut simplicioribus constant*", und unterscheidet „*elementa essendi et cognitionis*" (Lex. phil. p. 145). Element ist nach CHR. WOLF ein „*principium internum corporum irresolubile in alia, sive primum*" (Cosmol. § 181), ein „*atomus naturae*" (ibid.), die Elemente sind „*substantiae simplices*" (l. c. § 182); „*non sunt extensa, nulla figura atque magnitudine praedita, spatium nullum implent*" (l. c. § 184), „*sunt indivisibilia*" (l. c. § 185). RÜDIGER betrachtet den Äther und die Luft („*particula radians — bullula*") als Elemente (Phys. divina I, 3, sct. 6, 7). HERBART nennt als Elemente: Erde, Caloricum, Electricum, Äther (Üb. d. allg. Verhältn. d. Natur, 1828; WW. KEHRBACH VI, 345). Die neuere Naturwissenschaft nimmt zur Zeit ca. 80 (relativ) einfache Grundstoffe an. Vgl. Atom.

Elemente nennt R. AVENARIUS Aussageinhalte wie „*grün*", „*süss*", „*Ton a*" etc. (Krit. d. r. Erf. I, 16), „*alle Erfahrungen (des gewöhnlichen Sprachgebrauchs), welche die Grundlage für die Charaktere abzugeben pflegen, wie Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w.*" (Viertelj. 18. Bd., S. 407). Elementencomplexe sind die als Dinge und Gedanken bezeichneten Erfahrungen (ibid.).

Elemente, psychische, sind nach WUNDT „*im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandteile des psychischen Geschehens die Erzeugnisse nicht nur einer Analyse, sondern auch einer Abstraction*" (Gr. d. Ps. S. 33). Es giebt zwei Arten von psychischen Elementen: „*Elemente des objectiven Erfahrungsinhalts*" (Empfindungselemente) und „*subjective Elemente*" („*Gefühlselemente, einfache Gefühle*", l. c. S. 34). „*Jedem dieser Elemente kommen die ‚Bestimmungsstücke' der Qualität und Intensität zu*" (l. c. S. 36).

Elementarformel (psychophysische) nennt FECHNER die Formel $\gamma \delta t = k \log \frac{v}{b} dt$, wobei γ = Intensität des Empfindungsbeitrages während des Zeitteiles dt, v = Geschwindigkeit während dieses Zeitteiles, b = Schwellenwert dieser Geschwindigkeit, k = Constante, b = Elementarschwelle ist (El. d. Psychoph. II, 205). Vgl. WEBERsches Gesetz.

Elementargefühle, ästhetische, sind diejenigen Gefühle, welche „*als Elemente ästhetischer Wirkungen in dem engeren Sinne dieses Wortes vorkommen. Der Begriff des Elementaren bezieht sich demnach bei diesen Gefühlen nicht auf die Gefühle selbst, die durchaus nicht einfach sind, sondern er soll nur einen relativen Gegensatz zu den noch weit zusammengesetzteren höheren ästhetischen Gefühlen ausdrücken*" (WUNDT, Gr. d. Ps., S. 192).

Elementarlehre heisst der erste Teil der Logik (s. d.).

Elenchus (*ἔλεγχος*, refutatio), bei ARISTOTELES = Widerlegung eines Satzes, Gegenbeweis (Anal. pr. II, 20, 66b, 11). *Ἔλεγχοι σοφιστικοί* heissen die sophistischen Trugschlüsse. Ignoratio elenchi (*ἄγνοια ἐλέγχου*) ist das Ausserachtlassen, Übersehen des eigentlich zu Beweisenden (De soph. elench. 6, 168a, 18). Vgl. Logik von PORT ROYAL (III, 19).

Elische Schule (*ἠλιακή*) heisst die Schule des Sokratikers Phaedon von Elis.

Emanation (emanatio, Ausfliessen) ist das Hervorgehen des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Niederen aus dem Höheren, Unvollkommeneren aus dem Vollkommeneren, Besseren, wobei das Höhere unverändert erhalten bleibt. Xenokrates betrachtet als das höchste Sein das Eine und Gute, von dem alles Geringere abstammt (Arist., Met. XIV 4, 1091b, 16), wie schon die Pythagoreer die Zahlen (s. d.), Plato die Ideen (s. d.) aus der Einheit bez. aus dem Guten an sich ableiten. Die Stoiker nennen die Seele (s. d.), Plutarch die Welt einen Ausfluss (*ἀπόσπασμα ϑεοῦ*) des göttlichen Wesens. Der Begründer der Emanationslehre (bei Philo vorgebildet) ist Plotin. Die Emanation ist ein Hervorstrahlen (*περίλαμψις*) und damit ein Schaffen der Wesen aus dem für sich bleibenden göttlichen Lichte. *Δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖνο, οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην* (Enn. V, 1, 3). „*Als was müssen wir uns ein jenes als Bleibendes, Umgebendes vorstellen? Als einen ringsum aus ihm hervorbrechenden Glanz, aus ihm dem Bleibenden, wie das glänzende, um sie herumlaufende Licht der Sonne, das aus ihr der bleibenden stets erzeugt wird*“ (Enn. V, 1, 6). Wie die Stärke der Sonnenstrahlen in der Entfernung abnimmt, so auch die Vollkommenheit des Seienden bis herab zur Materie (l. c. II, 4, 10 squ.). Aus dem Vollkommenen findet ein Überfliessen (*ὑπεῤῥοή*) statt, indem dessen Überfülle anderes hervorbringt (*τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*, l. c. V, 2, 1). „*Denke dir . . . eine Quelle, die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mitteilt, ohne dass sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt.*“ „*Oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das All durchströmt, indem der Anfang bleibt*“ (l. c. III, 8, 10). Aus dem Einen (*ἕν*) geht der Geist (*νοῦς*) hervor, aus diesem die übersinnliche Ideenwelt (*κόσμος νοητός*), aus ihr die Weltseele (*ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*) und die Einzelseelen, welche aus sich die Körperwelt emaniren. „*Je mehr sich die Kräfte entfalten, desto mehr nehmen sie nach oben hin ab*“ (l. c. VI, 7, 9). *Ἆρ᾽ οὖν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα* (l. c. VI, 4, 3). Jamblich lässt aus dem Urgrunde (*ἀρχή*) das Eine (*ἕν*), aus diesem die intelligible, geistige Welt (*κόσμος νοητός*), aus dieser die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) mit den Ideen und dem Intellecte (*νοῦς*), aus diesem die Seele und aus dieser die Sinnenwelt hervorgehen. Nach Proklus ist die Reihe der Emanationen folgende: Urgrund, Henaden (Einheiten), Triaden (Dreiheiten: intelligible, intelligibel-intellectuelle und intellectuelle Welt), Hebdomaden, Seele, Materie. Auch die Gnostiker (s. d.), dann Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Erigena lehren eine Emanation. Nach letzterem geht aus der ungeschaffen-schaffenden Natur (s. d.) die geschaffen-schaffende Ideenwelt (Logos), aus dieser die geschaffen-nichtschaffende Welt der endlichen Wesen hervor. Auf diesem Wege (processio, s. d.) bleibt die Welt in Gott, Gott in der Welt mit seinem Wirken. „*Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans*“ (De div. nat. III, 17); so dass die Welt eine Selbstoffenbarung Gottes (Theophanie, s. d.) ist. Ein Emanationssystem ist auch der arabische Suffismus (Tholuck, Ssufism., C. 5). Nicol. Cusanus versteht unter Emanation die Selbstentfaltung Gottes. „*Emanatio in divinis duplex est, una per modum naturae et haec est generatio, alia per modum voluntatis*“ (De doct. ign. II, 27). Die

Welt ist eine Emanation der Gottheit. „*Per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto universum prodiit in esse*“ (l. c. II, 4). Während der Pantheismus (s. d.) Gott in der Welt aufgehen, die Evolutionslehre (s. d.) das Eine sich verwandeln lässt, bleibt nach den Emanationssystemen das Göttliche unverändert. So definirt denn auch MINGRELIUS die Emanation als „*effluxus rei naturalis a causa procreante sine transmutatione*“ (bei EUCKEN, Term., S. 197). Emanationssysteme sind die Weltanschauungen der späteren Mystiker (ECKHART, BÖHME). LEIBNIZ steht der Emanationslehre nicht fern, wenn er die Monaden (s. d.) als Ausstrahlungen (*fulgurations*) Gottes betrachtet und von den Dingen sagt, dass sie beständig aus der göttlichen Einheit „*ausfliessen*“ (effluunt; ERDM. p. 147 f.). Einer emanatistischen Anschauung neigt SCHELLING in seiner späteren Periode zu.

Eminenter, über alle Massen, in überragender Weise; ein scholastischer Ausdruck, auch von DESCARTES (Medit.) gebraucht, als Steigerung des „*realiter*“ oder „*actualiter*“. „*Eminenter est supra omnem mensuram, super omnes gradus. Deus . . . causa ac principium eminenter*“ (GOCLEN., Lex. ph., p. 146). SPINOZA: „*Eadem (das formaliter Seiende) dicuntur esse in idearum obiectis eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta ut talium vicem supplere possint*“ (Renat. Cart. pr. phil. I, def. IV). „*Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse*“ (l. c. ax. VIII). CHR. WOLF: „*Per eminentiam esse dicitur ens, quod proprie loquendo non est, ubi tamen quid habet in se, quod vicem eius supplet, quod proprie eodem tribui repugnat*“ (Ontol. § 845).

Emotion: Gemütsbewegung. Bei DESCARTES: „*commotiones, sive pathemata*“ (Princ. phil. IV, 190). Bei HUME (Treat. Volum. II, of the Passions I, sct. 1, p. 76) u. a.: *emotions*. H. SPENCER nennt so alle central entstandenen Gefühle (Psych. § 66).

Empfindlichkeit ist nach CHR. WOLF „*eine Neigung zu schnellem Zorne*“ (Vern. Ged. I, § 487). Die neuere Psychologie versteht darunter die Feinheit des Empfindens. „*Je kleiner diejenige Reizgrösse ist, welche der Minimalempfindung entspricht, um so grösser nennen wir die Empfindlichkeit*“ (WUNDT, Gr. d. ph. Ps. I[3], 341). Von der Reizhöhe dagegen hängt ab die Reizempfänglichkeit, die Fähigkeit, „*wachsenden Werten des Reizes mit der Empfindung zu folgen. Je grösser die Reizhöhe, um so grösser wird die Reizempfänglichkeit sein*“ (ibid.). „*Je kleiner diejenige Reizänderung ist, die erfordert wird, um eine gegebene, in den verglichenen Beobachtungen constant erhaltene Änderung in unserer Auffassung der Empfindung hervorzubringen, um so grösser nennen wir die Unterschiedsempfindlichkeit*“ (l. c. S. 342). „*Die letztere wird also gemessen durch den reciproken Wert der zu einer bestimmten Empfindungsänderung nötigen Änderung der Reizintensität*“ (l. c. S. 343).

Empfindsamkeit (Sentimentalität) ist die leichte Erregbarkeit des Gemütes. Empfindsam ist die Übersetzung des englischen „*sentimental*“ (STERNE, Empfindsame Reise, übersetzt von BODE). Das Wort bürgerte sich bald ein; ADELUNG hat es schon 1774 in seinem Wörterbuche (DESSOIR I, 60); J. H. CAMPE „*Empfindsamkeit und Empfindelei*“ (1779); KANT: „*Empfindsamkeit ist jener Gleichmütigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom*

Gemüt abzuhalten, und hat als keine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Teilnehmung an dem Zustande anderer, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen" (Anthrop. II, § 60). TETENS: empfindsam und Empfindsamkeit im Sinne von starkem Empfinden (Phil. Vers. I, 53, 59).

Empfindung ist ein durch einen äusseren oder inneren Reiz hervorgerufener, durch das Centralnervensystem vermittelter einfacher Bewusstseinsinhalt von bestimmter Beschaffenheit (Qualität), Stärke (Intensität), Gefühlston und (im Zusammen mit andern Empfindungen) räumlich-zeitlicher Ausdehnung (Extensität). Die Trennung des „*Empfindens*" vom „*Fühlen*" (Lust und Unlust) erfolgt erst bei TETENS (Phil. Vers. I, 22) und KANT.

Nach EMPEDOKLES entstehen die Empfindungen durch „*Ausflüsse*" (*ἀποῤῥοιαί*) von den Dingen, welche in die Poren (*πόροι*) der Sinneswerkzeuge eindringen und sich mit den aus diesen kommenden „*Ausflüssen*" begegnen (*τὸ γὰρ ἀποῤῥοίας τοῖς πόροις ἐναρμόττειν*, PLUT., Plac. IV, 9; PLATO, Meno 76 C: *ἀποῤῥοάς . . . καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται.* ARISTOT., De sensu 2, 438 a, 4: *ταῖς ἀποῤῥοίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων*, 437 b, 26 squ.). Durch das Gleichartige in den Sinnen wird das Gleiche in den Dingen erfasst (*ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*, ARIST., De an. I, 2; Met. III, 4, 1000 b, 6; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 121), während nach ANAXAGORAS es das Ungleichartige ist, welches die Empfindung erregt (THEOPHR., De sens. 29). HERAKLIT nimmt an, die Empfindung entstehe infolge einer doppelten Bewegung, vom Sinnesorgan aus und von dem Gegenstande; so wird das Auge ein sehendes Auge, das Holz ein farbiges Holz (*ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον . . . ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη . . .*, PLATO, Theaet. 156 D, E). Nach PARMENIDES empfindet die Seele um so besser, je mehr Wärme der Organismus enthält (*βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν* [sc. *διάνοιαν*], THEOPHR., De sens. 3; Dox. 499). DEMOKRIT erklärt das Entstehen der Empfindungen aus „*Bilderchen*" (*εἴδωλα*, s. d.), welche von den Körpern sich ablösen und in die Seele gelangen (*ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις*, DIOG. L. IX, 7, 44; *τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος*, STOB., Flor. IV, 233). PLATO bestimmt die Farbenempfindung als *ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός* (Tim. 46 A). Durch den Reiz entsteht eine Art Erschütterung (*σεισμός*) im Organismus, als Veranlassung der Empfindung in der Seele (Phileb. 34). ARISTOTELES sieht im Empfinden ein Erleiden (*πάσχειν*) der Seele (De an. II, 11, 423 b, 31), sofern sie mit dem Leibe verbunden ist (De somn. 1). Die Empfindung (*αἴσθησις*) ist die Aufnahme der Form des Wahrnehmbaren ohne dessen Stoff, so wie das Wachs die Gestalt eines Gegenstandes aufnimmt ohne dessen Masse (*ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον*, De an. II, 12, 424 a, 18). Jede Empfindung bleibt in dem Sinnesorgan (*ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις . . . ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ*, l. c. III, 2, 426 b, 9). Die Empfindung ist keine Grösse (*μέγεθος*), sondern ein „*Begriff*" (*λόγος τις*) und eine Wirksamkeit (*ἐνέργεια*, l. c. II, 12, 424 a, 27), körperlich vermittelte Veränderung (*ἀλλοίωσις*) in der Seele (*κίνησις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*, De somn. 1). Indem das Aussending zu tönen beginnt und zugleich

in der Seele das Empfindungsvermögen in Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) übergeht, entsteht die Empfindung eines Tones; bei aller Verschiedenheit des Seins des Wahrnehmenden und Wahrnehmbaren sind beider Wirksamkeiten eins (*ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς· λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ· ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἴπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν*, De an. III, 1, 425 b, 26 squ.). Die einzelnen Empfindungen fasst der Gemeinsinn (s. d.) zusammen. Die **Stoiker** betrachten die Empfindung als „*Abdruck in der Seele*" (*τύπωσιν ἐν ψυχῇ*, DIOG. L. VII, 1, 45) oder als Veränderung (*ἀλλοίωσις*, l. c. 50). EPIKUR bestimmt das Entstehen der Empfindung wie DEMOKRIT (DIOG. L. X, 31, 51); sie kommt durch einen Eindruck (*ἐπιβλητικῶς*) auf die Seele zustande. Nach PLOTIN kommt ein Erleiden nur dem Leibe zu, das Bewusstwerden des bestimmten Zustandes, die Empfindung, aber der Seele (Enn. IV, 4, 13; 6, 1). Die Empfindungen sind *ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι* (l. c. IV, 6, 2). Ähnlich lehren NEMESIUS (*ἔστι δὲ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως*) und PORPHYR.

AUGUSTINUS bestimmt die Empfindung als „*passio corporis per se ipsam non latens animam*" (De quant. anim. 25). JOH. SCOTUS: „*Est . . . . . risus naturalis luminis in sensu videndi possidentis radiatim foras prosiliens emissio, quae cum coloribus formisque exteriorum sensibilium corporum circumfunditur, mirabili celeritate ipsis coloratis visibilibus formis conformatur*" (De div. nat. I, 37, p. 480 C). Die **Scholastiker** verarbeiten die aristotelische Theorie zur Lehre von den species sensibiles (s. d.), nach welcher die Empfindungen durch von den Körpern sich ablösende „*Formen*" (species) in der Seele erregt werden, in genauer Übereinstimmung mit diesen species. Dagegen erklärt sich WILH. V. OCCAM, welcher die Empfindungen als seelische Zustände auffasst. „*Sensationes sunt subiective in anima sensitiva mediate vel immediate*" (Quodl. 2, qu. 10). Die **Mystiker** des Mittelalters erklären gewöhnlich die Empfindung für eine verworrene Vorstellung („*confusa conceptio*"). Die Species-Theorie finden wir noch bei SCALIGER (Exerc. 298, sect. 15), SUAREZ und bei Späteren in Gestalt der Lehre von den „*materialen Ideen*" (s. d.). Nach GOCLEN. ist Empfinden (sentire) „*speciem existentem in materia praeter materiam interventu organi corporei percipere seu cognoscere*" (Lex. phil. p. 1023). CAMPANELLA bestimmt die Empfindung als Bewusstseinszustand („*sentire est pati*"), welcher dem Zusammen des Empfindenden und Gegenstandes entspringt (Univ. phil. I, 4, 2). „*Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem sibi entitatem in nobis facit*" (l. c. 4, 1). Ähnlich lehrt TELESIUS: „*Superest igitur, ut rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationum et propriorum motuum perceptio sensus sit . . . . . Propterea enim illas percipit, quod ab illis pati se immutarique et commoveri percipit*" (De rer. nat. VII, 2). DESCARTES sieht in den Empfindungen verworrene Gedanken („*confusus cogitandi modus*", Medit. VI), welche den Gegenständen in keiner Weise gleichen (l. c. III, VI). Vermittelst der Nervenerregungen empfindet die an das Gehirn gebundene Seele; ihre Affectionen sind die Empfindungen. „*Motus autem qui sic in cerebro a nervis excitantur, animam, sive mentem intime cerebro coniunctam,*

diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones, sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones, sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur“ (Pr. phil. IV, 189). Nur sofern sie im Gehirn ist, empfindet die Seele. „*Probatur autem evidenter, animam non quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt in singulis membris nervorum ope sentire*“ (l. c. 196). Einen Teil unserer Empfindungen beziehen wir auf Gegenstände der Aussenwelt, einen andern nicht. „*Cum videmus lumen tedae, et audimus sonum campanae, hic sonus et hoc lumen sunt duae diversae actiones, quae per id solum quod excitant duos diversos motus in quibusdam ex nostris nervis et eorum opere in cerebro, dant animae duas distinctas sensationes, quas sic referimus ad obiecta quae supponimus esse earum causas, ut putemus, nos videre ipsam tedam, et audire campanam, non vero solum sentire motus qui ab ipsis proveniunt*“ (Pass. anim. I, 23). SPINOZA betont, der Organismus empfinde mit der Natur der Aussendinge zugleich (oder mehr) seinen eigenen Zustand. „*Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporis externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi*“ (Eth. II, prop. XVI). „*Sequitur . . . ., quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant*“ (l. c. Corr. 2). GEULINCX: „*Perceptionem sensus soleamus referre ad res externas, tamquam inde provenientes, et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant*“ (Eth. IV, p. 104). Nach MALEBRANCHE entstehen die Empfindungen durch „*images intermédiaires*“ (Rech. III, 2, 2). Drei Arten von Empfindungen sind zu unterscheiden: „*Sensations fortes et vives (douleur, chatouillement, grand froid)*“, bei welchen die Lebensgeister (s. d.) das Gehirn stark erregen, „*sensations faibles et languissantes (lumière médiocre, couleur), sensations moyennes (grande lumière)*“ (l. c. I, 12). HOBBES nennt die Empfindung ein durch die Reaction des Sinnesorgans gegen eine erlittene Einwirkung (Stoss) hervorgerufenes Bild. „*Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra qui generatur a conatu ab obiecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma*“ (El. phil. 25, 2; Lev. I, 1). Sie besteht in einer Bewegung der Teilchen der empfindenden Organe, hervorgerufen durch Druck und Stoss auf dieselben (ibid.). Nach LOCKE beruht die Empfindung (sensation) zunächst auf der Empfänglichkeit der Seele für Eindrücke (Ess. II, ch. 1, § 24). Die Empfindung kommt zustande durch Stoss der Körper auf die Sinnesorgane (l. c. ch. 8, § 11), indem die Körperteilchen dem Gehirne eine gewisse Bewegung zuführen (l. c. § 12, 13); die Empfindungen sind also nur seelische Zustände, denen in den Dingen nur gewisse Kräfte entsprechen (l. c. § 14), mit Ausnahme der „*ersten Qualitäten*“ (s. d.). HARTLEY erklärt das Entstehen der Empfindung aus „*einer Berührung der Nerven, wodurch in denselben eine zitternde Bewegung verursacht wird, die sich bis in das Gehirn fortpflanzt*“ (I, S. 2 f.). LEIBNIZ betrachtet die Empfindung als eine „*verworrene Vorstellung*“ (Monad. 13 f., 25), als einen inneren Zustand der Seele, welcher einem äusseren Geschehen entspricht. „*Les âmes sentent ce qui se passe hors d'elles par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors*“ (ERDM. p. 733 b). Die Passivität der Empfindung betont CONDILLAC. „*Elle (l'âme) est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle*“ (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Nicht die

Sinne empfinden, sondern die Seele empfindet mittelst derselben. „*Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes*“ (l. c. Extr. rais.). Gewisse Empfindungen (z. B. Geräusche) erscheinen einfach, obwohl sie aus einfachen Empfindungen zusammengesetzt sind (l. c. IV, ch. 6, § 12). Aus den Empfindungen entwickeln sich die gesamten Seelenfunctionen. HELVETIUS sieht gleichfalls in der Empfindung ein ursprüngliches Seelenvermögen (De l'espr. I, ch. 1). HOLBACH bestimmt die Empfindung als eine Gehirnerregung. „*Ce sentiment est une façon d'être ou un changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent*“ (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 107). „*Toutes sensations n'est . . . . . qu'une secousse donnée à nos organes*“ (l. c. p. 108). ROBINET: „*La sensation, dans les fibres sensitives, est l'impression reçue des objets extérieurs: dans l'âme, c'est ce qu'elle sent par l'impression faite sur l'organe*“ (De la nat. I, p. 280). HUME rechnet die Empfindung (sensation) zu den unmittelbaren „*Eindrücken*“ („*impressions*“), welche der Geist von der Aussenwelt empfängt. „*Original impressions or impressions of sensations are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs*“ (Treat. Bd. II, of the Pass. I, sct. 1, p. 175). Nach REID sind die Empfindungen Zeichen von äusseren Vorgängen (Inqu. C. 2, sct. 9). — CHR. WOLF erklärt: „*Die Gedanken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unseres Leibes haben, und von den körperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir Empfindungen und das Vermögen zu empfinden die Sinnen . . . . . zu nennen*“ (Vern. Ged. I, § 220). Sie sind „*Vorstellungen des Zusammengesetzten im Einfachen, so auf Veranlassung der Veränderungen in den äusserlichen Gliedmassen der Sinne geschiehet*“ (l. c. § 749). „*Sensationes animae sunt repraesentationes compositi in simplici*“ (Psych. rat. § 83). Die Empfindungen entstehen durch „*ideae materiales*“ (l. c. § 102 ff.). Empfindung ist nach BAUMGARTEN eine „*repraesentatio non distincta sensitiva*“ (Met. § 521), eine „*repraesentatio status mei praesentis*“ (l. c. § 534). BILFINGER: „*Repraesentationes rerum a mente distinctarum eae, quibus hae res videntur in certis corporis organis mutationes aliquas producere, dicuntur sensationes*“ (Diluc. § 246). CRUSIUS: „*Wir nehmen in uns Gedanken wahr. In einigen derselben sind wir bei wachendem Zustande genötiget, Dinge unmittelbar uns als wirklich und gegenwärtig vorzustellen, und dieser Zustand heisst Empfindung*“ (Vernunftwahrh. § 426). TETENS definirt die Empfindung als „*was wir nicht sowohl für eine Beschaffenheit von uns selbst ansehen, als vielmehr für eine Abbildung eines Objects, das wir dadurch zu empfinden glauben*“ (Phil. Vers. I, 214). In der Empfindung „*entstehet eine Veränderung unseres Zustandes, eine neue Modification der Seele*“; „*die gefühlte Veränderung ist die Empfindung*“ (l. c. S. 166). Es giebt äussere und innere Empfindungen (l. c. S. 29). Die Gemütszustände sind Empfindnisse (l. c. S. 13). Empfindungsvorstellungen sind „*Bilder oder Vorstellungen, wie man sie aus der Empfindung der Sachen erlanget, und stellen die Sachen dar, wie sie empfunden werden*“ (l. c. S. 23); die ersten Empfindungsvorstellungen sind die „*Nachempfindungen*“, d. h. die, „*welche von den Philosophen Empfindungen genannt werden*“ (ibid.). Das Gesetz der excentrischen Empfindung (s. d.) spricht TETENS so aus: „*Wir setzen eine jede Empfindung in das Ding hin, in dessen gleichzeitigen Empfindungen sie wie ein Teil in einem Ganzen enthalten*

ist. Kurz jede Empfindung wird dahin gesetzt, wo wir sie empfinden" (l. c. S. 415). PLATNER bestimmt die Empfindungen als „*Vorstellungen von den Beziehungen der Sache auf den selbsteigenen Zustand*" (Phil. Aph. I, § 67), „*die bewussten Ideen der Sinnen . . . ., insofern sie verbunden sind mit einem Bewusstsein des gegenwärtigen Zustandes*" (l. c. II, § 32). Empfindnisse sind „*die bewussten Ideen der Phantasie, ... insofern sie verbunden sind mit dem Bewusstsein des gegenwärtigen Zustandes*" (l. c. § 33). Jede Empfindung ist „*eine undeutliche Idee*" (l. c. § 37). KANT versteht unter Empfindung „*die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden*" (Krit. d. r. V. S. 48). „*Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung*" (l. c. S. 278). „*Was der Empfindung correspondirt*", ist die Materie der Erscheinung, im Unterschiede von ihrer Form (s. d.). Die Empfindung setzt „*die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes*" voraus (l. c. S. 76).

S. MAIMON erblickt in der Empfindung eine „*Modification des Erkenntnisvermögens*", ein „*Leiden*", eine „*blosse Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewusstseins immer nähern*" (Vers. S. 168). Die Empfindung ist nach FICHTE „*eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt*" (Gr. d. Wiss. S. 351). „*Die aufgehobene, vernichtete Thätigkeit des Ich ist das Empfundene*" (l. c. S. 349). SCHELLING erklärt die Empfindung gleichfalls aus einer Selbstbegrenzung des Ich (Syst. d. tr. Id. S. 102). Die Grenze, die das Ich sich setzt, muss ihm als „*ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes*" erscheinen (l. c. S. 106). Empfinden ist „*Selbstanschauen in der Begrenztheit*" (l. c. S. 108, 111); durch die Empfindung kommt Bestimmtheit in die Vorstellung (ibid.). Das eigentlich Empfundene ist aber „*nur das Ich selbst*" (l. c. S. 110). „*Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Thätigkeit*" (ibid.). Das Ich empfindet, „*wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit ist, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtsein*" (l. c. S. 123). „*Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung, und eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine misslungene*" (l. c. S. 114). OKEN bestimmt die Empfindung als „*unendliche, centrifugale Thätigkeit*". HEGEL nennt die Empfindung ein „*Sich-selbst-in-sich-finden*" (Naturph. S. 429); sie ist die unterste Stufe des Zusichkommens der „*Idee*" (s. d.), die „*Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewusst- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist*" (Encykl. § 400). Empfinden ist ein „*Verinnerlichen und zugleich Verleiblichen*" der natürlichen, geistigen ursprünglichen Bestimmtheit, das „*gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit*" (l. c. § 401). Nach E. ERDMANN ist Empfindung „*ein solches, was durch das Zusammentreffen eines Afficirenden und eines Empfindenden entstand*" (Gr. d. Psych. § 69). SCHLEIERMACHER betrachtet die Empfindung als ein Aufnehmenwollen des Reizes seitens der Seele (Dial. S. 420); durch „*das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach aussen*" entsteht mittelst der „*organischen Function die Mannigfaltigkeit der Empfindungen*" (l. c. S. 386 ff.). Die Empfindung ist nach FRIES „*der passive Zustand des*

Geistes, in welchem wir zum Anschauen genötigt sind" (N. Krit. I, 86; Syst. d. Log. S. 40). Nach HERBART enthält jede Empfindung eine „*absolute Position*", einen Hinweis auf das Seiende, ohne dass man es merkt (Met. II, S. 90). Die Empfindung ist eine „*Selbsterhaltung der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können*" (l. c. S. 340). Das Empfundene ist nur Ausdruck der inneren Qualitäten der Seele; aber „*die Ordnung und Folge der Empfindungen verrät das Zusammen und Nicht-Zusammen der Dinge*" (l. c. S. 341). BENEKE betont, dass die Empfindungen schon „*eine Selbstbethätigung des Geistes*" enthalten (Log. II, 24, 28). J. H. FICHTE bestimmt die Empfindung als das „*Innewerden des unwillkürlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich aufdrängenden Inhalt*" (Psych. S. 260). Nach GEORGE ist Empfindung „*der Eindruck, welchen die sensiblen Nerven durch die Reize der Aussenwelt erfahren*" (Lehrb. d. Psych. S. 44). FORTLAGE findet in jeder Empfindung schon einen Trieb (s. d.) enthalten. Nach ULRICI ist die Empfindung ein Product der Seele, zugleich ein Leiden derselben, welches durch Reizerregungen bedingt ist (Leib u. Seele S. 282). A. HORWICZ betrachtet als das Ursprüngliche der Empfindung das Gefühl; sie ist kein blosses Leiden, sondern ein reagirender Trieb (Psych. Anal. I, 306). LOTZE nennt „*einfache Empfindung*" „*das bewusste Empfinden einer einfachen Sinnesqualität, eines Tons, einer Farbe*" (Med. Psych. § 16, S. 180). Die Empfindungen sind „*Erscheinungen in uns, welche zwar die Folge von äusseren Reizen, aber nicht die Abbilder derselben sind*" (Gr. d. Psych. § 13). FECHNER bemerkt, dass die einfache Empfindung an zusammengesetzte physische Vorgänge gebunden ist (El. d. Psychophys. II, C. 37; Ü. d. Seelenfr. S. 212). Unter Empfindungsschwelle versteht er „*die Werte . . . ., welche erreicht werden müssen, damit die charakteristische Empfindung auf die Schwelle . . . . trete*" (El. d. Ps. II, 208). A. LANGE und H. HELMHOLTZ betrachten die Empfindungen als „*Symbole*" des äusseren Geschehens. Auf einen Mechanismus sucht CZOLBE die Empfindung zurückzuführen, indem von den Dingen sich bestimmte Qualitäten ablösen und vermittelst einer Kreisbewegung von der Seele wieder hinaus projicirt werden sollen (N. Darst. d. Sens. S. 27 ff.). Nach MAINE DE BIRAN enthält die Empfindung („*sensation*") zwei Factoren: „*affection simple*" und „*élément personnel*" (einfaches Ich-Bewusstsein, Oeuvr. II, p. 115). Nach J. ST. MILL sind die Empfindungen das allein unmittelbar Gegebene, Reale (Exam. of Sir W. Ham. ph. 1872, p. 225 f.). A. BAIN bestimmt die Empfindung („*mental impressions, sentiment*") als „*states of consciousness*" (Bewusstseinszustände), die durch äussere Reize („*external causes*") veranlasst sind (Sens. and int. C. 2). Nach H. SPENCER bilden die Empfindungen gleichsam die geistigen Atome des Bewusstseins (Pr. of Psych. I, C. 2). Sie sind „*die subjectiven Seiten solcher Nervenveränderungen . . . . ., welche nach dem allgemeinen Centrum der Nervenverbindungen übertragen worden sind*" (l. c. C. 6, § 43). SERGI erklärt: „*La sensation est donc un phénomène qui se produit alors que la force psychique est provoquée à agir par la force extérieure de la nature, d'une façon qui lui est propre, par une manifestation, qui est commune et constante*" (Psych. p. 17). Nach HÖFFDING ist jede Empfindung in gewissem Sinne eine Widerstandsempfindung (Psych. S. 283; so auch

SPENCER). Empfinden bedeutet nach STEINTHAL *„vermittelst der Sinne Erregungen seitens der Elemente empfangen und bewusst werden lassen“* (Einl. in d. Sprachw. S. 318). Die Empfindung ist *„das einzelne Ergebnis der Thätigkeit eines Sinnesorgans“* (l. c. S. 97). VOLKMANN definirt Empfindung als *„den Zustand, welcher von der Seele bei Veranlassung des ihr entgegengebrachten Nervenreizes entwickelt ist“* (Lehrb. d. Ps. I⁴, 212), *„ein Insichfinden der Seele“*, einen *„Zustand, den die Seele, von aussen dazu veranlasst, aus sich selbst entwickelt“* (l. c. S. 214). Nach E. DÜHRING ist die Empfindung das Product unempfundener Kräfte (Cursus S. 143). BERGMANN erklärt: *„Während die Empfindung an sich ein subjectiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjects ist, findet durch das Bewusstsein gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subject gegenübergestellt“* (Grundl. e. Theor. d. Bewussts. S. 34). H. CORNELIUS definirt Empfinden als die *„von der Seele ausgeübte Thätigkeit, die den Inhalt der Empfindung mit grösserer oder geringerer Energie zur Geltung bringt“* (bei VOLKMANN I⁴, 236). A. FICK betrachtet die Empfindungen als innere Zustände der Seele, welche auf die Aussenwelt bezogen werden (Vers. üb. Urs. u. Wirk.², 1882). L. BESSER erklärt die Empfindung als *„eine den Reiz begleitende Bewegung im Organismus“* (Was ist Empfd.? S. 27). RIEHL bestimmt die Empfindung als *„das Bewusstwerden des Unterschiedes zweier Erregungen“* (Ph. Kr. II, 1, S. 47). Der Empfindungsvorgang ist zusammengesetzter Natur, *„weil er ausser der Reception des Bewusstseins eine psychische Thätigkeit einschliesst, einen Act des Urteilens“* (l. c. S. 34). Jede Empfindung hat eine Gefühlsseite (l. c. S. 36), ihr Inhalt selbst ist objectiv (l. c. S. 38); die Empfindung ist *„etwas, das nicht wir sind“* (l. c. S. 42). *„Durch das Gefühl, womit sie das Bewusstsein erregt, giebt sich die Empfindung als etwas kund, das nicht ausschliesslich aus uns stammt“* (l. c. II, 2, S. 40). Die Empfindung *„enthält das ganze Bewusstsein im Keime. Sie ist das Gefühl, durch einen Reiz afficirt zu sein, Reaction gegen einen Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben“* (l. c. II, 2, S. 197). Die Empfindung ist das bewusste Correlat des Stoffwechsels im Nervensysteme (l. c. S. 207; so auch HERING). TH. LIPPS unterscheidet objective und subjective Empfindungen (Gefühle; Grundt. d. Seel. S. 298). Empfindungen sind nach UPHUES *„die einfachen Bewusstseinsvorgänge, die als erste Begleiterscheinungen der Einwirkungen auf unsern Körper . . . . . auftreten“* (Psych. d. Erk. I, 158). Zu unterscheiden sind *„ursprüngliche“* und *„wiederauflebende“* Empfindungen (ibid.). WUNDT definirt die Empfindungen als *„diejenigen Zustände unseres Bewusstseins, welche sich nicht in einfachere Bestandteile zerlegen lassen“* (Gr. d. ph. Ps. I³, 289). Eine isolirte Empfindung ist niemals gegeben. Die *„reine Empfindung“* ist nur ein Abstractionsproduct *„von den Vorstellungen, in denen die Empfindung vorkommt“*, und *„von den einfachen Gefühlen, mit denen sie verbunden ist“* (Gr. d. Psych. S. 45). Jeder Empfindung kommt eine Qualität, Intensität und ein Gefühlston zu (Gr. d. phys. Ps. I³, 290). Jede Empfindung wird durch einen (äusseren oder inneren) Reiz veranlasst. Es giebt peripherische Sinnesempfindungen, peripherische Organempfindungen, centrale Gemein- und Sinnesempfindungen (l. c. S. 292). Die Empfindung kann nur *„als ein intensives Quale betrachtet werden, dessen Verbindung mit anderen ähnlichen Empfindungen zwar durch gewisse regelmässig coëxistirende oder einander folgende Reiz-*

einwirkungen äusserlich veranlasst, nicht aber im eigentlichen Sinne verursacht werden kann" (Phil. Stud. X, S. 81). B. ERDMANN sieht in den Empfindungen ein *„Zeichensystem"* für die Dinge (Axiom. d. Geom. 1877, S. 83 f.); ähnlich UEBERWEG (Logik). AVENARIUS nimmt eine mit der Veränderung der Bewegung parallel gehende Änderung der Empfindung an (Phil. a. Denk. S. 49); die Empfindung ist eines der *„Elemente"* (s. d.), ein qualitativ bestimmtes Gegebenes. Nach SCHUPPE ist Empfindung *„Bewusstsein mit dem und dem Inhalt oder Object. Was ausserdem eine von dem Empfindungsinhalt wohl zu unterscheidende subjective Thätigkeit des Empfindens sein mag, ist absolut unerfindlich"* (Log. S. 22). Den Begriffsinhalt der Empfindung bildet *„das Gattungsmässige, welches jeder Empfindung anhaftet"* (l. c. S. 23). Empfinden ist ein *„einen Bewusstseinsinhalt Haben"* (ibid.). *„Sind die Empfindungen nicht als subjectiver Zustand oder Thätigkeit, sondern als der Empfindungsinhalt selbstverständlich mit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ohne welche er keine concrete Existenz sein könnte, zum Bewusstseinsinhalt gemacht, so ist es diese ganze räumlich-zeitliche Welt, welche ja aus solchen Empfindungsinhalten oder Wahrnehmungen sich aufbaut, nicht also etwa als innerseelisches Gebilde, sondern ganz so und ganz dieselbe, wie wir sie aus der unmittelbaren Anschauung kennen"* (l. c. S. 24). F. JODL nennt Empfindung *„einen im Centralorgan auf Veranlassung eines ihm von den peripherischen Organen zugeführten Nervenreizes entwickelten Bewusstseinszustand, in welchem ein qualitativ und quantitativ bestimmtes Etwas (Inhalt, aliquid) zur innerlichen Erscheinung kommt"* (Lehrb. d. Ps. S. 169). Jede Empfindung hat eine Modalität, Qualität, Intensität und Extensität (Protensität, l. c. S. 194). ZIEHEN bestimmt die Empfindung als das *„erste psychische Element"*, welches einem durch einen Reiz veranlassten Nervenprocesse entspricht (Leitfad. d. ph. Psych.[2], S. 15). Die Physiologen nennen meist schon die Nervenerregung eine Empfindung (*„sensation"*). Vgl. Qualität, Wahrnehmung.

Empfindungsschwelle, s. Schwelle.

Empfindungsstärke, s. Empfindung, Intensität.

Empirie, s. Erfahrung.

Empiriokriticismus ist das von R. AVENARIUS begründete System der *„reinen Erfahrung"* (s. d.), die *„begrifflich ausgeweitete, geklärte und vervollständigte natürliche Erfahrung"* (R. WILLY, Viertelj. 20. Bd. S. 57). Über die Bezeichnung *„Empiriokriticismus"* vgl. Viertelj. 22. Bd., H. 1, S. 53 f.

Empiriokritischer Befund oder *„empirische Principalcoordination"* ist nach AVENARIUS die einzige Voraussetzung aller Erkenntnis, nämlich die, dass den Bewegungen der Mitmenschen dieselbe Bedeutung zukommt wie den eigenen Bewegungen, dass also die Aussagen der Mitmenschen auf einen Inhalt hinweisen, der dem unmittelbar vorgefundenen analog ist (Weltbegr. S. 7).

Empirisch (*ἐμπειρικός*): durch Erfahrung gewonnen, der Erfahrung angehörend, entstammend. Empiriker (*ἐμπειρικοί*) heissen die (philosophirenden) Ärzte im Ausgange des Altertums, welche die Erfahrung als Erkenntnisquelle betonen (SEXTUS EMPIRICUS). — KANT unterscheidet ein empirisches

und ein transcendentales Bewusstsein, *„das Bewusstsein meiner Selbst, als die ursprüngliche Apperception"* (Kr. d. r. V. S. 128). Nach SCHELLING ist alle Erkenntnis sowohl apriorisch (s. d.) als empirisch, *„weil uns Begriff und Object ungetrennt, und zugleich entstehen"*. Empirisch heisst diejenige Erkenntnis, *„welche mir, wie z. B. durch ein physikalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zuthun entsteht"* (Syst. d. tr. Id. S. 315). Empirisch ist *„alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist"* (Vom Ich S. 36). Empirisch ist nach K. FISCHER, *„was durch Erfahrung begründet wird"* (Krit. d. KANTschen Phil. S. 83). Vgl. Erfahrung.

Empirismus (*ἐμπειρία*, Erfahrung) ist die Ableitung der Gesamterkenntnis, dem Inhalte wie der Form nach, aus der Erfahrung (s. d.) und die (meist damit verbundene) alleinige Wertschätzung des Erfahrungswissens im Hinweise darauf, dass eine andere Erkenntnisart nicht möglich sei oder keinerlei Berechtigung habe. Aus dieser Definition ist schon ersichtlich, dass verschiedene Abstufungen des Empirismus möglich sind, deren Endpunkte einerseits der Sensualismus (s. d.), andererseits der kritische Empirismus bildet. Der psychologische Empirismus leitet im Gegensatz zum Nativismus (s. d.) die Vorstellung des Raumes aus der Erfahrung ab. *„Empirismus ist die Maxime, es bei den rohen Producten des psychologischen Mechanismus bewenden zu lassen"* (HERBART, Met. I, § 60). — Den Gegensatz zum Empirismus stellt der Rationalismus (s. d.) dar, eine Gegenüberstellung, die in der antiken Philosophie noch nicht zum Ausdrucke gelangt ist. Immerhin kann man sagen, dass die Erkenntnislehren der Stoiker, Epikureer und Skeptiker gegenüber den Systemen PLATOs und ARISTOTELES' einen empiristischen Charakter haben. Im Mittelalter neigen dem Empirismus zu ALBERTUS MAGNUS, ROGER BACO; zur Zeit der Renaissance LUDOVICUS VIVES, MARIUS NIZOLIUS, GALILEI, CAMPANELLA, die Naturphilosophie (s. d.) überhaupt. Den neueren Empirismus begründet F. BACON, in dessen Bahn teilweise HOBBES fortschreitet. Aber erst LOCKE giebt eine psychologische Begründung des Empirismus. Es giebt nach ihm kein angeborenes (s. d.) Wissen, alle Erkenntnis entstammt der (äusseren oder inneren) Erfahrung (s. d.). Eine gewisse Selbstthätigkeit der Seele wird immerhin anerkannt, welche ordnend und verbindend den Erfahrungsinhalt verarbeitet. BERKELEY legt den Nachdruck auf die innere Erfahrung. HUME betont eindringlich, dass, mit Ausnahme der Mathematik, aus Begriffen nichts erkannt werden kann. Was sich nicht durch einen zugehörigen *„Eindruck" (impression)* als zur Erfahrung gehörig legitimiren kann, hat keinen Erkenntniswert. Über die Erfahrung hinaus zu dringen, ist uns versagt; das behauptet auch CONDILLAC, nach welchem die ganze Erkenntnis nur ein Entwicklungsproduct der Empfindung ist. KANT endlich weist die Einseitigkeiten sowohl des Empirismus als des Rationalismus nach und sucht über beide im Kriticismus (s. d.) sich zu erheben. In der Folgezeit begründet J. ST. MILL den Empirismus aufs neue durch seine Theorie der Induction (s. d.). Während CZOLBE einen Sensualismus lehrt, sieht der kritische Empirismus (FRIES, BENEKE, UEBERWEG, DÜHRING, RIEHL, GÖRING, SIGWART, B. ERDMANN, WUNDT u. a.) in der durch das Denken bearbeiteten und berichtigten Erfahrung die Grundlage alles Erkennens, unter Berücksichtigung der Form und des Inhalts der Erfahrung und ihrer beiden Seiten (äussere und innere Erfahrung). Dagegen verlangt der Empirio-

kriticismus (s. d.) ausschliessliches Zurückgehen auf die *„reine Erfahrung“*. Vgl. Erfahrung, Positivismus, Immanenzphilosophie.

Empyreum heisst bei Dante das oberste Paradies, bei Patritius u. a. der Feuerhimmel, die empyreïsche, feurige Welt, welche den äussersten Kreis des Universums bildet und von geistigen Wesen bewohnt wird.

Enargie (*ἐνάργεια*), s. Evidenz.

Encyklopädisten heissen die an der Herausgabe und Mitarbeiterschaft der *„Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“* (1751—1772), welche sich zur Aufgabe machte, die wissenschaftlichen Begriffe in einer aufklärerischen Weise zu behandeln, beteiligten Schriftsteller (d'Alembert, Diderot u. a.).

Endelechie, die scholastisch-verstümmelte Form für den Ausdruck *„Entelechie“* (s. d.). Melanchthon: *„Endelechia id est agitatio“* (De an. p. 8 a).

Endlich (*πεπερασμένον*, finitum) ist das Begrenzte. — Nach Schelling wird *„die Zeit nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eines wird durch das andere endlich heisst: eins wird durch das andere bestimmt und gemessen“* (Syst. d. tr. Id. S. 216). Endlich sein bedeutet nach J. H. Fichte *„den Grund seiner Existenz in einem Andern haben, nur durch Anderes sein“* (Specul. Theol. S. 61 ff.). Vgl. Unendlich.

Endursache, s. Zweck.

Endzweck ist, nach Kant, *„der Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“* (Kr. d. Urt. S. 327), nämlich *„der Mensch unter moralischen Gesetzen“* (l. c. S. 345).

Energetik nennt Ostwald die allgemeine Energielehre (Energ.², S. 11).

Energie (*ἐνέργεια*) ist ein von Aristoteles geschaffener Terminus, im Gegensatze zur *δύναμις* (Möglichkeit, Vermögen, Anlage). Aristoteles versteht unter Energie (= *ἐν ἔργῳ εἶναι*) die Wirklichkeit und Wirksamkeit eines Dinges im Momente des Auswirkens (Met. IX, 6—9). Während z. B. die Erde *δυνάμει*, der Potentialität nach, Mensch ist (Mensch werden kann), ist der Mensch selbst *ἐνεργείᾳ*. Energie ist das Sehen, Leben, Erkennen u. s. w. Alles Geschehen beruht auf einem Übergehen der *δύναμις* in die *ἐνέργεια*, dadurch dass es von einer *„Form“* (s. d.) gestaltet wird, welche selbst in dieser Beziehung Energie ist. Logisch ist daher die *ἐνέργεια* früher als die *δύναμις* (*φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν*, l. c. 8, 1049 b, 5); aber auch dem Wesen (*οὐσίᾳ*) und (zum Teil) der Zeit nach, weil nur eine Energie eine andere Energie auslösen kann (*αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν*, Met. IX, 8, 1049 b, 25). Alle Energie ist zugleich Zweck (*τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται· οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν*, l. c. 1050 a, 9 squ.). Die Energie ist besser als die *δύναμις*, denn in ihr giebt es keine coëxistirenden Gegensätze (l. c. 9, 1051 a, 4 squ.). Der Stoff ist blosse Dynamis, Gott (s. d.) dagegen reines Thun, reine Energie ohne *δύναμις*. Die Scholastiker machen die Unterscheidung

von δύναμις (potentia) und ἐνέργεια (actus, actualitas, s. d.) zur Basis ihrer Untersuchungen. JOH. SCOTUS: ἐνέργεια, id est operatio (De div. nat. I, 44, p. 486 C). LEIBNIZ schreibt den Monaden (s. d.) eine beständige Energie zu. Die Naturwissenschaft versteht unter Energie das *„in bestimmtem Zustand gegebene Mass von Wirkungsfähigkeit“* (CHR. SIGWART, Log. II, 163) oder die *„Fähigkeit zur Herbeiführung einer Ortsveränderung von Massen“* (WUNDT, Log. II, 339), mit der Formel $\frac{mv^2}{2}$. Das Gesetz der *„Erhaltung der Energie“* ist von LEIBNIZ, R. J. MAYER, JOULE und HELMHOLTZ ausgesprochen worden: die Summe der actuellen und potentiellen Energie ist zu jeder Zeit constant. Den Ausdruck Energie hat für eine constante Grösse TH. YOUNG in die Physik eingeführt (A course of lect. on natur. phil. II, 52). Das Gesetz der Erhaltung der Energie besagt nach OSTWALD, *„dass es in der Natur eine gewisse Grösse von immaterieller Beschaffenheit giebt, die bei allen zwischen den betrachteten Objecten stattfindenden Vorgängen ihren Wert beibehält, während ihre Erscheinungsform auf das vielfältigste wechselt“* (Energ.[2], S. 10). Nach WUNDT gewinnt dieses Gesetz, *„indem es den Charakter eines allgemeinen Erfahrungsgesetzes mit demjenigen eines a priori gültigen Postulates verbindet“*, *„die Bedeutung eines für die Deduction der physikalischen Erscheinungen geeigneten methodologischen Grundsatzes, mit welchem alle einzelnen Sätze in Übereinstimmung bleiben müssen, sofern ihnen ein Anspruch auf wahrscheinliche Gültigkeit zukommen soll“* (Log. II, 371 f.). *„Wir nennen eine Kraft dann Energie, wenn wir von den Bedingungen ihres Ursprungs absehen und nur auf ihre Messung durch das Gleichgewicht oder die Bewegung schwerer Massen Rücksicht nehmen“* (l. c. S. 339). Lebendige Energie ist die Energie (Wirksamkeit) eines bewegten Körpers; actuelle Energie ist irgendwie direct constatirbare Energie überhaupt. Bei der potentiellen Energie handelt es sich *„überall um Energiegrössen, die nur insofern zu bestimmen und demnach überhaupt nur insofern wie Energien anzusehen sind, als sie aus bestimmten wirklichen d. h. actuellen Energiegrössen entstehen oder in solche umgewandelt werden können“* (WUNDT, Phil. Stud. XIII, S. 375). Auf Energie sucht OSTWALD die Materie (s. d.) zurückzuführen. Er unterscheidet mechanische Energie, Wärme, Elektricität und magnetische Energie, chemische und innere Energie, strahlende Energie (Energ.[2], S. 11). Die mechanische Energie zerfällt in Bewegungsenergie, Raumenergie, letztere wiederum in Distanz-, Flächen-, Volumenergie (l. c. S. 12). — Unter psychischer Energie ist zu verstehen die *„Grösse eines psychischen Wertes im Hinblicke auf die ihm zukommende geistige Wirkungsfähigkeit“* (WUNDT, Ph. Stud. X, S. 116). Das *„Princip des Wachstums geistiger Energie“* bestimmt nach WUNDT, *„dass die Effecte der Willenshandlungen zwar stets durch bestimmte psychische Ursachen determinirt, dass sie aber in diesen Ursachen selbst nicht schon enthalten sind“* (Eth.[2], S. 464); es ist die *„Verkettung schöpferischer Synthesen zu einer progressiven Entwicklungsreihe“* (Phil. Stud. X, S. 116) mittelst der psychologischen Causalität (s. d.). Es ist *„eine Zunahme der psychischen Energie nicht nur mit der für die naturwissenschaftliche Betrachtung der Erfahrung gültigen Constanz der physischen Energie vereinbar, sondern beide bilden sogar die sich ergänzenden Massstäbe der Beurteilung unserer Gesamterfahrung“* (Gr. d. Psych. S. 378). *„Das geistige Leben ist extensiv wie intensiv von einem Gesetz des Wachstums der Energie beherrscht: extensiv,*

indem die Mannigfaltigkeit der geistigen Entwicklungen fortwährend sich erweitert, intensiv, indem die in diesen Entwicklungen entstehenden Werte ihrem Grade nach zunehmen“ (Syst. d. Phil. S. 315). Ein Wachstum der geistig-körperlichen Leistungsfähigkeit des Organismus, der durch seine Reactionen auf die verschiedenen Reize sich stetig verändert, erkennt F. JODL an (Lehrb. d. Psych. S. 88). — ZIEHEN nennt die Stärke der Vorstellung ihre Energie (Leitfad.[2], S. 122).

Energie, specifische, ist die jedem Sinne eigentümliche Erregungsweise. DESCARTES erklärt dieselbe aus der Verschiedenartigkeit der Sinnesnerven und der Nervenbewegung. „*Horum sensuum diversitates, primo ab ipsorum nervorum diversitate, ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent*“ (Princ. ph. IV, 190). BONNET meint: „*Chaque sens a une organisation qui lui est propre, d'où résultent ses effets*“ (Ess. d. Psych. C. 21). PLATNER: „*Dass die Nerven eines jeden Sinneswerkzeugs eine besondere Beschaffenheit haben, ist nicht unwahrscheinlich*“ (Phil. Aphor. I, § 156). J. MÜLLER hat die Lehre von der specifischen Energie physiologisch dahin begründet, dass er, von KANTs Apriorismus (s. d.) beeinflusst, den Nerven eine ursprüngliche, „*eingeborene Energie*“ zuschreibt, vermöge deren sie auf die verschiedensten (heterogenen) Reize stets mit der gleichen Empfindung antworten (Handb. d. Physiol. d. Sinne 1837, II, 261; Zur vergl. Physiol. d. Gesichtssin. 1826, S. 45, 52 ff.). Auf diese Weise sind die Empfindungen rein subjective Zeichen für gänzlich unbekannte Vorgänge. WUNDT erklärt sich gegen diese Lehre aus drei Gründen, indem sie 1) in Widerspruch steht mit der physiologischen Entwicklungsgeschichte der Sinne, 2) der Thatsache widerspricht, „*dass in zahlreichen Sinnesgebieten der Mannigfaltigkeit der Empfindungsqualitäten eine entsprechende Mannigfaltigkeit der physiologischen Sinneselemente durchaus nicht correspondirt*“ und 3) die Sinnesnerven und die centralen Sinneselemente „*deshalb keine ursprüngliche specifische Energie besitzen, weil durch ihre Reizung nur dann die entsprechenden Empfindungen entstehen, wenn mindestens zuvor während einer zureichend langen Zeit die peripheren Sinnesorgane den adäquaten Sinnesreizen zugänglich gewesen sind*“ (Gr. d. Ps. S. 51—53). Unter specifischer Sinnesenergie ist daher nur die Thatsache zu verstehen, „*dass die Erregung eines der . . . Organe oder der mit denselben zusammenhängenden Nervenfasern durch irgend einen Reiz eine besondere, nur dem betreffenden Organe eigentümliche und mit keiner Empfindung eines andern Organs vergleichbare Beschaffenheit der Empfindung erzeugt*“ (Gr. d. phys. Ps. I[3], 293). „*Alles spricht demnach dafür, dass die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden* Reizungsvorgänge *bedingt ist, und dass die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der* physikalischen *Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen. Infolge dieser Anpassung kann es dann aber auch geschehen, dass selbst dann, wenn statt des adäquaten, die ursprüngliche Anpassung der Sinneselemente bewirkenden physikalischen Reizes ein anderer Reiz einwirkt, die dem adäquaten Reiz entsprechende Empfindung zustande kommt*“ (Gr. d. Ps. S. 53). Eine ähnliche Anschauung hegen H. SPENCER, RIEHL (Phil. Krit. II, 1, S. 52 ff.), F. JODL (Lehrb. d. Ps. S. 182 ff.).

Energismus nennt F. PAULSEN die (von ihm geteilte) ethische An-

schauung, die *„das höchste Gut nicht in subjective Gefühlserregungen, sondern in einen objectiven Lebensinhalt, oder, da Leben Bethätigung ist, in eine bestimmte Art der Lebensbethätigung setzt“* (Einl. i. d. Ph.[2], S. 432).

Enge des Bewusstseins ist ein von LOCKE (Ess. II, ch. 10, § 2) stammender Ausdruck für die auf wenige gleichzeitige Inhalte beschränkte Vorstellungsfähigkeit. Vgl. WUNDT (Gr. d. phys. Ps. II[4], 246 ff.).

Engel sind Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen nach Ansicht des Parsismus, der jüdisch-christlichen Religion und der davon beeinflussten Philosophie (PHILO). JOH. SCOTUS bestimmt die Engel als *„intelligibiles, aeterni, incessabilesque motus circa principium omnium“* (De div. nat. II, 23).

Ἓν καὶ πᾶν, s. Pantheismus.

Enkekalymmenos (*ἐγκεκαλυμμένος*, obvolutus, velatus, der Verhüllte) heisst ein Trugschluss des EUBULIDES (DIOG. L. II, 10, 108), der noch bei den Stoikern discutirt wird (LUCIAN, Vit. auct. 22). *„Kannst du deinen Vater erkennen? Ja. Kannst du diesen Verhüllten erkennen? Nein. Du widersprichst dir! Dieser Verhüllte ist dein Vater, du kannst also deinen Vater erkennen und doch auch nicht erkennen“* (vgl. ARIST., De soph. elench. 24, 179 a, 33).

Enkratiten (die Enthaltsamen) heisst eine von TATIAN gestiftete Secte, *„welche die Ehe, wie auch den Genuss von Fleisch und Wein als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte“* (UEBERWEG, Gr. II, S. 50).

Ens (*ὄν*): Ding, Seiendes, Wesen. — DIONYSIUS AREOPAGITA unterscheidet *„entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia“* (bei ALB. MAGN., Sum. th. I, qu. 15, 2). ALBERTUS MAGNUS spricht den scholastischen Satz: *„Non-entis nullae sunt differentiae et nullae species“* aus (Sum. th. I, qu. 20, 3). THOMAS bestimmt *„ens“* als das, *„quod significat substantiam rei“* (De ente et essent. 1). Die Scholastiker unterscheiden *„ens reale“* und *„ens rationis“* (Gedankending). Letzteres ist nach DUNS SCOTUS *„subiectum logicae, ens in quantum mobile est subiectum naturalis scientiae; ens sub ratione est subiectum metaphysicae“* (PRANTL III, 203); nach OCCAM *„non ideo aliquid dicitur ens rationis, quia non est vera res existens in rerum natura, sed ideo dicitur ens rationis, quia non est nisi in ratione, qua mens utitur pro alio vel intelligitur aliud“* (Sum. th. I, 40; PRANTL III, 371). *„Ens reale accipitur pro omni vera re existente in rerum natura“* (Sent. prol. qu. 1; PRANTL III, 338). SPINOZA bestimmt *„ens“* als *„id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus“* (Cog. met. I, 1). *„Ens fictum“* ist, *„quod ex sua natura existere nequit“* (ibid.). Nach CHR. WOLF ist *„ens, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat“* (Ont. § 134); *„non-ens = quod existere nequit“* (l. c. § 137); *„ens imaginarium, quod notione imaginaria exhibetur“* (§ 141).

Ensoph (Ain-soph, Nicht-etwas) ist nach der Lehre der Kabbâla (s. d.) das unendliche, unbestimmte Urnichts, das göttliche Licht, welches ehedem den Weltraum erfüllte und durch dessen Contraction (cimçoum) die Welt entstand (FRANCK, La cabbale, p. 173 ff.). Auch REUCHLIN spricht von dem

Ensoph als von der „*infinitudo, quae est summa quaedam res secundum se incomprehensibilis et ineffabilis*“ (De art. cabbal. I, 21a).

Entelechie (*ἐντελέχεια, ἐν τὸ τέλος ἔχειν*), bei vielen Scholastikern Endelechie, nennt ARISTOTELES die in sich vollendete Wirklichkeit, Wirksamkeit (*ἐνέργεια*, s. d.). *Ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν* (Met. IX, 8, 1050a, 23). Indem das Wirken eines Dinges sein Ziel selbst verwirklicht, geht die Energie in die Entelechie über (De anim. II, 4, 415b, 15 squ.). Die *ἐντελέχεια* ist so zugleich der *λόγος* (Begriff, Wesen) des Möglichen (l. c. II, 2, 41a, 25 squ.). Die Seele (s. d.) ist die „*erste Entelechie*“ des Organismus (l. c. II, 1, 412a, 27). TRENDELENBURG bemerkt: *ἐνέργεια* „*magis ipsum rei actum*“, *ἐντελέχεια* „*statum ex actu exortum significat*“: „*ἐνέργεια in ipsa adhuc actione versatur, ἐντελέχεια contra ex actione in statu quodam acquievit, ut ἐντελέχεια aliquanto ulterius processerit quam ἐνέργεια*“. „*Ita actio differt ab eo, quod agendo effeceris*“ (De an. p. 243). Die Scholastiker halten an der Definition der Seele (s. d.) als Entelechie (bei HERMOLAUS BARBARUS = perfectihabia) fest, nur dass sie die *ἐντελέχεια* mehr als selbständige Kraft, „*Form*“ (s. d.) auffassen. So gebraucht denn auch LEIBNIZ das Wort zur näheren Charakterisirung seiner „*Monaden*“ (s. d.), denen innere sich selbst vollendende Wirksamkeiten („*force ou tendence*“) zukommen, infolge deren „*le présent est toujours gros de l'avenir, ou que chaque substance doit exprimer dès aprésent tous ses estats futurs*“ (Gerh. III, 66). „*Man könnte alle einfachen oder geschaffenen Monaden Entelechien nennen, weil sie in sich eine gewisse Vollkommenheit enthalten (ἔχουσι τὸ ἐντελές); sie haben in sich eine Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), welche sie zu Quellen ihrer inneren Thätigkeiten macht und gleichsam zu unkörperlichen Automaten*“ (Monad. 18; Gerh. VI, 610).

Entfaltung, s. Explication.

Entfernung ist nach HÖFFDING „*die Reihe von Bewegungsempfindungen, die wir haben, indem unsere Sinnesorgane dergestalt bewegt werden, dass sie möglichst deutliche Reize erhalten können*“ (Psych. S. 264). Schon BERKELEY betont die Mitwirkung des Urteils bei der Vorstellung der Entfernung (Theor. of vision).

Enthaltung (*ἐποχή*) vom Urteil fordern die alten Skeptiker (s. d.) und in gewissem Masse auch DESCARTES.

Enthusiasmus (Begeisterung) hat (nach EUCKEN, Term. 197) ursprünglich eine rein religiöse Bedeutung. ALPINUS erklärt Enthusiasmus als „*studium cultus interni neglecto externo*“. Den philosophischen Enthusiasmus schildert G. BRUNO (s. „*furioso eroico*“). Nach PLATNER ist Enthusiasmus „*ein affectartiger Eifer für Personen, die wir sehr lieben und bewundern, oder für Dinge, die wir als sehr wichtig ansehen*“ (Phil. Aph. II, § 815); nach KANT „*die Idee des Guten mit Affect*“ (WW. V, 280).

Enthymem (*ἐνθύμημα*) heisst bei ARISTOTELES ein Wahrscheinlichkeitsschluss (*ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστι συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*, Anal. pr. II, 27, 70a, 10). Die neuere Logik versteht unter Enthymem einen abgekürzten Schluss (dessen eine Prämisse *ἐν θυμῷ* bleibt, verschwiegen wird). So zuerst BOËTHIUS: „*Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cuius aliquae partes*

vel propter brevitatem vel propter notitiam praetermissae sunt" (In Topica Ciceronis commentaria I, Migne T. 64, 1050 B).

Entität (entitas) nennen die Scholastiker die positive Bestimmtheit eines Dinges („*entitas positiva*", DUNS SCOTUS; = „*haecceïtas*", s. d.), jede Wesenheit, jedes Seiende. „*Entitas sumitur pro actuali existentia extra animam*" (GOCLEN., Lex. phil., p. 156) oder = „*essentia, definitio rei*" (ibid.).

Entscheidung, s. Entschluss.

Entschluss ist, nach VOLKMANN, der Act, „*der das Wollen vollendet*" (Lehrb. d. Ps. II[4], 457); nach F. KIRCHNER „*der Abschluss des Erwägens zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten des Handelns, aus welchen dann das feste Begehren oder Verabscheuen entspringt*" (Wört. d. ph. Grundbegr. S. 115). WUNDT nennt „*den der Handlung unmittelbar vorausgehenden psychischen Vorgang des mehr oder weniger plötzlichen Herrschendwerdens des entscheidenden Motivs*" bei den Willkürhandlungen die Entscheidung, bei der Wahlhandlung speciell die Entschliessung (Gr. d. Ps. S. 221).

Entwicklung, s. Evolution.

Ephektiker (*ἐφεκτικοί*) heissen die alten Skeptiker wegen ihrer Enthaltung (*ἐποχή*) vom Urteil (*ἐφεκτικοὶ δ' ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν πάθους· λέγω δὲ τὴν ἐποχήν*, DIOG. L. IX, 11, 70).

Epheterote und **Epitautote** sind nach R. AVENARIUS „*Epicharaktere*" des „*Bekanntgegebenen*" (Krit. d. r. Erf. II, 130 f.).

Epicherem (*ἐπιχείρημα*) ist bei ARISTOTELES ein dialektischer (Prüfungs-) Schluss (Top. VIII, 11, 162 a, 15). Die Logik versteht darunter einen einfachen Schluss mit erweiterten Prämissen (FRIES, Syst. d. Log., S. 254).

Epigenese heisst im Unterschiede von der Präformation (s. d.) die allmähliche Organisirung des Keimes während seiner Entwicklung (C. FR. WOLF, Theoria generationis 1759). KANT spricht von einem „*System der Epigenesis der reinen Vernunft*", „*dass nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten*" (Kr. d. r. Vern., 2. Ausg., S. 682).

Epikureismus ist die Lehre EPIKURS (Annahme von Atomen, Ableitung der Erkenntnis aus der Sinneswahrnehmung, Betrachtung der Tugend als Glückseligkeit und Lust), im weiteren Sinne bis zum 18. Jahrhundert dem Materialismus gleichgesetzt. KANT stellt den „*Epikureism*" als Erfahrungsphilosophie dem „*Platonism*" gegenüber (Krit. d. r. Vern. S. 388). Unter Epikureer wird sehr oft ein auf Wohlleben bedachter Mann verstanden.

Episyllogismus ist in einer Schlusskette ein Schluss, dessen Prämisse in einem andern die Folgerung bildet.

Episyllogistisch (progressiv) ist der Fortgang der Schlusskette vom Pro- zum Episyllogismus.

Epoche (*ἐποχή*) ist die Enthaltung (s. d.) der Skeptiker vom Urteil; sonst ein Wendepunkt in der Geschichte.

Erbsünde ist die allen Menschen gemeinsame, von Adam ererbte Sündenfähigkeit. Die Lehre von der Erbsünde ist besonders von ANSELM V. CANTEBURY ausgebildet worden (De concept. virg. C. 7).

Ereignis ist ein zusammenhängendes, bestimmtes Geschehen. Jeder Bewusstseinsvorgang ist ein Ereignis und nicht ein Gegenstand (WUNDT u. a.). SCHUPPE: „*Fassen wir einander folgende Beschaffenheiten zusammen, so ist das ein Ereignis*“ (Log. S. 124).

Eretrische Schule ist die Schule des Sokratikers MENEDEMUS.

Erfahrung (*ἐμπειρία*, experientia) ist die auf Wahrnehmung beruhende unmittelbare Erkenntnis, welche zwei Seiten hat, je nachdem von dem Subjectiven (dem inneren Erleben) abgesehen wird (äussere Erfahrung) oder gerade auf dieses Moment die Aufmerksamkeit gerichtet wird (innere Erfahrung). — ARISTOTELES betrachtet die Erfahrung als das natürliche Product der Vorstellungsthätigkeit (*γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν*, Met. I, 1, 980b, 28; Anal. post. II, 19). Die Erfahrung ist die Erkenntnis des Einzelnen, Besonderen (*ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις*, l. c. 981a, 15), der Empiriker kennt nur das Was, nicht das Warum (*οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν*, l. c. 981a, 29). *Ἐκ . . . τῆς ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην* (Phys. VII, 3). Nach den Stoikern ist die Erfahrung die Summe der gleichartigen Vorstellungen (*ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*, Plac. IV, 11, 1; Dox 400). Von der gemeinen Erfahrung ist die *ἐμπειρία μεθοδική* zu unterscheiden (POLYBIUS). — Das Wort „*erfarn*“ (= durch „*farn*“ erreichen, erkunden; EUCKEN) kommt schon bei NOTKER vor. ALBERTUS MAGNUS definirt Erfahrung als „*singularium cognitio*“ (Sum. th. II, qu. 25, 2). THOMAS: „*Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo, experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum*“ (Sum. th. I, qu. 114, 2). ROGER BACON stellt das Erfahrungswissen dem „*cognoscere per argumentum*“ gegenüber (Opus maj. VI, 1). „*Sine experimento nihil sufficienter sciri potest.*“ Es giebt eine zweifache Erfahrung, eine äussere („*per sensus exteriores*“) und eine innere („*scientia interior, illuminatio*“), das Übersinnliche erfassende (ibid. p. 446). Erfahren heisst nach J. BURIDAN „*ex multis memoriis consimilium prius sensatorum iudicare de alio simili occurrente*“ (PRANTL IV, 35). Dass alle Erkenntnis von der Erfahrung ausgehen müsse, betont PARACELSUS (Paragran. p. 208). Der Ausdruck „*innere Erfahrung*“ findet sich bei V. WEIGEL. Nach HOBBES besteht die Erfahrung in einer Erinnerung (De corp. C. 1, 2). „*Memoria multarum rerum experientia dicitur*“ (Leviath. I², p. 9). F. BACON verurteilt wie den Syllogismus (s. d.), so die gemeine Erfahrung. „*Vaga enim experientia, et se tantum sequens, . . mera palpatio est, et homines potius stupefacit, quam informat*“ (N. Org. I, 100). Nur die methodische Erfahrung („*experientia literata*“) hat Wert (l. c. 103; vgl. 64). HOBBES bestimmt die Erfahrung als „*phantasmatum copia orta ex multarum rerum sensionibus*“ (El. phil. C. 25, 2). Nach SPINOZA entsteht ein Teil unserer Begriffe aus der vagen Erfahrung. „*Apparet, nos multa percipere et notiones universales formare ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis: et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consueri*“ (Eth. II, prop. XL, schol. II). LOCKE erklärt, alles Wissen stamme aus der Erfahrung; es giebt keinerlei an-

geborene Begriffe (Ess. I, ch. 2 ff.). Nehmen wir an, die Seele sei ein *„white paper“*, woher nimmt sie ihre Vorstellungen? *„Ich antworte darauf mit einem Worte: Von der Erfahrung. All unser Wissen ist auf diese gegründet, und von ihr leitet es sich im letzten Grunde ab. Unser Beobachten entweder der äussern wahrnehmbaren Dinge oder der innern Vorgänge in unserer Seele ist es, was den Verstand mit dem Stoff zum Denken versieht. Sie sind die beiden Quellen des Wissens, aus der alle Vorstellungen, die wir haben oder natürlicherweise haben können, entspringen“* (l. c. II, ch. 1, § 2). Die Erfahrung ist teils *„sensation“* (Sinneswahrnehmung), teils *„reflexion“*, *„die Kenntnis, welche die Seele von ihrem eigenen Thun und seiner Weise nimmt, wodurch die Vorstellungen von diesen Thätigkeiten in dem Verstande entstehen“* (l. c. § 3, 4). *„Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.“* Die Seele verhält sich ihren Vorstellungen gegenüber rein passiv, insofern sie die Eindrücke aufnehmen muss (l. c. § 25). Indem BERKELEY die innere Erfahrung zum Fundamente des Erkennens nimmt, gelangt er zum Idealismus (s. d.). HUME betont aufs strengste, dass es mit Ausnahme der Arithmetik keine über die Erfahrung *(„experience, experiment“)* hinausgehende Erkenntnis gebe (Treat., Einleit. S. 5). Besonders die Existenz eines Gegenstandes ist nur auf Grund der Erfahrung bestimmbar (l c. III, sct. 6); ferner stammt die Vorstellung der Ursache und Wirkung aus der Erfahrung, *„sofern diese uns lehrt, dass bestimmte Gegenstände beständig mit einander verbunden gewesen sind“* (l. c. III, sct. 6, S. 120). Was in unseren Vorstellungen und Gedanken *(„ideas, thoughts“)* sich findet, das muss, sofern es einen Erkenntniswert haben soll, in irgend welchen unmittelbaren Erlebnissen *(„impressions“)*, als deren Copie *(„copies, images“)*, begründet sein (l. c. I, sct. 1). LEIBNIZ scheidet von den *„vérités de raison“* die *„vérités de fait“* (Erfahrungswahrheiten). Auf die Erfahrung, d. h. auf Induction und Beispiele, sind die Tiere ausschliesslich angewiesen. Die Notwendigkeit in unserem Denken ist aber kein Erfahrungsproduct. *„Die Sinne mögen zwar für alle unsere thatsächlichen Erkenntnisse notwendig sein, sind doch aber nicht ausreichend, um sie uns alle zu gewähren, weil sie, die Sinne, stets nur Beispiele, d. h. besondere oder individuelle Wahrheiten, geben. Nun genügen aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, mögen sie noch so zahlreich sein, nicht, um die allgemeine Notwendigkeit eben dieser Wahrheit darzuthun, denn es folgt nicht, dass das, was geschehen ist, immer ebenso geschehen werde“* (N. Ess. Préf.). Wir kennen die Wahrheit nur empirisch, wenn *„wir sie erfahren haben, ohne die Verknüpfung und den Grund der Sachen zu kennen, welcher das von uns Erfahrene beherrscht“* (l. c. IV, ch. 1, § 2). Unser eigenes Sein, Denken und Handeln erfassen wir durch innere Erfahrung. CHR. WOLF hält es für notwendig, alles auf dem Wege der Erfahrung Gefundene mittelst *„vernünftiger Gedanken“* zu begründen. Erfahrung ist nach ihm *„die Erkenntnis, darzu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben“* (Vern. Ged. I, §. 325). *„Experiri dicimus quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patent, experientia vocatur“* (Phil. rat. § 664). Die Erfahrung ist *„cognitio singularium“* (l. c. § 665). LAMBERT versteht unter erfahren *„eine Sache mit Bewusstsein empfinden — mit der Vorstellung, dass sie eine Empfindung sei“* (N. Org. § 552). Gemeine Erfahrung ist *„die blosse Empfindung dessen, was ohne weiteres Zuthun in die Sinnen fällt“* (l. c. § 557). REID: *„Experience informs us only of what is, or has been, not of what*

must be" (Essays on the powers II, p. 281). KANT giebt eine neue Theorie der Erfahrung. „*Quae apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur experientia*" (De mund. sens. et intell. form. et princ. sct. 2, § 5). Mit LOCKE nimmt er an, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, mit LEIBNIZ, dass nicht alles aus ihr stammt. „*Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. . . . . . Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken lässt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt*" (Krit. d. r. V. S. 35). „*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis* **mit** *der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle* **aus** *der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat*" (l. c., 2. Ausg., S. 647). „*Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative* **Allgemeinheit** *(durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*" (l. c. S. 648 f.). Erfahrung „*lehrt mich zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse*" (Proleg. S. 73). Die Erfahrung ist „*nichts anders, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen*" (Proleg. S. 52). Sie besteht „*in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewusstsein, sofern dieselbe notwendig ist*", und bedarf „*reiner Verstandesbegriffe*" zu ihrer Allgemeingültigkeit (l. c. S. 85, 91), indem sie „*zur Buchstabirung der Erscheinungen*" dient (l. c. S. 94). „*Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen* **Begriff** *von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als* **Bedingungen** *a priori, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen*" (Krit. d. r. V. S. 110). „*Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand als zum Erkenntnis gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird*" (WW. VIII, 526, 535). Die Formen des Anschauens und des Denkens sind die Bedingungen aller Erfahrung, das a priori (s. d.) derselben. Unsere Erkenntnisse liegen „*in dem Ganzen aller möglichen Erfahrung*" (l. c. S. 148), haben innerhalb derselben Geltung und Wahrheit, da sie „*selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen*" (l. c., Vorr. z. 2. Ausg., S. 18). Eins treibt uns wohl über die Erfahrung hinaus, das **Unbedingte**, aber wir können dieses nur „*in praktischer Absicht*" bestimmen (l. c. S. 20). **Innere** Erfahrung ist nur durch

äussere möglich (l. c. S. 211): Sie besteht in dem blossen „*Ich denke*“ und kann „*nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden*“ (l. c. S. 294). Nach HOFFBAUER heisst Erfahrung in der weiteren Bedeutung, „*etwas sich durch den Sinn mit Bewusstsein vorstellen*“, in der engeren Bedeutung, „*Gegenstände in dem Verhältnisse denken, in welchem sie in Rücksicht ihrer Einwirkung auf unsere Seele stehen*“ (Log. S. 4). G. E. SCHULZE bemerkt: „*Die Erfahrung liefert, für sich genommen, immer nur die Erkenntnis gegenwärtiger Gegenstände, und zwar lediglich in Ansehung dessen, was in ihnen vorhanden ist (nicht aber sein muss)*“ (Grunds. d. allg. Log.[3], S. 175). — FRIES definirt Erfahrung als „*apodiktische Erkenntnis, die aus der Einheit und Verbindung der Anordnung und Zusammensetzung der einzelnen Wahrnehmungen resultirt*“ (N. Krit. I, 308), als „*Erkenntnis, wiefern wir uns auch ihres notwendigen Zusammenhangs mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktischen Gesetze bewusst werden*“ (Syst. d. Log. S. 321). Auch die apriorischen (s. d.) Elemente unserer Erkenntnis gelangen uns durch (innere) Erfahrung zu Bewusstsein. HERBART betont, die innere Erfahrung habe „*nicht das geringste Vorrecht vor der äusseren*“ (Lehrb. z. Psych.[3], S. 11). Es ist die Aufgabe der Metaphysik, die in den Erfahrungsbegriffen steckenden Widersprüche (s. d.) zu beseitigen, durch Verarbeitung der Erfahrung. A. LANGE bestimmt die Erfahrung als „*Process, durch welchen die Erscheinungen von Dingen in uns entstehen*“ (Gesch. d. Mat. II, 27). H. COHEN bemerkt gegenüber K. FISCHER, die innere Erfahrung, durch welche KANT das Apriorische der Erkenntnis gefunden haben soll, sei „*keine empirische Erkenntnis, sondern Erkenntnis des Empirischen überhaupt*“ (KANTS Th. d. Erf. S. 258). Nach ULRICI ist alle Erkenntnis, die auf der „*Mitwirkung eines andern, von unserer Denkfähigkeit verschiedenen Factors beruht*“, eine „*empirische oder Erfahrungserkenntnis*“ (Leib und Seele S. 16). Erfahrung ist „*das Ganze der unmittelbar notwendigen (objectiven) Gedanken und damit dasjenige Erkennen und Wissen, welches unmittelbar aus dem Zusammenwirken unseres Denkens mit dem reellen Sein entspringt*“ (Log. S. 58). Erfahren ist nach E. DÜHRING die „*unmittelbare Erprobung des thatsächlichen Verhaltens*“ (Log. S. 84). UEBERWEG betont: „*Die innere Wahrnehmung oder die unmittelbare Erkenntnis der psychischen Acte und Gebilde vermag ihre Objecte so, wie sie an sich sind, mit materialer Wahrheit aufzufassen*“ (Log. 4, § 40). A. RIEHL erklärt, die Erfahrung sei „*ein socialer, kein individuell-psychologischer Begriff*“ (Ph. Krit. II, 2, S. 64). Sie ist das Product „*des gemeinschaftlichen oder intersubjectiven Denkens*“, als solches an bestimmte „*Regeln des Denkverkehrs*“ gebunden (l. c. S. 65). Die Erfahrung weist zugleich „*auf etwas, was selbst nicht Erfahrung ist*“ (l. c. II, 1, S. 3); das „*Überempirische*“ in aller Erfahrung ist die Identität (s. d.) des erkennenden Bewusstseins. Es giebt nicht zweierlei Erfahrung. „*Der Idealismus entspringt aus einer falschen Auffassung des Verhältnisses der äusseren Erfahrung zur inneren. Er macht die äussere Erfahrung von der inneren abhängig, während beide principiell gleichwertige coordinirte Arten des Bewusstseins sind. Es giebt nicht zwei Erfahrungen, sondern nur eine Erfahrung mit zwei von einander unabhängigen Richtungen oder Seiten*“ (l. c. S. 4). WUNDT unterscheidet die Objecte der Erfahrung von dem erfahrenden Subject (Gr. d. Psych. S. 3). Äussere und innere Erfahrung deuten nicht verschiedene Objecte an, sondern „*verschiedene Gesichtspunkte*“, „*die wir bei der Auffassung und wissenschaftlichen*

Bearbeitung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden" (ibid.). Es ist die Erfahrung „*nicht ein Nebeneinander verschiedener Gebiete, sondern ein einziges zusammenhängendes Ganzes, das in jedem seiner Bestandteile sowohl das Subject, das die Erfahrungsinhalte auffasst, wie die Objecte, die dem Subject als Erfahrungsinhalte gegeben werden, voraussetzt*" (l. c. S. 5). Der Standpunkt der Naturwissenschaft ist der der mittelbaren Erfahrung, „*insofern er erst mittelst der Abstraction von dem in jeder wirklichen Erfahrung enthaltenen subjectiven Factor möglich ist*", derjenige der Psychologie aber der der unmittelbaren Erfahrung, weil er „*diese Abstraction und alle aus ihr entspringenden Folgen geflissentlich wiederaufhebt*" (l. c. S. 3). Die innere oder psychologische Erfahrung „*ist kein besonderes Erfahrungsgebiet neben andern, sondern sie ist die unmittelbare Erfahrung überhaupt*". „*Diese unmittelbare Erfahrung ist kein ruhender Inhalt, sondern ein Zusammenhang von Vorgängen; sie besteht nicht aus Objecten, sondern aus Processen, nämlich aus den allgemeingültigen menschlichen Erlebnissen und ihren gesetzmässigen Beziehungen*" (l. c. S. 18). Die reine Erfahrung ist das „*ursprüngliche Vorstellungsobject*", sonst eine „*begriffliche Fiction*" (Syst. d. Phil. S. 219), die Erfahrung, „*die alle nicht-empirischen Bestandteile, also insbesondere alle Reflexionsmomente und Denkbestimmungen, ausschliesst, und die daher erst durch eine kritische Untersuchung und Berichtigung der gewöhnlichen, ursprünglichen Erfahrung gewonnen werden kann*" (Phil. Stud. XIII, S. 6). Nur aus der durch das Denken berichtigten und erweiterten Erfahrung geht die Erkenntnis hervor (Phil. Stud. VII, S. 47). Während die innere Erfahrung eine anschauliche, ist die äussere Erfahrung eine begriffliche Erkenntnis (Syst. d. Phil. S. 145). VOLKELT bestimmt Erfahrung als „*unmittelbares, scheidewandloses Innewerden*" (Erf. u. Denk. S. 64). „*Reine*" Erfahrung ist das „*Wissen von den eigenen Bewusstseinsvorgängen*" (l. c. S. 65). R. AVENARIUS will alle Erkenntnis auf „*reine Erfahrung*" gründen. Es liegt nämlich in der ursprünglichen Erfahrung „*das, was wirklich durch den Gegenstand inhaltlich gegeben ist, und alles das, was etwa das erfahrende Individuum in den Gegenstand hineingedacht haben möchte, noch völlig ungeschieden zusammen*" (Phil. als Denken S. 27). Die „*Zusätze*" des Denkens sind zu „*eliminiren*" (l. c. S. 40). Die reine Erfahrung besteht in dem sich selbst überlassenen natürlichen und unbefangenen Erkennen, aus welchem sich das wissenschaftliche entwickelt (Krit. d. r. Erf., Vorw. IX). Reine Erfahrung ist ein „*Ausgesagtes*", „*welches in allen seinen Componenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat*" (Synthetischer Begriff der rein. Erf., l. c. I, 4). Sie ist die Erfahrung, „*welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist*" (Analytischer Begriff d. Erf., l. c. I, S. 5). Im weiteren Sinne ist reine Erfahrung jeder Inhalt einer „*Aussage*", „*E-Wert*", im engeren die als „*ein Sachhaftes*" bestimmten Werte (l. c. II, S. 363 f.). Jede Erfahrung enthält als „*Vorgefundenes*" ein (erfahrendes) „*Centralglied*" nebst einem „*Gegenglied*", der „*Umgebung*", und die „*Aussagen*" des ersteren über die letztere (l. c. I, S. 13; Weltbegr. S. 9). Jeder „*E-Wert*" (Aussageinhalt) ist „*abhängig*" von einem bestimmten Umgebungsbestandteil R als „*abhängige Variable*" (Kr. d. r. E. S. 14 ff.). Centralglied und Gegenglied bilden je eine „*Principalcoordination*". „*Verfälscht*" wird die Erfahrung durch die „*Introjection*" (s. d.), welche zu eliminiren ist. Vgl. Wahrnehmung.

Erfahrungsbegriffe sind die aus der unmittelbaren Verarbeitung

der Erfahrung durch das Denken entstehenden Begriffe. LAMBERT unterscheidet sie von den Lehrbegriffen (N. Org. § 646, 652). WUNDT nennt *„allgemeine Erfahrungsbegriffe“ „solche Begriffe, die durch eine vom Denken ausgeübte Vergleichung getrennter Wahrnehmungsinhalte zustande kommen und dazu bestimmt sind, das in solchen getrennten Wahrnehmungen als übereinstimmend Erkannte festzuhalten“* (Syst. d. Phil. S. 226 f.). Solche Begriffe sind z. B. Pflanze, Tier, Körper.

Erfahrungssätze sind *„Sätze, welche durch Thatsachen belegt werden“* (FRIES, Syst. d. Log., S. 294); Sätze, *„deren Wahrheit nicht auf Beweisen aus Urteilen, sondern auf angeführten Thatsachen der Erfahrung beruht“* (G. E. SCHULZE, Gr. d. allg. Log.[3], S. 210).

Erfahrungsurteile unterscheidet KANT von den Wahrnehmungsurteilen. *„Empirische Urteile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objectiv gültig ist“* (Proleg. § 18, S. 77). Zuerst haben wir nur Wahrnehmungsurteile, die bloss für uns gelten (ibid.). Dass das Zimmer warm, der Zucker süss ist, sind nur Wahrnehmungsurteile. Auch *„wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse“* (l. c. § 19, S. 79). Soll aus einer Wahrnehmung Erfahrung werden, so muss die gegebene Anschauung unter einen Begriff subsumirt werden. *„Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein blosses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“* (l. c. § 20, S. 81). Es ist also ersichtlich, *„dass, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern dass über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden“* (l. c. § 18, S. 77).

Erfahrungswissenschaften heissen besonders diejenigen Wissenschaften, deren Hauptaufgabe in der Darstellung von Thatsachen und

Ereignissen besteht (z. B. Geographie), im Unterschiede von den Vernunftwissenschaften (Mathematik). Diese Einteilung u. a. bei FRIES (Syst. d. Log. S. 325).

Erfolgsbewegung nennt R. AVENARIUS die *„zusammengesetzte Bewegung, welche Erfolg hatte“* (Krit. d. r. Erf. II, 156).

Ergänzung ist nach HERBART *„diejenige Operation des Denkens, wodurch das Mangelhafte verbessert wird“* (Psych. a. Wiss. I, § 11).

Erhaben ist nach KANT, *„was schlechthin gross ist“, „das, mit welchem im Vergleich alles andere klein ist“* (Kr. d. Urt. S. 102), *„was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemütes beweiset, das jeden Massstab der Sinne übertrifft“* (l. c. S. 103). Erhaben ist *„die Natur in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“* (l. c. S. 109). *„Das Erhabene (sublime) ist die ehrfurchterregende Grossheit (magnitudo reverenda), dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist“* (Anthrop. II, § 66; vgl. WW. II, S. 229 ff). Das mathematisch Erhabene (der Ausdehnung, Ruhe) ist zu unterscheiden von dem dynamisch Erhabenen (der Bewegung) (Urt. S. 97 ff). BURKE bestimmt (vor KANT): *„Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or disconversant about terrible objects . . . is a source of the sublime“* (Enqu. I, 7). Nach SCHILLER besteht das Gefühl des Erhabenen *„einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aus dem Gefühle unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen“* (WW. XI, 287). SCHOPENHAUER: *„Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen . . .: hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewusstes und gewaltsames Losreissen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objects zum Willen, durch ein freies, vom Bewusstsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 39). Das Erhabene entsteht nach HERBART dann, *„wenn in dem Schönen die Grösse vorwiegt“* (Lehrb. z. Psych. S. 99); es thut uns, nach VOLKMANN, *„Gewalt an, denn es nötigt zur denkenden Bewältigung des gegebenen Gegensatzes“* (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 358).

Erhaltung (conservatio) ist das Bestehenbleiben eines Dinges, einer Masse, Kraft, Energie (s. d.) im Wechsel des Geschehens. Schon ARISTOTELES spricht von einer Erhaltung des Ganzen bei Veränderung der Teile (*οὔτε ἀεὶ τὰ αὐτὰ μέρη διαμένει, οὔτε γῆς οὔτε θαλάττης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος*, Meteor. II, 3, 358 b, 29). Die Stoiker lehren, jedes Lebewesen habe den Trieb, sich selbst zu erhalten (*τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό*, DIOG. L. VII, 1, 85); ähnlich AUGUSTINUS (De civ. Dei XI, 28). Einen solchen Erhaltungstrieb schreibt TELESIUS der Materie zu, deren Masse unverändert bleibt (LASSWITZ, G. d. Atom. I, 331). DESCARTES nimmt an, die Menge der Bewegung (s. d.) erhalte sich unverändert; HUYGENS behauptet die Erhaltung der lebendigen Kraft im Universum (Horolog. oscillatorium IV,

hyp. I, II), so auch LEIBNIZ (GERH. VI, 122). SPINOZA erklärt (wie DESCARTES, Medit.): *„Non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam“* (Renat. Cart. pr. ph. I, Ax. X). *„Omnia, quae existunt, a sola vi Dei conservantur“* (l. c. prop. XII). *„Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur“* (Eth. III, prop. VI); LEIBNIZ: *„Chaque substance se conserve, mais les masses en vertu des loix de leur propre nature tendent à se détruire“* (GERH. IV, 585). Den Selbsterhaltungstrieb der Dinge betont HOLBACH (Syst. d. l. nat. I, ch. 4, p. 48). D'ALEMBERT: *„Wenn sich ein System irgendwie verbundener Massen unter dem Einflusse constanter Kräfte bewegt, so ist die Summe der Producte der Massen in die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten zu allen Zeitpunkten, in welchen die Massen dieselben relativen Lagen gegen einander einnehmen, die nämliche“* (Traité de dynamique 1743, p. 169; bei WUNDT, Log. II, 258). KANT: *„Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo“* (Pr. pr. cogn. ph. nov. dil. sct. II, prop. X). FICHTE: *„Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heisst“* (Syst. d. Sitt. S. 154). Er geht stets *„auf eine bestimmte Existenz“* (l. c. S. 155). HERBART spricht von einer *„Selbsterhaltung“* der *„Realen“* (s. d.) gegen die *„Störungen“* seitens anderer. Die Vorstellungen (s. d.) sind Selbsterhaltungen der Seele (Hauptp. d. Met. S. 42). In neuerer Zeit haben J. R. MAYER, JOULE und HELMHOLTZ (Üb. d. Erh. d. Kraft, 1847) das Gesetz von der Erhaltung der Kraft (Energie, s. d.) ausgesprochen und begründet. H. SPENCER verwertet es im Sinne seiner Philosophie (First Princ. § 58 ff.). A. RIEHL hält es für eine *„unmittelbare Consequenz des Causalitätsprincipes“*, welche durch Erfahrung bewiesen ist (Phil. Krit. II, 1, S. 259); es ist zugleich eine Denkforderung (l. c. S. 263). H. HÖFFDING sieht in der Erblichkeit die *„Tendenz der Natur, das Erworbene zu erhalten“* (Psych. S. 481). R. AVENARIUS nimmt an, das *„System C“* (s. d.) strebe, sich den ändernden Einflüssen gegenüber zu erhalten. Der *„ideale“* Zustand dabei ist das *„vitale Erhaltungsmaximum“*, welches positiv oder negativ verändert werden kann (s. *„Vitaldifferenz“*). Von diesen *„Schwankungen“* des Systems C ist das Erkennen *„abhängig“* (Kr. d. r. Erf. I, S. 64 ff.). Die variable Grösse der vitalen Erhaltung ist der *„vitale Erhaltungswert“* (l. c. S. 62). Eine der fundamentalen Erhaltungsbedingungen ist die *„Einübung“* des Systems C infolge der Wiederholung der Umgebungs-Veränderungen. — CH. DARWIN lehrt (On the orig. of species, 1859), dass die am besten organisirten Rassen im *„Kampf ums Dasein“* *(„struggle for life“)* schwächeren gegenüber sich erhalten, den veränderten Lebensbedingungen sich anpassen und leichter eine Nachkommenschaft hinterlassen.

Erinnerung ist die Beziehung einer Vorstellung auf ein früheres Erlebnis. Nach PLATO ist alles Erkennen im Grunde eine Wiedererinnerung (Anamnese, s. d.). Nach PLOTIN ist Gott und dem Seienden keine Erinnerung beizulegen (Enn. IV, 3, 25). HOBBES meint: *„sentire se sensisse est meminisse“* (De corp. C. 25, 1). LOCKE bestimmt das Erinnern als *„ein Vorstellen von etwas mit Gedächtnis oder mit dem Bewusstsein, dass man es schon vorher gekannt oder vorgestellt habe“* (Ess. I, ch. 4, § 20). HUME versteht unter der Erinnerungskraft *„das Vermögen, unsere Eindrücke einigermassen lebhaft zu*

wiederholen" (Treat. I, sct. 3, S. 18). „*Die hauptsächliche Leistung der Erinnerung besteht überhaupt nicht im Festhalten einfacher Vorstellungen, sondern im Festhalten ihrer Ordnung und wechselnden Stellung*" (l. c. S. 19). CHR. WOLF nennt Erinnerung die „*facultas perceptiones praeteritas mediate reproducendi et recognoscendi*" (Psych. emp. § 230), PLATNER „*das Vermögen, mit Ideen der Phantasie zu verbinden das Bewusstsein ihrer vormaligen Darstellung*" (Phil. Aph. I, § 422). Erinnern heisst „*Ideen des Gedächtnisses vergleichen mit ähnlichen Ideen entweder der Sinnen oder des Gedächtnisses*" (l. c. § 78). Nach FRIES findet die „*Zurückerinnerung*" statt, „*wiefern uns Erkenntnisse, die wir früher hatten, wieder zum Bewusstsein kommen*" (Syst. d. Log. S. 63). Nach HEGEL ist die Erinnerung „*die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als* S u b s u m t i o n *der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die* V o r s t e l l u n g, *die derselbe Inhalt ist; so dass die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als* b e r e i t s i h r i g e e r k e n n t, *sowie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild, nun auch als unmittelbares der Anschauung, und an solcher als bewährt weiss*" (Encykl. § 454). BENEKE bestimmt die Erinnerung als „*fortgesetzte Reproduction*" (Lehrb. d. Psych. § 104). Nach H. RITTER ist Erinnerung „*das Bewusstsein einer vergangenen Erscheinung in der Gegenwart*" (Syst. d. Log. S. 202). Nach VOLKMANN besteht die Erinnerung in „*der Reproduction der Reihen von einem gemeinschaftlichen Endgliede aus*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 457). TH. ZIEHEN bezeichnet die E r i n n e r u n g s b i l d e r als „*Residuen früherer sensibler Erregungen*" (Leitfad.[2], S. 14). WUNDT rechnet die Erinnerung zu den einfachen Wiedererkennungsvorgängen, welche sich dazu gestalten, „*wenn jene Hindernisse sofortiger Assimilation, die den Übergang der simultanen in eine successive Association veranlassen, so gross sind, dass die der neuen Wahrnehmung widerstreitenden Vorstellungselemente, entweder nachdem der Wiedererkennungsvorgang abgelaufen ist oder auch ohne dass es zu einem solchen kommt, zu einem besonderen Vorstellungsgebilde sich vereinigen, das direct auf einen früher stattgefundenen Eindruck bezogen wird. Der so eintretende Vorgang ist ein* E r i n n e r u n g s v o r g a n g, *und die auf diese Weise zur Apperception gelangende Vorstellung heisst eine* E r i n n e r u n g s v o r s t e l l u n g *oder ein* E r i n n e r u n g s b i l d" (Gr. d. Psych. S. 283). Diese Rückbeziehung „*giebt sich auch hier wieder durch ein eigentümliches Gefühl, das* E r i n n e r u n g s g e f ü h l, *zu erkennen*" (l. c. S. 287). Der Unterschied der Erinnerungsbilder von den directen Sinnesvorstellungen ist nicht bloss ein qualitativer und intensiver, sondern auch ein auf der „*elementaren Zusammensetzung*" derselben beruhender. Die Erinnerungsvorstellung zeichnet sich durch ihre Unvollständigkeit aus (l. c. S. 289). Nach UPHUES ist Erinnerung „*eine Wiedervergegenwärtigung vergangener Bewusstseinsvorgänge, in der diese als zu unserem Bewusstsein gehörend . . . . aufgefasst werden*" (Psych. d. Erk. I, 129). Vgl. Gedächtnis.

Erinnerungsbild, s. Erinnerung.

Erinnerungsnachbilder nennt FECHNER die „*auf That erzeugten Erinnerungsbilder*", „*weil sie gleich den Nachbildern sofort nach Anschauung der Objecte erfasst werden und sich ihnen in Deutlichkeit nähern*" (El. d. Psychophys. II, 492).

Erinnerungszellen (der Ausdruck bei HORWICZ, Psych. Anal. I,

287 f.) sind nach MEYNERT, TH. ZIEHEN (Leitf.², S. 111) u. a. besondere, zur Aufnahme der Erinnerungsbilder dienende Ganglienzellen des Grosshirns.

Eristik (ἐρίζω) ist die Kunst des wissenschaftlichen Streitens und Argumentirens, wie sie durch die Eristiker (= Megariker) ausgeübt wurde. So griff EUKLIDES von Megara nicht die Prämissen, sondern die Folgerung an (ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν, DIOG. L. II, 107).

Erkennen ist (psychologisch) *„die Subsumtion des Objects unter einen bereits geläufigen Begriff"* (WUNDT, Gr. d. Psych. S. 282). CHR. KAUSE: *„Erkennen, oder besser, Schauen, ist . . . . . Vereinwesenheit des Selbwesenlichen als des Zuerkennenden mit dem erkennenden Wesen, als Selbwesenlichem, in Letzterem"* (Log. S. 71). Vgl. Wiedererkennen, Erkenntnis.

Erkenntnis ist das Product der (natürlichen und planmässigen) Denkthätigkeit des Menschen, der Inbegriff allgemeingültiger Urteile, durch welche die Verhältnisse der Wirklichkeit bestimmt werden. Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis beantworten der Empirismus (s. d.), Sensualismus (s. d.), Rationalismus (s. d.), Kriticismus (s. d.), nach dem Gegenstande der Erkenntnis der Realismus (s. d.) und Idealismus (s. d.) verschieden. Der Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis dessen, was die Dinge an sich sind, unabhängig von jeder Beziehung auf uns, wird die Relativität des Erkennens entgegen gehalten. — Dass das Gleiche durch das Gleiche im Erkennenden erfasst werde, behaupten die Upanishads (WILLMANN, G. d. Ideal. I, 156), PYTHAGORAS (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, SEXT. EMP. adv. Math. VII, 92) und EMPEDOKLES: ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (l. c. VII, 121; ARISTOT., Met. III, 4, 1000 b, 6); γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ (ARIST., De an. I, 2, 404 b, 13 squ.). Ähnlich meint HERAKLIT, das Bewegte werde durch ein Bewegtes (die Seele) erkannt (τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ARISTOT., De an. I, 2, 405 a, 27). Indem die Seele alles erkennt, besteht sie aus allen Elementen (φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γιγνώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν, ARISTOT., De an. I, 2, 405 b, 15). Hingegen lehrt ANAXAGORAS, die Seele erkenne durch Affection von dem Ungleichen (τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, THEOPHR., De sens. 27, Dox. 507). Daher leidet die Seele beim Wahrnehmen (πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου — μετὰ λύπης, STOB. Ecl. I, 50; THEOPHR., De sens. 17). PARMENIDES und HERAKLIT betonen, dass die Wahrheit nur durch das Denken erkannt werde. Es giebt nach PARMENIDES zweifache Erkenntnis, eine auf das Seiende (Wahre) und eine auf das Nichtseiende (Unwahre) gehende. Διссὴν τ' ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν (THEOPHR., Phys. opin., fr. 6 a, Dox. 483). Ein methodisches Erkenntnisprincip stellt DIOGENES V. APOLLONIA auf: λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβητέον παρέχεσθαι, τὴν δ' ἑρμηνείην ἁπλῆν καὶ σεμνήν (DIOG. L. IX, 9, 57). DEMOKRIT unterscheidet die *„dunkle"* Sinneserkenntnis von der *„echten"*, begrifflichen (δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας, ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ, τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει, SEXT. EMP. adv. Math. VII, 138). Man muss von den φαινόμενα

auf die ἄδηλα schliessen (l. c. VII, 140). DEMOKRIT neigt dem Skepticismus stark zu. Die Wahrheit ist „*in der Tiefe*" (ἐν βυθῷ, DIOG. L. IX, 72), wir wissen eigentlich nichts (ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις· γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί, SEXT. EMP. adv. M. VII, 137; διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον, ARISTOT., Met. IV, 5, 1009 a, 38). PROTAGORAS behauptet die Relativität aller Erkenntnis (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, DIOG. L. IX, 51). Wie einem jeden etwas erscheint, so ist es auch (πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται, SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. I, 217). Die Möglichkeit aller Erkenntnis bestreitet GORGIAS. Es giebt nichts Seiendes (οὐκ ἔστιν), denn es ist nicht erkennbar (ἄγνωστον καὶ ἀνεπινόητον), die Erkenntnis nicht mitteilbar u. s. w. eben wegen der Relativität und Subjectivität des Erkennens (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 65, 77 ff.). SOKRATES betont den Wert der Begriffsbildung und Definition (s. d.) für das Erkennen, welches auf dem Wege der Induction (s. d.) stattfindet. Es handelt sich dabei, das „*Was*" eines jeden Dinges zu bestimmen (Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε, XENOPH., Memor. IV, 6, 1). Nach PLATO giebt es dreierlei Erkenntnis: eine auf das Seiende (die Ideen, s. d.), eine auf das Nichtseiende (Werdende) und eine auf die mathematischen Gebilde gerichtete. Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (Tim. 27 D). Die Erkenntnis des Seienden (ἐπιστήμη, νόησις) ist scharf zu unterscheiden von der blossen Meinung (δόξα, δόξα ἀληθής) über das Werdende (Theaet. 210 A; Rep. V, 476 E ff.). Wie zum Werden das Sein, so verhält sich zum δοξάζειν, zur πίστις die Wahrheit (ἀλήθεια, Tim. 29 C; Rep. VII, 534 A). Die Mittelstellung des m a t h e m a t i s c h e n Erkennens zwischen dem des Seienden und dem des Nichtseienden (μεταξύ τι δόξης καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν, τῶν γεωμετρικῶν . . . ἕξιν, Rep. VI, 511 D) beruht darauf, dass es genötigt ist, über das Wahrnehmbare und Werdende hinaus zum Wesen vorzudringen (ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν . . . φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, l. c. VII, 525 B). Im ganzen besteht das Wissen aus ἐπιστήμη (νόησις), διάνοια, πίστις und εἰκασία; die beiden ersten ergeben zusammen die νόησις im weiteren Sinne, die letzteren die δόξα (l. c. 534 A). In letzter Linie ist alles Erkennen eine ἀνάμνησις (s. d.). ARISTOTELES erklärt, alle Menschen hätten einen natürlichen Erkenntnistrieb (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, Met. I, 1, 980 a, 21). Die Erkenntnis (ἐπιστήμη) ist von der blossen Wahrnehmung des Veränderlichen (αἴσθησις) zu unterscheiden (Met. III, 4, 999 b, 2; De an. II, 5, 417 b, 23), wenn sie auch von ihr ausgeht. Alle wahrhafte Erkenntnis geht auf das Allgemeine (καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων, Met. III, 6, 1003 a, 14) und ist begrifflicher Art (λόγος, Met. IX, 1, 1046 b, 8), sie bezieht sich auf das Constante, nicht auf das Zufällige (συμβεβηκός) und Veränderliche (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, Met. XI, 8, 1065 a, 5). Es giebt drei Richtungen der Erkenntnis, eine praktische, poëtische und theoretische (πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, Met. VI, 1, 1025 b, 25). Die vollendete Erkenntnis ist eins mit dem Erkannten (τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, De an. III, 6, 431 a, 1; ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, l. c. 8, 431 b, 22). Die letzten Gründe des Seienden

erfasst die Vernunft (s. d.) unmittelbar. Die **Stoiker** leiten alle Erkenntnis aus der Erfahrung (s. d.) ab. Die Seele des Menschen ist eine tabula rasa, welche durch das Erkennen mit Schriftzeichen erfüllt wird (*οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην χάρτην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται*, Plac. IV, 11, 1; Dox. 400). Trotz diesem Sensualismus legen die **Stoiker** doch Wert auf das begriffliche Erkennen. EPIKUR gründet alle Erkenntnis auf die Anschaulichkeit (*ἐνάργεια*) der Sinneswahrnehmung (s. d.). Die **Skeptiker** bezweifeln die Möglichkeit jedweder auf das Wesen der Dinge gerichteten Erkenntnis wegen der Relativität (s. d.) derselben. PLOTIN verwirft die Lehre von der Entstehung der Erkenntnis durch „*Abdrücke*“ der Dinge in der Seele (Enn. IV, 6, 1); die Seele erkennt vermöge ihrer Kraft die Dinge unmittelbar, zum Teil durch Affection von denselben, das Übersinnliche aber rein aus sich selbst „*dadurch, dass sie selbst es in gewisser Weise ist; sie erkennt es nämlich nicht dadurch, dass sie es in sich hineinsetzt, sondern dadurch, dass sie es gewissermassen hat und sieht und es in abgeschwächter Weise ist und aus dem dunkleren Zustand gleichsam durch ein Erwachen in ein helleres Licht tritt und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht*“ (l. c. 2, 3). Nach GALENUS erkennt der Verstand gewisse Wahrheiten unmittelbar, ohne Beweis (De opt. disc. C. 4; De Hipp. et Plat. IX, 7). Die unmittelbar gewissen Principien (*ἀρχαὶ λογικαί*) sind gewisse mathematische Axiome, der Satz der Causalität u. a. m. (Therap. meth. I, 4; ZELLER III, 1³, S. 825). — BOËTHIUS unterscheidet vier Stufen der Erkenntnis. „*Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam; imaginatio vero solam sine materia judicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentia vero celsior oculus existit supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur*“ (De cons. V). Ähnlich gliedert R. v. ST. VICTOR die Erkenntnis in die der „*imaginatio, ratio, intellectus*“ (De contempl. I, 3, 7). Nach AVICENNA kommt die Erkenntnis durch Hinwendung des „*intellectus possibilis*“ (s. d.) zu den „*species intelligibiles*“ (s. d.) zustande. ABÄLARD bestimmt Erkenntnis als „*ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam*“ (Theol. christ. II, 3). ALBERTUS MAGNUS behauptet im Sinne des EMPEDOKLES: „*simile simili cognoscimus. Nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam*“ (Sum. theol. I, qu. 13, 6). Die Seele hat die Principien des Seienden in sich, deshalb vermag sie zu erkennen. „*Anima humana nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsam*“ (l. c. qu. 13, 3). Auch THOMAS v. AQUINO meint: „*omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti*“ (Sum. phil. II, 77). Das Erkennen und das Erkannte ist dem Erkennenden gemäss. „*Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente*“ (De ver. qu. 10, 4). „*Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*“ (Sum. th. I, qu. 83, 1). Die Erkenntnis geht von der Sinneswahrnehmung, vom Einzelnen aus und dringt zum Wesen der Dinge. „*Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est*“ (Contr. gent. II, 37). „*Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei*“ (Sum. th. II, qu. 8, 1). Wir erkennen alles in Gott. „*Omnia discimur in Deo videre*“ (l. c. qu. 12, 11), in den ewigen Ideen („*anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscit*“, l. c. qu. 84, 5). Sich selbst erfasst die Seele unmittelbar, „*per praesentiam*“

(De ver. 10, 8). „*Intellectus humanus . . . . . non cognoscit seipsum per suam essentiam; sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles*“ (Sum. th. I, qu. 87, 1). Dagegen werden die Körper durch ihre species (s. d.) erkannt „*immateriali, universali et necessaria cognitione*“ (l. c. qu. 84, 1). ROGER BACON unterscheidet demonstrative und Erfahrungserkenntnis. „*Duo enim sunt modi cognoscendi, sc. per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae*“ (Op. maj. VI, 1). DURAND V. ST. POURÇAIN: „*Cognitio non fit per realem assimilationem in natura . . . . sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam, per talem quidem proportionem, ut res cognita cadat sub formali ratione obiecti potentiae cognitivae*“ (In sent. I, d. 3, qu. 1; RITTER, Gesch. d. Phil. VIII, 567). W. V. OCCAM gliedert das Erkennen in Wahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung. „*Omnis disciplina incipit ab individuis. Ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria, ex memoria experimentum, et per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiae*“ (In lib. Sent. I, dist. 3). Die Erkenntnis ist eine anschauliche oder abstracte. „*Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit*“ (l. c. qu. 1); = „*cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis. — Virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia* *i n t u i t i v a*.“ Alle intellective (gedankliche) Erkenntnis setzt die unmittelbare, anschauliche Erkenntnis voraus. „*Omnis cognitio intellectiva praesupponit necessario imaginationem sensitivam tam sensus exterioris quam interioris*“ (l. c.). Sich selbst erfasst die Seele unmittelbar und intuitiv. „*Intellectus noster pro statu ipso non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, ... cuius modi sunt intellectiones, actus voluntatis . . . . ., quae potest homo experiri inesse sibi*“ (bei PRANTL III, 333). Zur Erkenntnis bedarf es keiner species. ALBERT VON SACHSEN unterscheidet: „*notitia intuitiva, qua aliquis apprehendit rem praesentem, notitia abstractiva, qua aliquis apprehendit rem absentem*“ (bei PRANTL IV, 61). MARSILIUS FICINUS nennt die Erkenntnis eine „*spiritualem unionem ad formam aliquam spiritualem*“ (Theol. plat. III, 2). NICOLAUS CUSANUS gliedert das Erkennen in „*sensus, intellectus, ratio*“ (De doct. ign. III, 16). Die Sinneswahrnehmung geht auf das Einzelne. „*Sensualis cognitio est quaedam cognitio propter quod sensus non attingit nisi particularia. Intellectualis cognitio est universalis*“ (l. c. III, 4). Sicher ist alle Erkenntnis nach Art der mathematischen. „*Abstractiora autem istis (sc. sensibilibus) . . . . . firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia*“ (l. c. I, 11). Das Erkennen ist ein „*assimilare*“ und „*mensurare*“. „*Nisi enim intellectus se intelligendi assimilet, non intelligit: cum intelligere sit assimilare, et intelligentia se ipso, seu intellectualiter mensurare*“ (De possest p. 253). Wir erkennen vermöge der in uns liegenden Begriffe die Dinge, deren Ideen in Gott sind (De coniect. II, 14). Über das begriffliche Erkennen hinaus geht der Verstand, welcher die Gegensätze als in Gott zur Einheit verbunden erfasst („*coincidentia oppositorum*, s. d.). Gott aber erkennen wir vermöge einer „*docta ignorantia*“ (s. d.). G. BRUNO erklärt: „*omne simile simili cognoscitur*“ (De umbris idear. p. 30), CAMPANELLA: „*In*

hoc ergo fundatur scientia, quia simile sibi facit omne agens, et cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur" (Univ. phil. I, 4, 1). Die Erkenntnis entstammt der Erfahrung und der Sinneswahrnehmung. „*Intelligere vero sentire languidum et a longe et confusum*" (l. c. 4, 4). Nach SANCHEZ ist die Erkenntnis vollkommen (perfecta), „*qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur*" (Quod nih. scit. p. 105). Wir erkennen durch die Sinne, durch den Verstand und durch die Vereinigung beider (l. c. p. 106 f.), können aber freilich das Wesen der Dinge nicht erfassen. „*Rerum naturas cognoscere non possumus*" (l. c. p. 14). Das meint auch GASSENDI: „*Planum fecimus non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas*" (Exerc. l. II, ex. 6). Wir sind im Besitze einer „*anticipatio generalis; ab ipsa natura impressa quaedam notitia dei*" (Phys. sect. IV, 2; RITTER X, 559). Nach GOCLEN. ist die Erkenntnis (cognitio) der „*actus cognoscendi*", vermöge welches „*res enim sunt in intellectu per repraesentationem, non secundum suum esse formale*" (Lex. phil. p. 381). Die Erkenntnis ist „*absoluta, cum res consideratur sine respectu aut comparatione ad aliud*"; sonst ist sie „*respectiva*". Die intuitive Erkenntnis ist die „*rei actu existentis praesentis*", die abstractive die „*rei absentis*" (l. c. p. 383). Deutlich ist die Erkenntnis, „*qua cognoscitur etiam quid sit res*"; verworren (confusa), „*qua cognoscitur totum sine cognitione partium, non perspectis omnibus, quae in eo continentur*" (l. c. p. 382). NICOL. TAURELLUS bestimmt das Erkennen als Thätigkeit des Geistes. „*Non enim ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, cum νοήματα non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest*" (Phil. triumph. tr. 1, p. 61 f.). Erkennen ist ein Erinnern. „*Discere est reminiscere*" (l. c. p. 68; bei STÖCKL III, 540). — DESCARTES bestimmt als das Kriterium der Wahrheit (s. d.) die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis, welche er in letzter Linie auf die „*veracitas Dei*" stützt. Das „*cogito, ergo sum*" (s. d.) geht aller Erkenntnis voran. MALEBRANCHE nimmt vier Arten der Erkenntnis an: der Dinge durch sich selbst (Gott), von Dingen durch ihre Ideen (Körper), durch innere Wahrnehmung (Seele), durch Conjectur (Seelen anderer). Wir erkennen die Dinge (durch ihre Ideen) in Gott (s. d.). Dasselbe meint FÉNELON: „*C'est en Dieu que je vois toutes choses, car je ne connais rien que par mes idées*" (De l'exist. de Dieu p. 152). F. BACON gründet die Erkenntnis auf Erfahrung und Induction (s. d.). Nach HOBBES geht die Sinneswahrnehmung auf das ὅτι (was), die Erkenntnis aber auf die Ursachen des Geschehens, auf das διότι (El. phil. I, C. 6, 1). SPINOZA unterscheidet drei Arten des Erkennens nebst der „*cognitio ab experientia vaga*" (gemeine Erfahrung, s. d.). Begriffe werden nämlich gebildet: „*ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur . . . . . aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*" (Eth. II, prop. XL, schol. II). Die erste Erkenntnisart ist die Ursache der

Irrtümer, die beiden anderen führen zur Wahrheit: „*Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera*“ (l. c. prop. XLI), lehren das Wahre vom Falschen unterscheiden. „*Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere*“ (l. c. prop. XLII). Die Vernunft erkennt die Dinge in ihrer Notwendigkeit: „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*“ (l. c. prop. XLIV), unter dem Bilde der Ewigkeit: „*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie*“ (l. c. coroll. II). Wir erkennen alles Klare und Wahre in Gott, ihn selbst in seinem Wesen. „*Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei*“ (l. c. prop. XLVII). Locke betont, eine Erkenntnis sei nur möglich, wenn „*die Vorstellungen ihren Archetypen entsprechen*“ (Ess. IV, ch. 4, § 8). Erkenntnis ist „*die Auffassung (perception) der Verbindung (connexion) und Übereinstimmung (agreement) oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreites (repugnancy) unserer einzelnen Vorstellungen*“ (l. c. IV, ch. 1, § 2; ch. 7, § 2). Unsere Erkenntnis ist beschränkt und von der Natur unserer Seele abhängig, deren Organe den Bedürfnissen des Lebens angepasst sind (l. c. II, ch. 23, § 12). Es giebt eine anschauliche, demonstrative und wahrnehmende Erkenntnis. „*Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things*“ (l. c. IV, ch. 3, § 21). Die intuitive Erkenntnis ist „*irresistible*“, ein „*clear light*“, weil die Übereinstimmung der Vorstellungen „*immediately by themselves, without the intervention of any other*“ gefunden wird (l. c. ch. 2, § 1). Die Seele kennt die Dinge nicht unmittelbar, sondern nur durch ihre Vorstellungen. „*Unsere Erkenntnis ist daher insoweit wahrhaft, als eine Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und der Wirklichkeit der Dinge besteht*“ (l. c. IV, ch. 4, § 3). Denn: die einfachen Vorstellungen müssen „*das Ergebnis der auf die Seele in natürlicher Weise einwirkenden Dinge sein*“ (l. c. § 4), die zusammengesetzten Vorstellungen aber „*sind Urbilder, welche die Seele selbst gebildet hat, und sollen keine Dinge darstellen, noch auf das Dasein eines solchen, als ihres Urbildes, sich beziehen . . . . . Deshalb ist sicherlich alle erlangte Kenntnis von diesen Vorstellungen eine wirkliche, die Sache selbst erfassende*“ (l. c. § 5), wie die der Mathematik (l. c. § 6). Leibniz fasst *Erkenntnis* in einem weiteren und engeren Sinne. Es giebt eine Erkenntnis „*auch in den Vorstellungen und Ausdrücken, ehe man noch zu den Sätzen oder Wahrheiten kommt*“ (N. Ess. IV, ch. 1, § 1), und eine auf Übereinstimmung beruhende. Zu unterscheiden sind thatsächliche und Vernunftwahrheiten (s. d.) und eine aus beiden gemischte Erkenntnis (Erdm. p. 479). Dem Grade nach ist die Erkenntnis dunkel oder klar *(„vel obscura vel clara“)*, die klare verworren oder deutlich *(„vel confusa vel distincta“)*, die deutliche adäquat oder inadäquat, die adäquate symbolisch oder anschaulich (l. c. p. 79). Die symbolische Erkenntnis ist die durch Worte, deren Bedeutung bekannt ist (wie in der Algebra). „*Von einem deutlichen ursprünglichen Begriff giebt es keine andere Erkenntnis, als eine anschauliche, während das Denken der zusammengesetzten Begriffe meistenteils nur ein symbolisches ist*“ (ibid.). Nach Chr. Wolf giebt es eine historische, philosophische und mathematische Erkenntnis. „*Cognitio est actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi acquirit*“ (Psych. emp. § 52). „*Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historia nobis appellatur*“ (Phil. rat. § 3). „*Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel*

fiunt, philosophica dicitur" (l. c. § 6). „*Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus*" (l. c. § 14). Es giebt eine „*cognitio intuitiva*" und „*symbolica*" (Psych. emp. § 286, 289). Nach WALCH ist Erkenntnis „*diejenige Wirkung des Verstandes überhaupt, da uns die vorher unbekannten Ideen, auch deren Verwandtschaft unter einander bekannt werden*" (Philos. Lex. S. 806). BAUMGARTEN: „*Cognitio latius sumta est repraesentatio in cogitante seu perceptio. Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum*" (Acroas. log. § 4). BERKELEY bestimmt die Erkenntnis als „*die grössere Breite der Auffassung, wodurch Ähnlichkeiten, Harmonien, Übereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden*" (Princ. CV). Wir können „*die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die anderen Erscheinungen herleiten*" (l. c. CVII). Die menschliche Erkenntnis gliedert sich in die Erkenntnis von Ideen und die von Geistern (l. c. LXXXVI). Die mathematische Erkenntnis ist ebensowenig wie jede andere Wissenschaft frei von irrtümlichen Voraussetzungen (l. c. CXVIII). HUME teilt die Erkenntnis in Wissen *(from knowledge)*, auf Erfahrung beruhende *(from proofs)* und Wahrscheinlichkeit *(from probabilities)* ein (Treat. III, sct. 11, S. 172). „*Unsere Vernunft muss als eine Art Ursache angesehen werden, deren natürliche Wirkung die Wahrheit ist; zugleich aber müssen wir annehmen, diese Wirkung könne vermöge der Dazwischenkunft anderer Ursachen und der Unbeständigkeit in der Function unserer geistigen Kräfte gelegentlich vereitelt werden. Damit schlägt alles Wissen in blosse Wahrscheinlichkeit um*" (l. c. IV, sct. 1). CONDILLAC leitet alle Erkenntnis aus der Empfindung ab, aus der sie sich von selbst entwickelt. „*Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations*" (Trait. d. sens., Extr. rais., p. 31). Die schottische Schule nimmt die Existenz angeborener, selbstevidenter Wahrheiten (s. d.) an, welche die Grundlage aller Erkenntnis bilden. PLATNER definirt Erkennen als „*Vorstellungen haben von der Beschaffenheit der Sache*" (Phil. Aph. I, § 67). KANT unterscheidet das Erkennen vom Denken (s. d.). „*Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche*" (Kr. d. r. V., Vorr. zur 2. Ausg., S. 23). Alle Erkenntnis „*erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle*" (l. c. S. 120). Erkenntnis ist „*ein Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann*" (WW. VIII, 526). Es ist sicher, dass wir „*von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*" (l. c. S. 18). Freilich geht diese Erkenntnis nur auf Erscheinungen, nicht auf „*die Sache an sich*" (l. c. S. 19). „*Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im ana-*

lytischen Teile der Kritik beweisen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntnis der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt" (l. c. S. 23). — Erkennen = „*mit Bewusstsein etwas kennen*" (Log. S. 97). Nach REINHOLD kommt Erkenntnis nur durch Verbindung von Form und Stoff des Vorstellens zustande. S. MAIMON setzt alle Erkenntnis in das Denken, dessen oberstes Princip der Satz des Widerspruchs ist (Vers. ü. d. Transc. S. S. 173 ff.). Nach KRUG heisst etwas erkennen „*einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen*". Erkenntnis besteht in der „*bestimmten Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände*" (Fundam. S. 179). Etwas erkennen heisst nach KIESEWETTER „*seine Vorstellungen auf ein Object beziehen*" (Gr. d. Log. ad § 62, S. 73). TIEDEMANN: „*Vorstellungen. Begriffe, Ideen und Urteile, auf Empfindungen und Gegenstände der Empfindungen bezogen, das ist, angenommen, dass jedes unter ihnen gewisse Dinge in der Empfindung bezeichnet, und allemal sicher uns auf sie hinweist, heissen Erkenntnisse*" (Theaet. S. 9). G. E. SCHULZE erklärt: „*Jede Erkenntnis, sie möge nun aus Wahrnehmungen oder Vorstellungen bestehen, und einen sinnlichen oder übersinnlichen Gegenstand betreffen, enthält, als solche, eine doppelte Beziehung, nämlich auf das erkennende Ich (das Subject im Bewusstsein) und auf das dadurch Erkannte (das Object). In der ersten Beziehung genommen ist sie eine besondere Bestimmung der Äusserung der Erkenntniskraft. . . . . . Nach der zweiten Beziehung genommen aber betrachtet, weiset sie das erkennende Ich auf etwas hin, das von der Geistesthätigkeit, woraus sie besteht, verschieden ist*" (Grunds. d. allg. Log.[3], S. 157). Erkenntnismasse ist „*jede Vielheit ungeordneter und unverbundener Einsichten*" (l. c. S. 149). Nach JACOBI ist die Erkenntnis der Aussen- und Innenwelt eine unmittelbare (WW. II, 161). Der gesamte Erkenntnisprocess ist das Resultat „*lebendiger und thätiger*" Vermögen der Seele (l. c. S. 272). BARDILI bestimmt das Erkennen als Verarbeitung des Gegebenen durch das Denken; es führt zu einem „*wahren, notwendigen, ewigen und unwandelbaren Sein, dessen innerste Natur eine rein geistige ist und von deren wirklichen Verhältnissen die Vorstellungswelt eine Spiegelung ist*" (Grundr. d. erst. Log. S. 92). TENNEMANN: „*Erkennen ist die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, oder Bewusstsein einer Vorstellung und ihrer Beziehung auf etwas Bestimmtes, von der Vorstellung Verschiedenes*" (Gr. d. Gesch. d. Phil.[3], S. 26). FICHTE betrachtet die Erkenntnis als ein Achten auf die productive Thätigkeit des Ich. SCHELLING: „*Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen. Z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiss, was für eine sie ist, so erkenne ich den Begriff, den ich voraus vor ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der existirenden wieder*" (WW. II. III, S. 58). „*Unter der Erkenntnis a priori wird ein Begriff verstanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Object als wahr befunden wird*" (WW. I. VI, S. 512). Absolute Erkenntnis ist „*Vernunfterkenntnis*", „*Erkenntnis der Dinge als ewiger*" (l. c. S. 531). FRIES bestimmt die Erkenntnis als „*Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes, oder von dem Gesetze, unter dem das Dasein der Dinge steht*" (N. Krit. I, 65). Jede Erkenntnis enthält eine Assertion, Behauptung; Erkenntnisse sind die „*behauptenden, assertorischen Vorstellungen*" (Syst. d. Log. S. 32—33). Drei Arten von Erkenntnis sind zu unterscheiden: „*Die historische oder empirische Erkenntnis ist nämlich die aus den Sinnesanschauungen entspringende Erkenntnis von den Thatsachen über das Dasein der einzelnen Dinge; die mathematische Erkenntnis ist die*

aus den Gesetzen der reinen Anschauung entspringende Erkenntnis von den Gesetzen der Grösse; die philosophische Erkenntnis ist die, deren wir uns nur mit Hülfe der Reflexion bewusst werden" (l. c. S. 319). Erkenntnis ist nach BOLZANO *„ein jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder (was ebensoviel heisst) der Wahrheit gemäss oder richtig ist"* (Wissenschaftslehre I, 163). HEGEL leitet alle Erkenntnis aus dem reinen Denken (s. d.) ab. *„Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, dass ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen"* (Encykl. § 445). SCHLEIERMACHER setzt die Erkenntnis in die Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes durch das Denken, wodurch eine Übereinstimmung zwischen diesem und dem Sein erreicht wird. *„Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im Realen, so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als Modi des Seins"* (Dialekt. S. 75). Nach SCHOPENHAUER wird das Wesen der Dinge nur durch unmittelbare Erfassung desselben im Ich als Wollen (s. d.) erkannt. HERBART erklärt die Erkenntnis für eine bloss formale, da wir nur die Relationen der Dinge, nicht deren An-sich, bestimmen können (Met. II, S. 412 ff.). Nach BENEKE ist unsere Erkenntnis relativ, indem wir alles in der Welt nur von unserem beschränkten Standpunkte aus auffassen. Nur von uns selbst, von unseren geistigen Grundformen und -verhältnissen haben wir eine adäquate, die Dinge an sich treffende Erkenntnis, dagegen ergiebt die Kenntnis der objectiven Welt nur eine Welt der Erscheinung (Syst. d. Log. II, 288). TRENDELENBURG erklärt die Erkenntnis nur deshalb für möglich, weil sie in der *„Bewegung"* (s. d.) ein mit dem Sein gemeinsames Element habe (Log. Unt. I², S. 136). Das Erkennen schafft ein *„Gegenbild"* des Realen (l. c. S. 358). Nach LOTZE stimmt unsere Erkenntnis mit dem Verhalten der Dinge überein, aber erst nach Abschluss der Denkarbeit (Log. S. 552). A. LANGE behauptet die vollständige Abhängigkeit des Erkennens von unserer geistig-körperlichen Organisation (G. d. Mat. II³, S. 36 ff.). Die Dinge an sich (s. d.) sind unerkennbar. So auch HELMHOLTZ: *„Was wir erreichen können, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche der Wirklichkeit, diese freilich nur dargestellt in dem Zeichensystem unserer Sinneseindrücke"* (Thats. d. Wahrn. S. 39). O. LIEBMANN erklärt, die Wirklichkeit sei nur deswegen erkennbar, weil sie *„eben nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist"* (Zur Anal. d. Wirkl. S. 328). UEBERWEG bestimmt das Erkennen als *„die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewusstsein die Wirklichkeit in sich reproducirt"* (Log.⁴, § 1). Die Erkenntnis ist eine **unmittelbare** (äussere und innere Wahrnehmung) oder **mittelbare**. Sie ist zweifach bedingt: 1) subjectiv, durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele, 2) objectiv, durch die Natur dessen, was erkannt wird (l. c. § 2). E. LAAS erblickt das Wesen der Erkenntnis in der logischen Bearbeitung der durch die Wahrnehmung gegebenen Data (Ideal. u. pos. Erk. S. 407); sie ist durch und durch relativ (l. c. S. 450), ist *„die Heraussonderung des objectiv Zusammengehörigen aus dem subjectiv Zusammengeratenen"* (l. c.

S. 534). Nach E. DÜHRING besteht die Erkenntnis in der „*Nachweisung des Ursprungs von Begriffen jeder Art*“ (Log. S. 2). H. SPENCER betont die Relativität aller Erkenntnis (First Princ. § 47). Etwas erkennen heisst „*dasselbe als dies oder jenes unterscheiden, es als zu dieser oder jener Ordnung gehörig classificiren*“ (Psych. § 59). Zu unterscheiden ist: präsentative, präsentativ-repräsentative, repräsentative und re-repräsentative Erkenntnis (l. c. § 480). VOLKMANN definirt Erkennen als „*jenes Urteilen, bei dem Subject und Prädikatsvorstellungen objectiv notwendig zusammengehören, d. h. bei denen die Zusammengehörigkeit beider lediglich durch die qualitativen Verhältnisse bestimmt ist*“ (Lehrb. d. Ps. II⁴, S. 289). STEINTHAL: „*Jeder Act der Erkenntnis setzt ein Besonderes in einem Allgemeinen, aber nicht etwa so, als wäre das Allgemeine ein gegebenes, bereit liegendes Fachwerk, in welches ein Einzelnes gelegt würde, sondern so, dass eben erst durch die Erkenntnis das Allgemeine selbst geschaffen und damit zugleich das Besondere erfasst wird*“ (Einl. in d. Sprachw. S. 17). v. KIRCHMANN stellt zwei Fundamentalsätze des Erkennens auf: 1) „*Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloss in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch ausserhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes . . . vorhanden.*“ 2) „*Das sich Widersprechende kann weder als Eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen*“ (Kat. d. Phil. S. 55). A. RIEHL bestimmt die Erkenntnis als das „*mittelbare, durch bewusste Denkacte hervorgebrachte, von Reflexion begleitete Wissen*“ (Ph. Krit. II, 1, S. 1). Erkennen heisst „*das Geschehen auf das Sein, auf beharrliche Elemente und unveränderliche Begriffe des Geschehens, die wir Gesetze der Natur nennen, zurückführen*“ (l. c. II, 1, S. 16). Die sinnliche Erkenntnis ist „*die Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge durch die Verhältnisse der Empfindungen der Dinge*“ (l. c. II², S. 40). Jede Erkenntnis ist bedingt durch die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins sowohl als durch die Verhältnisse der Dinge (l. c. 1, S. 5). Zwischen den logischen Formen der Erkenntnis und den einfachsten Verhältnissen der Realität besteht eine Congruenz (l. c. II, 1, S. 24). Wir erkennen die Grenzen der Dinge, nicht ihr An-sich. Nach WUNDT geht die Erkenntnis aus der durch das Denken berichtigten und erweiterten wissenschaftlichen Erfahrung hervor (Phil. Stud. VII, S. 47). Erkennen ist „*das begründende Denken*“, „*ein Denken, . . . mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet*“ (Syst. d. Phil. S. 84 f.). Die Erkenntnis des eigenen seelischen Lebens ist eine unmittelbare, anschauliche, die der Gegenstände der Aussenwelt eine begriffliche (Syst. d. Phil. S. 145), die Dinge in Gestalt von Symbolen erfassende (l. c. S. 153). „*Alle objective Erkenntnis ist stets ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Thatsachen des Bewusstseins durch das Denken*“ (Log. I², 423). TH. ZIEGLER behauptet, das Erkennen sei ein Product der Abstumpfung des Gefühles und der Übertragung desselben als Empfindung auf die Objecte (D. Gefühl S. 147). Erkenntnisse sind nach SCHUPPE „*Gedanken, welche einen Inhalt haben*“ (Log. S. 5). M. KAUFMANN nennt Erkenntnis den „*Hinzutritt eines anschaulichen Gegenstandes zu einer Symbolform*“ (Fundam. d. Erk. S. 32). Nach UPHUES besteht der Erkenntnisvorgang in einem „*blossen Bewusstseinsausdruck des Gegenstandes*“, „*gleichgültig ob es einen solchen Gegenstand giebt oder nicht*“ (Psych. d. Erk. I, 101). AVENARIUS betrachtet die Erkenntnis vom „*biomechanischen*“ Standpunkte als „*Abhängige*“ von den „*Schwankungen*“ des „*System C*“ (s. d.). Im Zustande grösster Geübtheit ist die Abhängige ein „*Seiendes*“, „*Bekanntes*“, ein „*Notal*“. Das bei einer „*Schwankung*“ zunächst

als „*Nicht-Seiendes*“, „*Unbekanntes*“ Charakterisirte wird später als „*Finalglied der Vitalreihe*“ wieder zum „*Bekannten*“, so dass nun ein „*Erkennen*“ und „*Erkanntes*“ besteht (Krit. d. r. Erf. II, 222 f.). Der Erkenntnisprocess bewegt sich so zwischen „*Problematisation*“ und „*Deproblematisation*“ der „*E-Werte*“ (l. c. S. 225). Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen sind nur Abänderungen des ursprünglichen Erkennens, auch die Methoden des wissenschaftlichen Erkennens sind nicht wesentlich von den ursprünglichen verschieden (l. c. I, Vorw. VII). Nach Fr. Jodl wird erkannt „*dasjenige, was durch frühere partiell identische oder ähnliche Eindrücke, die zu einer gegebenen Erregung hinzufliessen und sich mit ihr summiren, verdeutlicht wird*“ (Lehrb. d. Psych. S. 484). Die logische Erkenntnis ist ein sociales Product, ein Erzeugnis des „*objectiven Geistes*“ (l. c. S. 161). Vgl. Wissen.

Erkenntnisbegriffe, formale, nennt A. Riehl „*die Begriffe, welche ausschliesslich zur Verbindung eines Vorstellungsinhaltes mit einem zweiten dienen*“ (Ph. Krit. II, 1, S. 2); sie sind „*Formen des Appercipirens*“ (Gleichheit, Grösse, Ursächlichkeit u. s. w.).

Erkenntnisgrund, s. Grund.

Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des Erkennens und von der Bedeutung der durch dasselbe gewonnenen allgemeinen Begriffe. — Ansätze zu einer solchen Wissenschaft finden sich schon im Altertum, besonders bei Aristoteles, dem sie eins ist mit der Metaphysik (*ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό*, Met. IV, 1, 1003a, 21). Ausserdem beschäftigen sich die Stoiker und Skeptiker mit der Untersuchung der Erkenntnisbildung bezw. der Gültigkeit der Erkenntnis. Die Scholastiker gliedern die Erkenntnis nach ihren Arten, besprechen ihre Entstehung, ihre Gegenstände und ihren Zweck. F. Bacon und Descartes befassen sich mit der Methodik des Erkennens. Locke begründet die Erkenntnistheorie als Wissenschaft. „*Es ist . . . meine Absicht, den Ursprung, die Gewissheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen*“ (Ess. I, ch. 1, § 2). Leibniz folgt ihm nach, in anderer Weise Condillac und Berkeley, endlich Hume mit seiner Analyse des Erkennens. Durch Kants Vernunftkritik wird ein- für allemal der Erkenntnistheorie eine die Philosophie begründende Stellung eingeräumt. Fichte, Schelling und Hegel vereinigen die Erkenntnis- mit der Seinslehre, während Herbart die Aufgabe derselben in der Bearbeitung der natürlichen Widersprüche erblickt. Hegel: „*Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage*“ (Encykl. § 10). Beneke bezeichnet es als die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Formen und Verhältnisse des Denkens zu untersuchen, nicht wie sie in der ausgebildeten Seele fertig vorliegen, sondern erst nach ihrer Zerlegung in die Grundfactoren, wobei es selbstverständlich ist, „*dass man die Entwicklungsverhältnisse und Formen des Denkens nicht von vornherein als mit denen des Seins identisch setzen darf*“ (Syst. d. Log. I, S. 5). Fries will die Erkenntnistheorie auf psychologische Erfahrung gründen (N. Krit. V, Vorr. XIX). E. Zeller bestimmt die Erkenntnistheorie

als die Wissenschaft, „*welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist*" (Vortr. u. Abhandl. 2. Samml., S. 479 f.). W. WINDELBAND erklärt: „*Die Probleme . . ., welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenze der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und ihr Verhältnis zu der zu erkennenden Wirklichkeit erheben, bilden den Gegenstand der Erkenntnistheorie*" (Gesch. d. Phil. S. 16). CHR. SIGWART betrachtet als Methode der Erkenntnislehre das „*Achten auf das, was wir thun, wenn wir irgend welche Gegenstände vorstellen*" (Log. II, S. 39). B. ERDMANN vereinigt die Erkenntnistheorie mit der Metaphysik zum ersten Teil der Wissenschaftslehre (Log. I, S. 11). VOLKELT definirt die Erkenntnistheorie als die Wissenschaft, „*welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht*" (Erf. u. Denk. S. 9). Sie ist die „*Theorie der Gewissheit*" (l. c. S. 15; ähnlich bestimmt S. NEUDECKER, D. Grundproblem d. Erkenntnistheor. 1881, S. 3 f.), eine durchaus voraussetzungslose Wissenschaft (l. c. S. 10). Sie beweist nicht, sondern zeigt zunächst das im Bewusstsein Vorhandene auf (l. c. S. 38 f.). „*Sie will das Bewusstsein dahin führen, dass es sich die unmittelbar in ihm enthaltenen Kriterien der objectiven Gewissheit zum Bewusstsein bringt*" (l. c. S. 39). Sie befolgt die „*Methode der denkenden Selbstbethätigung des Bewusstseins*" (l. c. S. 41). Nach UPHUES hat die Erkenntnistheorie die Entstehung unseres Weltbildes zu erklären und „*kann insofern der genetischen Methode nicht entbehren*" (Psych. d. Erk. S. 10). Nach RIEHL ist die Erkenntnistheorie „*die Theorie der allgemeinen Erfahrung*". „*Sie hat zu zeigen, welche reale Bedeutung der Empfindung, den Verhältnissen der Empfindungen und dem Schema ihrer Auffassung in Raum und Zeit zukomme, wie aus denselben unreflectirten Urteilsacten, durch welche gegenständliche Wahrnehmungen erzeugt werden, die allgemeinen appercipirenden Vorstellungen (Kategorien) entspringen*" (Ph. Krit. II, 1, S. 11). Die Erkenntnistheorie hat nach WUNDT die Aufgabe, „*die Bildung der Begriffe nach den logischen Motiven, die bei ihrer thatsächlichen Entwicklung innerhalb der Wissenschaften stattgefunden hat, nach Elimination aller Irrungen und Umwege, zur Darstellung zu bringen*" (Phil. Stud. X, S. 6). Nach SCHUPPE fragt die Erkenntnistheorie: „*Was ist das Denken? was ist das wirkliche Sein, welches sein Object werden soll?*" (Log. S. 3). Das Denken ist gleichsam in seiner Arbeit zu beobachten, die Bildung der Begriffe (besonders der obersten) zu untersuchen (l. c. S. 4). M. KAUFMANN behauptet, die Erkenntnistheorie sei „*überhaupt keine folgernde oder beweisende, sondern eine aufzeigende und darlegende Wissenschaft*" (Fundam. d. Erk. S. 7). R. v. SCHUBERT-SOLDERN bezeichnet als das Gebiet der Erkenntnistheorie „*die allgemeinen Elemente aller Wissenschaften in ihren allgemeinen gleichzeitigen Beziehungen*". Sie hat aus ihnen „*die allgemeinen Folgerungen für die Methode wissenschaftlicher Forschung überhaupt zu ziehen und das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften zu einander festzustellen*" (Viertelj. 21. Bd., S. 155 f.). Sie „*betrachtet die Welt als Datum überhaupt*" (Gr. d. Erk. S. 348, S. 1). AVENARIUS macht die Grundvoraussetzung, dass alle Erkenntnis Differenzirung einer ursprünglichen ist (Kr. d. r. Erf., Vorw. V). Vgl. Logik, Wissenschaftslehre.

Erkenntnisvermögen (facultas cognoscendi, CHR. WOLF) gilt den älteren Philosophen als das erste der zwei oder drei Seelenvermögen (s. d.).

Die Sinneswahrnehmung wird als niederes der Verstandeserkenntnis als dem höheren Erkenntnisvermögen gegenübergestellt (KRUG, Fundamentalphil. S. 181). KANT unterscheidet drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft, Vernunft (Kr. d. Urt. S. 220), W. HAMILTON sogar sechs.

Erklärung (explicatio, definitio) ist die in einer Reihe von Urteilen erfolgende Ableitung eines Wahrgenommenen, Gefundenen, Erlebten. — BERKELEY nennt Erklären das „*Zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen afficirt werden*“ (Princ. L), das Zurückführen des Geschehens auf allgemeine Regeln (l. c. CV). Nach PLATNER sind Erklärungen „*wörtliche Ausdrücke passender deutlicher Begriffe*“ (Phil. Aph. I, § 535). Es giebt empirische und philosophische Erklärungen (l. c. § 537). KANT: „*Erklären heisst von einem Princip ableiten*“ (Kr. d. Urt. II, § 78). G. E. SCHULZE nennt Erklärung (Definition) „*die Angabe der einem Begriffe zukommenden Merkmale*“ (Grds. d. allg. Log.[3], S. 224). Nach FRIES „*reden wir von Erklärung der Naturerscheinungen und der Begebenheiten in der Geschichte, wenn nicht nur nachgewiesen wird, was sich ereignet hat, sondern bewiesen wird, warum es nach allgemeinen Gesetzen sich gerade so ereignen musste*“ (Syst. d. Log. S. 297). SCHOPENHAUER: „*Eine Sache erklären heisst ihren gegebenen Bestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäss er sein muss, wie er ist*“ (Vierf. Wurz. § 50). E. ERDMANN: „*Das Bewusstsein, indem es einen und denselben Gegenstand zweimal und zwar beide Mal anders hat, ist Erklären, welches darum, je richtiger es ist, um so mehr nur Tautologien enthält*“ (Gr. d. Psych. § 81 f.). COMTE bestimmt die Erklärung als „*Unterordnung besonderer Thatsachen unter allgemeinere Thatsachen*“ (Cours de phil. pos. I, 1ère leç.). VOLKMANN nennt „*Erklärung der psychischen Phänomene die Zurückführung der allgemeinen Klassen der bloss zeitlichen Erscheinungen unserer Innenwelt auf das ihnen zu Grunde liegende wirklich Geschehene und die Aufstellung der Gesetze, denen gemäss jene aus diesem hervorgehen*“ (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 2). WUNDT versteht unter Naturerklärung die „*Feststellung der regelmässigen Beziehungen, welche sich durch die experimentelle und vergleichende Untersuchung zwischen den Objecten der Beschreibung ergeben*“ (Log. II, 286). Sie findet da statt, „*wo von einem Gegenstande Beziehungen logischer Abhängigkeit irgend welcher Art ausgesagt werden*“ (Phil. Stud. XIII, S. 99). Vgl. Definition, Beschreibung.

Erlebnis ist (im weiteren Sinne) jedes psychische Geschehen.

Erörterung, s. Exposition. KANT: „*Ich verstehe unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann*“ (Kr. d. r. Vern. S. 53).

Eros, s. Liebe.

Erregung ist das Entstehen eines geistig-körperlichen Zustandes durch einen Reiz.

Erscheinen: sich (als Bild, Zeichen) darstellen, ins Bewusstsein fallen.

Erscheinung ist alles, was den Sinnen erscheint (apparet), alles in Form der Vorstellung Gegebene. Im engeren Sinne wird die Erscheinung dem wahren, wirklichen Sein, der Wirklichkeit oder dem An-sich (s. d.) der Dinge gegen-

übergestellt. Die Erscheinung ist vom Schein (s. d.) zu unterscheiden. — DEMOKRIT sieht in den Farben, Tönen, Gerüchen u. s. w. nur Erscheinungen der Atome (s. d.), auf welche sich die „*dunkle*" Erkenntnis (*σκοτίη*, SEXT. EMP. adv. Math. VII, 138) bezieht. *Νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν* . . . (MULLACH, Demokr. fragm. phys. 1). Aus den *φαινόμενα* ist aber auf die *ἄδηλα* zu schliessen (SEXT. EMP. VII, 140), wie auch ANAXAGORAS verlangt. PROTAGORAS behauptet, wir erkennen (s. d.) die Dinge nur so, wie sie jedem erscheinen (vgl. PLATO, Theaet., 157 A). ARISTIPP: *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις* (PLUT., Adv. Colot. 24). „*Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii*" (CICERO, Acad. II, 46, 142). *Μόνα τὰ πάθη καταληπτά* (SEXT. EMP., Pyrrh. hypot. I, 215; DIOG. L. II, 92). PLATO bezeichnet alles durch Sinneswahrnehmung Gegebene (das Einzelding, Einzelgeschehen), alles Werdende als *φαινόμενον*, das nur ein Abbild des wirklich, an sich Seienden (*ὄν*), der Ideen (s. d.) sei (Theaet. C. 13). ARISTOTELES versteht unter *φαινόμενον* das Sinnenfällige, Gegebene (Met. IV, 5, 1010b, 1). Nicht jede Erscheinung ist wahr (l. c. 6, 1011a, 19). Oft erscheint uns etwas, ohne dass etwas da ist, wie im Traume (*φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις*, De an. III, 3, 428a, 7). *Τὸ οὖν φαίνεσθαί ἐστι τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεσθαι μὴ κατὰ συμβεβηκός· φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει* (l. c. 3, 428b, 1 squ.). PLOTIN betrachtet die Welt der Sinnendinge als Erscheinung einer „*intelligiblen*", geistigen (s. d.) Welt. — Die Bibel spricht von der apparentia Christi; so auch TERTULLIAN. Die Gnostiker (s. d.) halten die Welt für eine Äusserung einer geistigen Ideenwelt. AUGUSTINUS nennt die Offenbarungen „*Dei apparitiones*" (De trin. III, p. 867 f.). J. SCOTUS erklärt, „*Deum . . . intellectuali creaturae mirabili modo apparere*" (De div. nat. I, 10, p. 450 A). Die Sinnenwelt ist nur Erscheinung („*iste mundus sensibus apparens*", De div. nat. I, 30). „*Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeis sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt*" (l. c. V, 25). „*Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio*" (l. c. III, 4). PETRUS AUREOLUS verlegt das „*esse apparens*" des Dinges in „*mentis conceptus sive notitia obiectiva*" (PRANTL III, 323). Nach W. v. OCCAM sind die Qualitäten (s. d.) der Wahrnehmung nur Zeichen der Wirklichkeit. G. BRUNO betrachtet die Vielheit der Dinge als Erscheinung. „*Denn diese Einheit ist einzig und stetig und dauert immer; dieses Eine ist ewig, denn jede Gebärde, jede Gestalt, jedes andere ist Eitelkeit, ist wie nichts*" (De la causa dial. V). G. BIEL nennt „*apparentia*" jede „*rerum speciem seu ostensionem*" (IV, dist. 1, qu. 1). Nach GASSENDI sind „*apparentiae*" die sinnlichen Vorstellungen (fantasiae, Exerc. II, 6) oder auch die Erfahrungen (ibid.). „*Secundum naturam — secundum apparentiam*" sind Gegensätze. GOCLENIUS unterscheidet: „*apparentia vera — inanis*" (*φανταστική*), „*interior — exterior*"; „*apparentia seu δόκησις veritati opponitur*"; „*apparentia = ἐπιφάνεια*" (in geometria) (Lex. phil. p. 110 f.). HOBBES nennt die Erscheinungen (phaenomena) die Principien des Erkennens (El. ph. de corp. C. 25, 1). Erscheinungen sind die Empfindungen, die beständig in uns entstehen, Bilder (phantasmata, ibid.). Alle Qualitäten der Dinge, ausgenommen Bewegung und Grösse, auch der Raum (s. d.) in gewisser Hinsicht, sind Erscheinungen, Bilder im

Empfindenden, welche sich auf die Gegenstände, Körper beziehen (l. c. 10). Infolge des „*conatus*“ des Empfindenden „*erscheint*“ jedes Bild als ein Äusseres (l. c. 2). Die Subjectivität der sinnlichen Qualitäten (s. d.) betont auch DESCARTES, besonders LOCKE, der zugleich bemerkt, bei anderer Organisation unserer Sinne würden uns die Dinge ganz anders erscheinen (Ess. II, ch. 23, § 12). LEIBNIZ hält die im Raume ausgedehnte für die Erscheinung einer rein geistigen Welt, der Monaden (s. d.). Dabei sind aber „*phaenomena realia*“ und „*imaginaria*“ zu unterscheiden. Kennzeichen der ersten sind: Lebhaftigkeit, Übereinstimmung unter einander, die Möglichkeit, eine Erscheinung aus einer vorangegangenen abzuleiten und vorherzubestimmen. Alle Erscheinungen müssen eine Ursache haben; Raum und Materie wie auch Bewegung sind phaenomena bene fundata, die Sinnesqualitäten aber „*verworrene Vorstellungen*“ (ERDMANN p. 442 f.). Nach BERKELEY sind die Körper nur Vorstellungen, Erscheinungen („*appearances in the soul or mind*“), deren einzige Wirklichkeit (s. d.) Gott ist. „*Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingeprägten Ideen heissen wirkliche Dinge, diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmässig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden und darstellen, bezeichnet*“ (Princ. XXXIII). „*Alles, was existirt, existirt nur in dem Geiste, d. h. es wird bloss vorgestellt*“ (l. c. XXXIV). HUME erklärt, wir kennen nur die Wirkungen der Körper auf die Sinne (Treat. II, sct. 5). Raum und Zeit sind nur Arten, wie Eindrücke dem Geiste erscheinen („*appear to the mind*“), Ordnungen derselben (l. c. sct. 3). CONDILLAC und BONNET unterscheiden Erscheinung und Ding an sich (s. d.). CHR. WOLF erklärt: „*phaenomenon dicitur quicquid sensui obvium confuse percipitur*“ (Cosmol. § 225); BAUMGARTEN: „*Das Wahrzunehmende (phaenomenon, observabile) ist dasjenige, was wir durch unsere Sinne (verworrener) erkennen können*“ (Met. § 307). KANT versteht unter Erscheinung alles in Raum, Zeit und den Kategorien des Denkens sich Darstellende, durch die Form unseres Erkennens Bedingte, daher nicht an sich (s. d.) Seiende, sondern bloss auf dieses Hinweisende. In seiner früheren Periode nennt KANT „*phaenomenon*“ das Wahrnehmbare (*sensibile*, De mund. sens. sct. II, § 3). „*Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*“ (l. c. § 4). „*In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia*“ (l. c. § 5). Die Gegenstände der Erfahrung sind Erscheinungen („*experientiae obiecta phaenomena*“, ibid.). „*Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena*“ (l. c. § 12). Obgleich die Erscheinungen nicht Abbilder der Dinge sind, ist ihre Erkenntnis doch nicht die des Scheines. „*Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima*“ (l. c. § 11). Alle Erscheinungen sind den Gesetzen der Seele unterworfen. „*Res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante*“ (l. c. sct. III, § 15). Wir kennen das Ding nur, „*sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung*“ (Krit. d. r. Vern. S. 23), die Gegenstände nur, insofern „*sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind*“ (l. c. S. 55). „*Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie*

uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss" (l. c. S. 66). Erscheinung ist nicht Schein. „*Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege*" (l. c. S. 73). „*Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung*" (ibid., Anm.). „*Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind*" (l. c. S. 431). Erscheinung ist nicht wie der Schein (s. d.) ein Urteil, „*sondern bloss empirische Anschauung, die durch Reflexion und die daraus entspringenden Verstandesbegriffe zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird*" (Anthrop. I, § 7). — Beck bestimmt als Erscheinungen „*die Objecte unserer Erkenntnis, die auf uns wirken und Empfindungen in uns hervorbringen*" (Erl. Ausz. III, S. 159). Was nach Wegfall aller Intelligenzen übrigbleiben würde, ist unerfindlich (l. c. S. 399). Bardili nennt die Vorstellungswelt eine „*Spiegelung*" der Wirklichkeitsverhältnisse (Gr. d. erst. Log. S. 92). Erscheinung ist nach Schelling „*das relative Nichtsein des Besonderen in Bezug auf das All*" (WW. I. VI, S. 187). Hegel versteht unter Erscheinung „*das Wesen in seiner Existenz*" (Log. II, S. 144). „*Das Wesen muss erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung*" (Encykl. § 131). Herbart nennt „*objectiven Schein*" den „*Schein, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung dem Subjecte darstellt, dergestalt, dass bloss die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subject sich muss gefallen lassen*" (Met. II, S. 320). „*Wie*

viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein" (l. c. S. 351). SCHOPENHAUER betrachtet die Welt der Sinnendinge als Erscheinung, Sichtbarwerdung (Objectität) des Willens. „*Object-sein und Erscheinung sind synonyme Begriffe*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 22). „*Erscheinung heisst Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Object, ist Erscheinung*" (l. c. § 21), ein „*Spiegel*" des An-sich (l. c. § 29). „*Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er erst eingeht, indem er erscheint*" (l. c. § 23). Nach BENEKE ist die objective Welt Erscheinung (Log. II, S. 288), ebenso nach LOTZE, aber eine solche, welche bestimmte Verhältnisse des An-sich abspiegelt; nach A. LANGE (Gesch. d. Mat. II², S. 49); HELMHOLTZ (Thats. d. Wahrn. S. 39); UEBERWEG in dem Sinne: „*Unsere Vorstellung von räumlichen Dingen und ihren Bewegungen ist das Resultat einer solchen Organisation unserer Empfindungsanlagen, welche die Harmonie, nicht Discordanz zwischen dem Ansich und der Erscheinung in mathematisch-physikalischem Betracht ergiebt*" (Log.⁴, S. 87). ULRICI erklärt Erscheinung als das „*unmittelbare Für-anderes-sein, welches zugleich das eigene Äussere, die eigene Form und Teilheit des Dinges ist, in welchem es aber zugleich unmittelbar auf anderes einwirkt und damit sein Dasein kundgiebt*" (Log. S. 333). O. LIEBMANN betrachtet die „*empirische Wirklichkeit*" als „*ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Existenz*" (Zur Anal. d. Wirkl. S. 238). E. v. HARTMANN unterscheidet die „*Existenzformen*" des An-sich von seiner „*Subsistenzform*" (Krit. Grundleg. S. 159). H. SPENCER sieht in der materiellen Welt ein „*Symbol*" des Absoluten. A. RIEHL erklärt: „*Die mechanische Natur ist nicht die Natur an sich, sondern die Erscheinung der Natur für die äusseren Sinne*" (Ph. Krit. II, 2, S. 194). Die Erscheinungen sind „*abhängig von Wirklichkeiten, denen alle ihre Bestandteile der Empfindung wie die besonderen Formen der Existenz und Succession entsprechen*" (l. c. II, 1, S. 22). Die Erfahrung lehrt den Unterschied von Ding und Erscheinung kennen. „*In der Erfahrung hören die Wahrnehmungen auf, selbst als Dinge betrachtet zu werden, wie sie es für die unmittelbare Anschauung sind; sie werden zu Erscheinungen der Dinge*" (l. c. II, 2, S. 64). „*Das Subject und das Object in der Wahrnehmung ist Erscheinung, nicht blosse Vorstellung, und zwar Erscheinung in dem einzig verständlichen Sinne des Wortes, wonach dasselbe die Beziehung auf das, was erscheint, in seiner Bedeutung einschliesst. Ich erkenne mich selbst, wie ich im Gegenverhältnis zu den Objecten meines Bewusstseins erscheine*" (l. c. S. 152). Die Erscheinungen sind nicht minderwertig. „*Wie bewusstes Leben mehr ist als Leben, Leben mehr als Nichtleben, so muss auch die Erscheinung, welche sowohl Leben als Bewusstsein zu ihrer Voraussetzung hat, mehr bedeuten als das Ding, welches erscheint*" (l. c. S. 29). Nach WUNDT haben wir die Dinge nicht unmittelbar, sondern in Form von Symbolen, die wir auf sie beziehen müssen (Syst. d. Phil. S. 153). SCHUPPE nennt „*die Elemente des Gegebenen auch Erscheinungselemente, ein Gegebenes auch Erscheinung*"; dabei „*ist Erscheinung nicht im Gegensatze zu dem wirklichen Gegebenen, sondern eben im Sinne desselben gemeint, in welchem das Wort sehr oft gebraucht wird*"; es ist „*das Sinnfällige*" (Log. S. 79). Vgl. Phänomen.

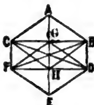
Erschleichung (subreptio), logische, ist ein fehlerhaftes, scheinbares, mangelhaftes Beweisen.

Erwartung ist die auf das Kommen einer Vorstellung gerichtete Auf-

merksamkeit. Nach LEIBNIZ ist die Erwartung ein brauchbarer Factor der Erkenntnis (ERDM. p. 296). HUME führt auf die Erwartung ähnlicher Verbindungen von Vorstellungen die Causalität (s. d.) zurück. — VOLKMANN nennt Erwartung „*den Zustand des Emporgetriebenwerdens einer als künftig gedachten Vorstellung gegen die sie abweisende Gegenwart*“ (Lehrb. d. Ps. II^4, S. 21). Vgl. Object.

Eselsbrücke (*pons asinorum*) heisst eine logische Verhältnisse veranschaulichende Figur. Zum erstenmal findet sich dieselbe bei PETRUS TARTARETUS (um 1480). „*Ut ars inveniendi medium cunctis sit facilis, plana atque perspicua, ad manifestationem ponitur sequens figura, quae communiter propter eius apparentem difficultatem pons asinorum dicitur*“ (bei PRANTL IV, 206). Die Figur ist folgende:

A—C = antecedens ad praedicatum
A—B = consequens ad praedicatum
E—F = antecedens ad subiectum
E—D = consequens ad subiectum
C—F = Darapti, Disamis, Datisi



F—G = Felapto, Bocardo, Feriso
G—D = Celarent, Cesare, Ferio, Festino
F—B = Baralipton
C—D = Barbara, Darii
H—B = Cesare, Camestres, Baroco.

Essener (Essäer, Ἐσσαῖοι bei PHILO, Ἐσσηνοί bei JOSEPHUS) ist der Name einer zur Zeit Christi bestehenden jüdischen Secte von mönchischer Lebensweise und grosser Sittenreinheit (ZELLER, Ph. d. Griech. III^3, 2, 278 ff.).

Essenz, s. Wesen.

Ethelismus (ἐθέλω), s. Voluntarismus.

Ethik (ἠθική, *ethica, philosophia practica*) ist die Wissenschaft vom sittlichen Wollen und Handeln, seinem ganzen Umfange und seiner Richtung nach. — In den Sprüchen der „*sieben Weisen*“ beschränkt sich das Ethische auf einfache Lebensregeln. Den Ansatz zu einer Ethik macht der Eudämonismus (s. d.) des DEMOKRIT, welcher zugleich auf die sittliche Gesinnung grosses Gewicht legt (ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν, STOB., Flor. IX, 3). Durch Hochhaltung des Gesetzes (s. d.) zeichnet sich HERAKLIT aus. Die Sophisten lenken zwar die Aufmerksamkeit auf den Menschen hin, erschüttern aber die Sicherheit der sittlichen Grundsätze, wenn auch PROTAGORAS eine Ausnahme macht. Der eigentliche Begründer der antiken Ethik ist SOKRATES (Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών, DIOG. L., Prooem. 14). Der Mensch und sein Handeln sind viel wichtiger als die Natur (Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ARIST., Met. I, 6, 987 b). Die Tugend (s. d.) ist lehrbar, das Gute ist das wahrhaft Nützliche. Die Cyniker und Kyrenaïker huldigen in verschiedener Weise dem Eudämonismus. PLATO nimmt anfangs den Standpunkt des SOKRATES ein, schreitet aber von diesem zu einer Auffassung des sittlichen Handelns als Selbstzweck fort. ARISTOTELES verlegt das Sittliche in den vernünftigen Willen, der die „*richtige Mitte*“ einhält; das Wissen des Guten genügt nicht zu dessen Ausübung. Es giebt ethische und dianoëtische Tugenden (s. d.). Der Mensch hat eine natürliche Anlage zur Sittlichkeit (so lehrt auch EUDEMOS). Ἡ παροῦσα πραγματεία (Ethik) οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα (Eth. Nic. II, 2, 1103 b, 26 squ.). Bisher ist der Charakter der Ethik ein anthropologischer mit Beziehung auf das Metaphysische (HERAKLIT, PLATO). Diese Beziehung auf das Weltganze tritt bei den Stoikern in den Vordergrund. Das Individuum ist nur ein Teil oder Ausfluss (ἀπόσπασμα) des göttlichen

Pneuma (s. d.), es ist als solcher verpflichtet, ein natur- und vernunftgemässes Leben zu führen. Die Gesinnung macht die Handlung erst zur sittlichen; innere Freiheit ist das höchste Gut (s. d.). Die Ethik handelt vom Begehren, vom Guten und Bösen, den Affecten, der Tugend u. s. w. (*τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν* (DIOG. L. VII, 1, 84; vgl. STOB. Ecl. II, 6). Eudämonistisch ist die Ethik der Epikureer (*τὸ δ' ἠθικὸν τὰ περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους*, DIOG. L. X, 30). Die Neuplatoniker fordern Reinheit der Gesinnung und harmonische Bildung des Geistes, Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit. Die christliche Ethik betont das Princip der werkthätigen Liebe. Der sittliche Mensch wird als Glied einer übersinnlichen, moralischen Weltordnung betrachtet, das Gute als ein Gebot Gottes hingestellt (wie im alten Testament) und die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden verlangt. Glaube und göttliche Gnade sind zur vollen Erlangung der Tugend nötig. AUGUSTINUS giebt diesen Anschauungen ihren begrifflichen Ausdruck. Die Scholastiker folgen den Spuren der Kirchenväter und formuliren besonders den Begriff des höchsten Gutes (*„summum bonum“*) und der Synteresis (s. d.), des *„Fünklein“* des Gewissens. ABÄLARD giebt ein System der Ethik (*„scito te ipsum“*), in welchem er die Sittlichkeit auf die lautere Gesinnung zurückführt, während ALBERTUS MAGNUS und THOMAS V. AQUINO auch den Wert des Gewissens (s. d.) betonen. DUNS SCOTUS unterscheidet ein natürliches und göttliches Sittengesetz (In lib. sent. 3, d. 37, qu. 1). Die Mystiker lehren eine im Sinne des Neuplatonismus gehaltene Ethik. G. BRUNO preist die begeisterte Liebe zum Einen, Unendlichen, Göttlichen. Den Nützlichkeitsstandpunkt (Utilitarismus, s. d.) nimmt F. BACON ein. B. TELESIUS und HOBBES gründen die Moral auf den Selbsterhaltungstrieb, so auch SPINOZA auf das Streben nach Selbstvervollkommnung. Er macht, wie DESCARTES, die Beherrschung der Affecte zur Grundlage der Sittlichkeit. GEULINCX erklärt: *„ethica versatur circa virtutem“* (Eth. I, C. 1, § 1). Die Demut (humilitas) ist die Wurzel aller Ethik (radix ethices, l. c. annot. p. 161). Das ethische Princip lautet: *„Ubi nihil vales, ibi nihil velis, seu nihil frustra ferendum est“* (l. c. p. 164). R. CUDWORTH lehrt den ethischen Intellectualismus, welcher den Menschen als reines Vernunftwesen betrachtet und ihm eine angeborene sittliche Idee zuschreibt (The true intell. syst. of univ. I, ch. 4), so auch H. MORE (Enchir. III). LOCKE erklärt die Ethik für eine demonstrative (s. d.) Wissenschaft (Ess. IV, ch. 3, § 18). Sie ist die praktische Wissenschaft, *„welche die Regeln und den Anhalt für die menschlichen Handlungen, die zu der Glückseligkeit führen, und die Mittel, sie zu erlangen, aufsucht“* (l. c. ch. 21, § 3). HELVETIUS: *„J'ai cru qu'on devoit traiter la Morale comme toutes les autres sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale“* (De l'espr. I, Préf. p. 4). CUMBERLAND (De leg. nat. C. 1 ff.), SHAFTESBURY, HUTCHESON (Phil. moral.) erblicken im Sittlichen ein natürliches Erzeugnis der socialen Neigungen und bestimmen als dessen Zweck die Förderung des allgemeinen Wohles. HUME (Inqu. conc. the princ. of morals) und A. SMITH ziehen noch die Sympathie (s. d.) als Motiv des sittlichen Handelns hinzu. LEIBNIZ betrachtet den Menschen als einen Bürger des Gottesstaats (*„regnum gratiae“*), der mit Willens-

freiheit (vernünftiger Überlegung) das Gute (s. d.) als das Zweckvolle, dem Ganzen Dienende vollbringen soll. CHR. WOLF leitet das Sittliche aus dem Streben nach Vollkommenheit ab. Die Ethik ist *„scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui iuris est homo nulli alterius potestati subiectus“* (Phil. rat. § 64). *„Philosophia moralis sive Ethica est scientia practica, docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest“* (Eth. I, § 1). *„In ethica ostendendum, quinam facultatum usus requiratur ad actiones legi naturae convenienter determinandas“* (l. c. § 2). J. EBERT: *„Die Ethik, welche auch die Moral im engeren Verstande genannt wird, lehrt die Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, und die Mittel zur Tugend“* (Vernunftl. S. 12). KANT definirt (in den Prolegomenis) die Ethik als *„die formale Philosophie, welche sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt“*. Seine Ethik ist formalistisch, indem sie das Sittengesetz rein als solches, den kategorischen Imperativ (s. d.) als ausschliessliche Maxime des (sittlichen) Handelns mit Ausschluss aller eudämonistischen Motive (Rigorismus) bestimmt. Das Sittengesetz gilt unbedingt und unabhängig von aller Erfahrung, es ist normativ. In der Ableitung der Moral aus der unbedingten Pflicht schliesst sich FICHTE eng an KANT an. Die *„Sittenlehre“* ist praktische Philosophie. *„So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, dass unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, dass mit unsern Vorstellungen ein Sein übereinstimme und daraus folge, zu erschöpfen“* (Syst. d. Sittenl., Einleit. III). SCHELLING und besonders HEGEL betrachten das Sittliche als ein objectiv-notwendiges Moment in der Selbstentwicklung des Absoluten. Bei HERBART ist die Ethik ein Teil der *Ästhetik*, der Wissenschaft von den Billigungs- und Missbilligungsurteilen, aus welchen sich die praktischen Ideen als Normen des sittlichen Handelns ergeben. Auf empirisch-psychologischem Wege wird die Ethik von BENEKE, metaphysisch von SCHOPENHAUER, der als Princip des Sittlichen das Mitleid bestimmt, ausgestaltet. J. BENTHAM, der Begründer des Utilitarismus (s. d.), bestimmt die Ethik als *„the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest in the view. Private ethics = the art of self-government“* (Introd. II, ch. 17, p. 234). Im gleichen Sinne lehrt J. ST. MILL. Den Altruismus (s. d.) macht A. COMTE zur Basis der Ethik. SCHLEIERMACHER bestimmt die Ethik als Güterlehre, so auch neuerdings A. DÖRING. M. STIRNER verteidigt den Egoismus, FR. NIETZSCHE den extremen, *„jenseits von Gut und Böse“* sich auswirkenden Individualismus. H. SPENCER (The data of Ethics) betrachtet die Thatsachen des sittlichen Lebens als Producte einer Entwicklung; so auch v. HARTMANN und WUNDT (Evolutionismus), für den die Ethik zugleich normativ ist, insofern sie die Objecte *„mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen“*, betrachtet (Eth.², Einl.). WUNDT giebt (ähnlich SIDGWICK, Meth. of the Eth., Introd. § 4) folgende Einteilung der Ethik: I. Ethischer Intuitionismus und Empirismus (nach den Motiven). II. Autoritative und autonome Moralsysteme (nach den Zwecken). Zu letzteren gehören der Eudämonismus (Egoismus, Utilitarismus) und Evolutionismus (individueller und universaler) (l. c. S. 407 ff.). WUNDTS Ethik ist universaler Evolutionismus, der jedes Einzelwollen einem Gesamtwillen als realer, sittlicher Macht unterwirft (l. c. S. 432). v. KIRCHMANN gründet die Ethik auf das Gefühl der

Achtung (Kat. d. Phil. 3, S. 172). A. RIEHL erklärt den Satz, *„dass die grösstmögliche Befriedigung unseres Bewusstseins das Endziel unseres Wollens und Handelns bildet“*, für ein evidentes Axiom der praktischen Philosophie. FR. PAULSEN bestimmt: *„Es hat die Ethik auf Grund der Erkenntnis der menschlichen Natur überhaupt, besonders auch der geistigen und socialen Seite dieser Natur, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, dass dasselbe die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht“* (Syst. d. Eth. S. 3). Nach CHR. SIGWART geht die Aufgabe der Ethik dahin, *„einen allumfassenden, in sich einstimmigen Zweck als Aufgabe des menschlichen Handelns so zu construiren, dass seine Erreichung von den gegebenen Bedingungen aus möglich ist“* (Log. II, 745). Eine utilitaristische Ethik lehrt v. GIZYCKI. Den Intuitionismus vertritt F. BRENTANO dahin, dass er ursprüngliche, selbstevidente, sittliche Gefühlsurteile annimmt (Vom Urspr. sittl. Erkenntn.). P. RÉE sucht eine nominalistische Ethik zu begründen, welche das Sittliche als aus dem Gesetzlichen, Autoritativen hervorgehend betrachtet (Üb. d. Entsteh. d. Gewiss.). UPHUES definirt die Ethik als *„die Wissenschaft von der Güte oder Schlechtigkeit des Wollens oder von dem Grunde der Wertunterschiede zwischen unseren Handlungen oder Gesinnungen“* (Psych. d. Erk. S. 10). A. MEINONG (Psychol.-eth. Unters. zur Werttheor.) und CHR. EHRENFELS gestalten die Ethik zur Werttheorie (s. d.). *„Die Ethik hat die ihrem Gebiete zugehörigen Wertthatsachen festzustellen“* (MEINONG, Wertth. S. 85). Vgl. Moral, Tugend.

Ethikotheologie, s. Gott, Moral.

Ethisch (*ἠθικός*) heisst bei ARISTOTELES, was auf die Sitte (*ἦθος*) oder, wie er ableitet, *„Gewohnheit“* (*ἔθος*) Bezug hat (*ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους*, Eth. N. II, 1, 1103 a, 17), die zweite Klasse der Tugenden (s. d.). KANT stellt ethisch und juridisch gegenüber. Sofern die moralischen Gesetze *„auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch. Fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch“* (WW. VII, 11). Jetzt versteht man unter ethisch alles zum sittlichen (bez. unsittlichen) Handeln oder zur Lehre von demselben Gehörige, die *„in das Gebiet der Ethik schlagenden sittlichen und widersittlichen Verhaltungsweisen“* (H. SCHWARZ, Grundz. d. Eth., S. 45).

Ethos (*ἦθος*): Sitte, Gesinnung, Charakter. HERAKLIT: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων* (ALEX. APHROD., De fato 6). Stoa: *ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ᾽ ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι* (STOB. Ecl. II, 6, 36).

Etwas, *„aliquid = cui notio aliqua respondet“* (CHR. WOLF, Ontol., § 59); = *„possibile, res“* (BAUMGARTEN, Met., § 8). HEGEL: *„Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt ist Daseiendes, etwas“* (Encykl. § 90). *„Was in der That vorhanden ist, ist, dass etwas zu anderem, und das andere überhaupt zu einem anderen wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem anderen selbst schon ein anderes gegen dasselbe“* (l. c. § 95).

Eubulie (*εὐβουλία*): richtiges, gutes, sittliches Wollen (ARISTOTELES, Eth. N. VI, 10, 1142 a, 32 squ.: *ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν*).

Eudämonismus (*εὐδαιμονισμός*, ARISTOT., Eth. N. IV, 13, 1127 b, 18) heisst jede ethische Richtung, welche als Endzweck des (sittlichen) Handelns

die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) bestimmt. *Εὐδαίμων* ist (nach FR. PAULSEN), „*wem ein guter Dämon und damit ein gutes Lebenslos zu teil ward*“ (Syst. d. Eth. S. 25). Wird die eigene Lust als Erstrebungsziel bezeichnet, dann haben wir den Hedonismus (s. d.), wenn die allgemeine Wohlfahrt, den Utilitarismus (s. d.) vor uns. Eudämonisten sind DEMOKRIT, die Cyniker und Kyrenaïker, teilweise auch ARISTOTELES, EPIKUR, SPINOZA, LEIBNIZ, CHR. WOLF, die englischen Moralisten, CONDILLAC, LA METTRIE, HELVETIUS, HOLBACH, J. BENTHAM, J. ST. MILL, COMTE, V. GIZYCKI u. a. KANT setzt allem Eudämonismus seine rigoristische Ethik entgegen, welche dem Motiv der Glückseligkeit keinerlei Einfluss auf das sittliche Wollen verstattet. Eudämonist ist ihm derjenige Egoist, der „*bloss im Nutzen und in der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt*“. — „*Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten*“ (Anthr. I, § 2). Vgl. Glückseligkeit.

Euhemerismus ist die Lehre des Kyrenaïkers EUHEMERUS (u. 300 v. Chr.), welcher den Götterglauben aus der Verherrlichung menschlicher Heroen ableitet (CICERO, De nat. deor. I, 42). „*Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur*“ (MINUC. FELIX, Octav. C., 21, 1).

Eupraxie (*εὐπραξία*): das Rechtthun, richtige Handeln; das Princip des SOKRATES (XENOPH., Memor. III, 9, 14). ARISTOTELES stellt die Eupraxie der *δυσπραξία* gegenüber (Eth. N. I, 11, 1101b, 7) und bestimmt sie als Ziel des Handelns (*ἔστιν γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος*, l. c. VI, 5, 1140b, 7). ALBERTUS MAGNUS: „*Eupraxia est eorum qui prosperantur in boni electione*“ (Sum. th. I, qu. 68, 4).

Euthymie (*εὐθυμία*), Seelenruhe, ist nach DEMOKRIT das Endziel alles Handelns (*τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ... ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι*, DIOG. L. IX, 7, 45); (*τὴν δ' εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ*, STOB. Ecl. II, 6, 76). SENECA nennt die *εὐθυμία* stabilem animi sedem, tranquillitatem (De tranqu. 2, 3).

Eutonie (*εὐτονία*): Spannkraft der Seele (Stoiker). *Ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικήν, ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον* (GALEN, De plac. HIPP. et PLAT. V, 403 K; STEIN, Ps. d. Stoa II, 128).

Evidenz (evidentia), Augenscheinlichkeit, unmittelbare Gewissheit und Sicherheit einer Erkenntnis. EPIKUR setzt dieselbe (*ἐνάργεια*) in die Sinneswahrnehmung (DIOG. L. X, 52), welche an sich immer wahr sei (l. c. 32; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 203; VIII, 63 squ.). Nach DESCARTES ist Evidenz eins mit Klarheit und Deutlichkeit (s. d.). Auch MALEBRANCHE erklärt: „*Évidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré*“ (Rech. I, 2). Nach LOCKE beruht die Evidenz auf der Anschauung. „*It is in this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge*“ (Ess. IV, ch. 2, § 1). LEIBNIZ erklärt die Evidenz als „*lichtvolle Gewissheit, bei der man wegen der unter den Vorstellungen bemerkten Verbindung nicht zweifelhaft ist*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 11, § 10). COLLIER

(Clavis univ. p. 12) und die schottische Schule sprechen von ursprünglichen *„self-evident truths"*. J. EBERT: *„Man pflegt diejenige Deutlichkeit eines Satzes, die hinlänglich ist, die Wahrheit desselben einzusehen, Evidenz zu nennen"* (Vernunftl. S. 127). Bei KANT ist das Apriorische (s. d.) evident. A. LANGE beschränkt die Evidenz auf die räumliche Anschauung (Log. Stud. S. 9 f.). Nach CHR. SIGWART bekundet sich in dem unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz *„die Fähigkeit, objectiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden"* (Log. I², S. 94). ULRICI versteht unter Evidenz *„die objective Denknotwendigkeit"* (Log. S. 32). WUNDT bemerkt, dass *„nie den einzelnen Bestandteilen des Denkens, den Begriffen, für sich Evidenz zukommt, sondern dass die letztere immer erst aus der Verknüpfung der Begriffe hervorgehen kann"* (Log. I, 74). Evidenz, d. h. logische Gewissheit, beruht auf der Sicherheit der Resultate des Denkens (ibid.). *„Die unmittelbare Evidenz unseres Denkens hat nun ihre Quelle stets in der unmittelbaren Anschauung"* (l. c. S. 75). Die Anschauung ist aber nicht selbst die Evidenz. Das Denken muss *„zwischen den Gliedern der Vorstellung hin und her gehen und sie messend mit einander vergleichen, damit aus der Anschauung die Evidenz hervorgehe"*. *„So ist überhaupt die Anschauung nur die Gelegenheitsursache der unmittelbaren Evidenz, der eigentliche Grund derselben liegt aber in dem verknüpfenden und vergleichenden Denken."* Während sich die unmittelbare Evidenz *„auf das ursprüngliche Material des Denkens"* bezieht, geht die mittelbare *„auf den bereits verarbeiteten Stoff"* (l. c. S. 77). Letztere setzt die erstere stets voraus und ist ohne diese wertlos (l. c. S. 78). SCHUPPE setzt Evidenz und Anschaulichkeit im eigentlichsten Sinne des Wortes einander gleich (Log. S. 89). Vgl. Gewissheit.

Evolution (evolutio): Entwicklung vom Niederen, Einfacheren zum Höheren, Zusammengesetzteren, Vollkommeneren. Im weiteren Sinne lehren diejenigen Philosophen eine Entwicklung, welche die Dinge auf ein *„Princip"* (s. d.) zurückführen. HERAKLIT behauptet, in der Welt herrsche ein ewiges Werden (s. d.) in absteigender und aufsteigender Richtung (*ὁδὸς κάτω, ὁδὸς ἄνω*). Aus Feuer wird Wasser und aus diesem Erde und wieder zurück (DIOG. L. IX, 9). Die Ursache der Entwicklung ist der Streit (*πόλεμος πατὴρ πάντων*, MULLACH, Fragm. I, 44, 62). EMPEDOKLES erklärt, die Tiere seien stückweise entstanden; die unzweckmässigen Bildungen seien zu Grunde gegangen, die lebensfähigen hätten sich erhalten (ARISTOT., De coel. III, 2, 300 b, 28; Plac. V, 19; Dox. 430). Nach DEMOKRIT sollen die Lebewesen sich aus Schlamm entwickelt haben. ANAXAGORAS nimmt an, ursprünglich sei alles ungeschieden in Einem gewesen (*ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*, DIOG. L. II, 6), bis der *„Geist"* (s. d.) den Anstoss zur Ausscheidung der Qualitäten gab. Die Organismen haben sich, unter Einwirkung der Wärme, aus feuchter Erde entwickelt (*ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων*, DIOG. L. II, 9). Wie die Pythagoreer betrachtet SPEUSIPP das Gute, Vollkommene als Endproduct der Entwicklung (*τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι*, ARISTOT. XII, 7, 1072 b, 32). Nach ARISTOTELES entwickeln sich die Dinge aus der Potentialität zur Wirklichkeit vermöge des ihnen einwohnenden treibenden Principes, der Form (s. d.), und zwar nur allmählich, wegen des vom Stoffe gesetzten Widerstandes. Die (innere) Form des Dinges, die Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*), der es zustrebt, ist zugleich dessen Zweck. Die

Organismen, aber nur die niedrigsten Arten, haben sich aus Schlamm durch generatio aequivoca (*ὁμωνύμως*) entwickelt. Die Stoiker setzen an die Stelle der „*Formen*" die zur Entwicklung treibenden, von innen gestaltenden *λόγοι σπερματικοί* (s. d.), die Teilkräfte des göttlichen Pneuma (s. d.), das in beständigen Umwandelungen Welten aus sich hervorgehen lässt und sie wieder in sich zurücknimmt. PLOTIN, DIONYSIUS, JOH. SCOTUS, ECKHART, NICOL. CUSANUS nehmen eine Emanation (s. d.) der Welt aus Gott an. Bei letzterem kommt evolutio im mathematischen Sinne vor („*Linea est puncti evolutio*"), dann im Sinne der explicatio (s. d.). PARACELSUS schreibt den Dingen innere Kräfte zu, welche sie zur Entwicklung treiben, ähnlich F. MERC. VAN HELMONT (RITTER, Gesch. d. Phil. XII, 26). Eine beständige Entwicklung findet nach G. BRUNO statt. In der Materie sind unendlich viele Gestaltungen der Möglichkeit nach enthalten, und so strebt sie nach Veränderung. Eine Entwicklung ist notwendig, weil der Stoff die Gegensätze nicht zu gleicher Zeit aus sich entlassen kann (De la causa, Dial. V). In aller Entwicklung bleibt aber die Substanz bestehen. „*Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt, weil es nur eine giebt, ein göttliches, unsterbliches Wesen*" (ibid.). J. BÖHME verlegt die Entwicklung in Gott (s. d.) selbst; das Böse ist das treibende Princip des Geschehens. Die Naturforscher SWAMMERDAM, LEEUWENHOEK, MALPIGHI betrachten die Entwicklung der Organismen als eine „*Ausschachtelung*" des im Keime bereits fertig vorgebildeten Wesens (Präformationstheorie; Animalculisten und Ovulisten), welcher Ansicht C. F. WOLF die Theorie der Epigenese (s. d.) entgegensetzt. Er erklärt zugleich: „*evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam eius et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, existit, denique vero, speciem prae se ferens, si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur*" (Theor. gener. § 50). Den Begriff der psychischen Entwicklung führt LEIBNIZ ein. Jede Monade (s. d.) entwickelt in stetiger Weise und bestimmter Folge ihre inneren Zustände (Monad. 11, 22). Es giebt kein eigentliches Entstehen und Vergehen, nur Entwicklung (*evolution*) und „*Einwicklung*" (*involution*). „*Il semble qu'il n'y a ni génération ni mort à la rigeur, mais seulement des developpements, augmentations ou diminuations des animaux déjà formés*" (GERHARD IV, 474; Monad. 73; Theod. § 30). „*Somit sind also nicht bloss die Seelen, sondern auch die Geschöpfe unerzeugt und unsterblich; sie werden nur entfaltet, eingefaltet, bekleidet, entkleidet, umgestaltet*" (Princ. d. la nat. § 6). Den Entwicklungsgedanken macht auch LESSING sich zu eigen. KANT kommt der modernen Evolutionstheorie einigermassen nahe. „*Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, darnach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint*" (Krit. d. Urt. § 80, S. 308). Man kann der Annahme nach „*den Mutter-*

schoss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grosses Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen" (ibid.). Ausserdem stellt KANT (später auch LAPLACE) die Theorie auf, dass die Erde aus einem ursprünglich gasförmigen Balle sich entwickelt habe. G. E. SCHULZE: „*Eine Seelenkraft durch öftere Ausübung zu grösserer Vollkommenheit des Wirkens bringen heisst dieselbe entwickeln*" (Psych. Anthr. S. 83). (FICHTE und) HEGEL fasst die Weltentwicklung als eine logische, d. h. als Gedankenbewegung in dialektischer (s. d.) Form, auf, als ein „*Umschlagen*" der Begriffe in einander. Eine Entwicklung der Organismen aus einander dagegen erscheint HEGEL als eine „*nebulose Vorstellung*" (Encykl. § 249). „*Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung, insofern seine Existenz, das Wissen, in sich selbst das An-und-für-sich-bestimmt-sein d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Thätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist*" (l. c. § 442). Eine Entwicklung der Organismen infolge innerer Triebkräfte und Anpassung an die Umgebung lehren ERASMUS DARWIN (Zoonomia), GOETHE, OKEN, LAMARCK (Philos. Zoolog. 1809), G. ST. HILAIRE, eine durch äussere Umstände bewirkte CHARLES DARWIN (On the origine of species 1859; s. Darwinismus), während an die Stelle der CUVIERschen „*Katastrophentheorie*" CH. LYELLs Annahme einer stetigen Entwicklung der Erde tritt. H. SPENCER führt den Entwicklungsgedanken weiter fort. „*The processes thus everywhere in antagonism, and everywhere gaining now a temporary and now a more or less permanent triumph the one the other, we call evolution and dissolution. Evolution under its simplest and most general aspect is the integration of matter and concomitant dissipation of motion; while dissolution is the absorption of motion and concomitant disintegration of matter*" (First Princ. § 97). Es giebt eine „*simple*" und eine „*composed evolution*" (l. c. § 98). In Deutschland sind die Hauptvertreter der (darwinistischen) Entwicklungstheorie E. HAECKEL und E. KRAUSE. Auf die Vorstellungen und ihr Kommen und Gehen im Bewusstsein wendet HERBART den Begriff der Evolution und Involution an (Psych. a. Wiss. II, § 136); so auch VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I⁴, S. 460). WUNDT nimmt eine Entwicklung der Wesen an, welche sich zugleich psychisch und physisch bekundet. „*Das Tierreich bietet uns eine Reihe geistiger Entwicklungen dar, die wir als Vorstufen der geistigen Entwicklung des Menschen betrachten können, insofern sich das geistige Leben der Tiere überall als ein dem des Menschen in seinen Elementen und in den allgemeinsten Gesetzen der Verbindung dieser Elemente Gleichartiges verrät*" (Grundr. d. Psych. S. 324). In alle Entwicklung greifen geistige Factoren ein, so dass der Darwinismus (s. d.) einseitig erscheint. Die psychische Entwicklung anbelangend, ist der Trieb „*der gemeinsame Ausgangspunkt der Entwicklung des Vorstellens und Willens*" (Gr. d. phys. Psych. II³, S. 545). Die psychische Entwicklung beruht zum Teil darauf, „*dass die zuerst verbundenen Teile einer Triebhandlung sich trennen, in dieser Trennung neue selbständige Entwicklungen erfahren, worauf dann aus ihnen durch abermalige Verbindung mit Bewegungen neue verwickeltere Triebfedern hervorgehen können. Auf diese Weise giebt insbesondere die Verselbständigung des Apperceptionsprocesses den Anstoss zur ganzen intellectuellen Entwicklung*" (l. c. S. 546). Wir werden zu der Auffassung gedrängt, „*dass*

die physische Entwicklung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Wirkung der psychischen Entwicklung ist" (l. c. S. 547). „*Alle organische Entwicklung ist ein psycho-physischer Vorgang*" (l. c. S. 550). Die Entwicklung gehört zu den wesentlichen Eigenschaften der Wirklichkeit (l. c. S. 554); die menschliche Seele selbst ist „*das entwickelte Erzeugnis zahlloser Elemente*" (ibid.). Auch Fr. Jodl hält die Entwicklung nicht für einen blossen Mechanismus. „*Der bewusste, denkende Wille des Menschen ist nicht bloss Product der Welt, sondern auch Factor, eine Kraft unter andern Kräften. Die Evolution der Menschheit ist nicht . . . . das Werk blinder Naturkräfte . . . ., sondern das Ergebnis stetigen Zusammenwirkens der blinden Naturkräfte mit den sehend gewordenen Naturkräften, d. h. menschlichen Zweckgedanken*" (Lehrb. d. Psych. S. 160).

Ewige Wahrheit, s. Wahrheit.

Ewigkeit (aeternitas) ist unbegrenzte Dauer, zeitloses, in sich beharrendes Sein. — Ewig ist nach den Eleaten das Seiende (s. d.). Nur das Einzelne ist vergänglich, lehrt Xenophanes (*πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι*, Diog. L. IX, 19). Heraklit nimmt ein ewiges Werden (s. d.) an. Immer war die Welt und immer wird sie sein (Mullach, Fragm. I, 20); ewig ist auch das Gesetz alles Werdens (l. c. 8). Empedokles betrachtet den Process des Entstehens und Vergehens der Dinge durch das Überwiegen einer der Kräfte Hass und Liebe als ewig. Auch das *ἄπειρον* (s. d.) des Anaximander ist ewig, ferner die Atome (s. d.) des Demokrit und ihre Bewegung, denn aus nichts und in nichts wird nichts (*μηδέν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι*, Diog. L. IX, 44). Nach Plato sind die Ideen (s. d.) ewig. Aristoteles versteht unter *αἰών* (Ewigkeit) das unvergängliche, die Zeit in sich fassende Sein (*τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται*, De coel. I, 9, 279 a, 24). Die Welt als Ganzes ist ewig (*οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον*, l. c. II, 1, 283 b, 28). Der unbewegte Beweger der Welt, Gott, ist ewig (*τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, Met. XII, 7, 1072 b, 29). Was ewig ist, wird von der Zeit nicht getroffen (*τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου*, Phys. IV, 12, 221 b, 4). Von den Bewegungen (s. d.) ist die kreisförmige des Himmels ewig (De gener. et corr. II, 11, 338 a, 18), welche der Gottheit zunächst liegt. Nach Ansicht der Stoiker ist das göttliche Universum (*πνεῦμα*) ewig (*ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος*, Diog. L. VII, 137), so auch der Process der einzelnen Weltenbildungen nach jeder *ἐκπύρωσις* (s. d.). Plotin erklärt die Welt für ewig, denn die Zeit (s. d.) ist innerhalb derselben, erst mit dem Herabsteigen der Seele in die Körperwelt, entstanden. Ewigkeit ist „*Leben, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat*" (Enn. II, 7, 3). Ewig ist, „*was weder war noch sein wird, sondern nur ist, also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in der Zukunft hat*" (ibid.). Boëthius definirt Ewigkeit als „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*" (De cons. V), als das „*nunc stans*". „*Sempiternitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanens aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem.*" Gott ist ewig, die Welt nur unbegrenzt.

dauernd (ibid.). ORIGENES nimmt eine „*creatio continua*“ (s. d.) der Welt an, AUGUSTINUS ihre Ewigkeit in Gott, da die Zeit erst mit ihr entstand. „*Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?*“ (De civit. Dei XI, 4, 6; Conf. XI, 11). Die Ewigkeit der Welt behauptet NEMESIUS, ferner AVICENNA (STÖCKL II, 28) und AVERROËS (tempus non potest generari ab aliquo, STÖCKL II, 94 f.). GILBERTUS PORRETANUS: „*Aeternitas est mora indeficiens et immutabilis*“ (bei ALB. MAGN., Sum. th. II, qu. 4, 2). RICHARD V. ST. VICTOR definirt die Ewigkeit als „*diuturnitas sine initio, carens omni mutabilitate*“ (bei ALB. MAGN., Sum. th. I, qu. 23). ALBERTUS MAGNUS bestimmt das „*aevum*“ als „*mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent*“ (Sum. th. I, qu. 23). Nur Gott, der durch und in sich ist, ist ewig (l. c. II, qu. 1, 3). Die Meinung ALBERTS, die Ewigkeit der Welt würde ihre Gleichheit mit Gott zur Folge haben, erklärt THOMAS für unbegründet, doch spricht er sich für die Erschaffung der Welt (mit der Zeit zugleich) aus, was freilich nur Glaubenssache ist („*sola fide tenetur*“). Im allgemeinen lehrt der scholastische Realismus die Ewigkeit der Welt als Inbegriff von Ideen (s. d.) im Geiste Gottes; ähnlich ECKHART. Als das „*aevum*“ bezeichnet SUAREZ die Dauer der unvergänglichen Dinge (Met. Disp. 50, sct. 5, 1). G. BRUNO betrachtet das Weltganze als ewig, nur dessen Gestaltungen sind vergänglich (De la causa, Dial. V). Die scholastische Definition der Ewigkeit findet sich bei HOBBES: „*Non temporis sine fine successio, sed nunc stans*“ (Leviath. 46). DESCARTES spricht sich betreffs der Ewigkeit der Welt, die er geneigt ist anzunehmen, nicht entschieden aus, um nicht mit dem Glauben in Conflict zu geraten. SPINOZA schreibt der einen Substanz (s. d.) Ewigkeit zu, welche schon aus dem Begriffe derselben als notwendiger Existenz folge. „*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*“ (Eth. I, def. VIII). „*Ad naturam substantiae pertinet existere*“ (l. c. prop. VII). Denn die Substanz ist „*causa sui*“ (s. d.). „*Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere*“ (l. c. dem.; vgl. Ep. 29). „*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*“ (l. c. prop. XIX). „*Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit*“ (l. c. prop. XVII). Die Attribute (s. d.) Gottes, als dessen Wesen bildend, sind gleichfalls ewig. „*Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna*“ (l. c. prop. XIX, dem.). Daraus folgt Gottes und seiner Attribute Unveränderlichkeit („*sequitur Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia*“, l. c. prop. XX, Coroll. II). Die Vernunft betrachtet die Dinge „*sub quadam aeternitatis specie*“, in ihrer notwendig-ewigen Natur und Folge aus Gott (l. c. II, prop. XLIV, dem.), d. h. sie sieht völlig ab von Zeit, Zahl u. s. w. (De emend. int. S. 60), erkennt sie, wie sie ihrem Wesen nach in Gott sind. „*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus eadem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt*“ (l. c. V, prop. XXIX, schol.). Ewigkeit ist aber nicht

mit Dauer zu verwechseln. „*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur*" (l. c. I, def. VIII, explic.). Nach LOCKE „*gelangt man durch das Vermögen, Vorstellungen von Zeitlängen, wie Minuten, Jahre, Lebensalter, so oft man will, in Gedanken zu wiederholen und an einander zu legen, ohne hierbei zu einem Ende zu kommen, wie bei den Zahlen, die man auch immer vermehren kann, zur Vorstellung der Ewigkeit*" (Ess. II, ch. 14, § 31). LEIBNIZ betont, dass der Begriff der Ewigkeit nicht aus den Sinnen entspringt (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 27). Die Monaden (s. d.) werden ewig von Gott geschaffen (Monad. 6, 47) und bleiben in ihren mannigfachen Entwicklungen immer bestehen (l. c. 76, 77). Nach CONDILLAC gelangen wir zur Vorstellung der Ewigkeit, indem wir eine Dauer als unbestimmt wahrnehmen, „*dáran weder Anfang noch Ende erkennen*" (Trait. d. sens. I, ch. 4, § 14). KANT sucht den Widerspruch zwischen einer unendlichen Zeit und einem Anfang derselben dahin zu beseitigen, dass er die Zeit als eine subjective, bloss für das Gebiet der Erscheinungen (Erfahrung) gültige Anschauungsform erklärt. Die Sätze: „*Die Welt hat einen Anfang in der Zeit*" und „*die Welt hat keinen Anfang*" sind daher beide gleich falsch (Krit. d. r. V. S. 354 f.). „*Hieraus folgt, dass, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Grösse auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen*" (Proleg. § 52 C.). Ewigkeit ist nach SCHELLING: „*Sein in keiner Zeit*" (Vom Ich S. 105 f.). HEGEL bestimmt Ewigkeit als „*absolute Zeitlosigkeit*" des Begriffes, Geistes (Naturph. S. 55). Das „*Endliche ist vergänglich und zeitlich*". „*Der Begriff aber, in seiner frei für sich existirenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äusserlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit unterthan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.*" „*Der Begriff der Ewigkeit muss aber nicht negativ so gefasst werden, als die Abstraction von der Zeit, dass sie ausserhalb derselben gleichsam existire*" (Encykl. § 258). LOTZE schreibt nur dem Wertvollen Ewigkeit zu (Psych. § 81). E. DÜHRING erklärt den Begriff einer abgeschlossenen Unendlichkeit (s. d.) für widerspruchsvoll. VOLKMANN erklärt: „*Die so nach beiden Seiten hin über jede Grenze hinaus construirte leere Zeitreihe nennen wir die Ewigkeit. Sie ist streng genommen keine Vorstellung in dem bisher festgehaltenen einfachen Sinne, sondern das Vorstellen eines Vorstellens, d. h. ein Gefühl. Die Ewigkeit ist ein, ja das dem reinen Begriff der Zeit gemäss construirte Schema: der Begriff der Zeit ist der Begriff des Nacheinander, und die Vorstellung der Ewigkeit ist der Versuch, dies Nacheinander in einer Anschauung darzustellen*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 29; vgl. HERBART, Psych. a. Wiss. II, § 148). Vgl. Zeit, Unendlich.

Exact (ausgeführt): wissenschaftlich genau. LEIBNIZ spricht von den „*idées exactes, qui consistent dans les définitions*" (Nouv. Ess. II, ch. 9). BERKELEY meint, es sei „*unter der Würde des Geistes*", „*allzu sehr nach Exactheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweise, wie sie aus denselben folge, zu streben*" (Princ. CIX). A. COMTE, KIRCHHOFF, E. MACH, AVENARIUS wollen die exacte Beschreibung

(s. d.) an die Stelle der Erklärung (s. d.) setzen. AVENARIUS dringt auf descriptive, vollständig genaue, einfache Angaben (Krit. d. r. Erf. II, 331 f.). WUNDT verlangt von einer exacten Beschreibung, dass sie nichts enthalte, was empirisch gegeben ist, und dass sie keinerlei Aussagen enthalte, „*die irgend welchen Bestandteilen des beschriebenen Objectes einen specifischen Erkenntniswert gegenüber andern beilegen*“ (Phil. Stud. XIII, S. 98). E. DÜHRING bemerkt: „*Die wahre Exactheit, also Genauigkeit in einem allgemeineren Sinne des Wortes, muss sich überall schaffen lassen, wo man sich nur entschliessen will, redlich das, was man weiss, von dem zu unterscheiden, was man nicht weiss, und die Art, wie und woher man etwas weiss, genau festzustellen und anzugeben*“ (Log. S. 324; vgl. dazu RIEHL, Phil. Krit. II², S. 23). Exacte Wissenschaften heissen alle Wissenschaften, welche imstande sind, die Beziehungen ihrer Gegenstände quantitativ zu bestimmen.

Exaltation: übermässige seelische Erregung. „*Bei den zusammengesetzten Gefühls- und Willensvorgängen scheiden sich die Abweichungen von dem normalen Verhalten deutlich in Depressions- und Exaltationszustände. Jene bestehen in dem Vorwalten der hemmenden, asthenischen, diese in einem solchen der erregenden, sthenischen Affecte*“ (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 317).

Excentrischen Empfindung, Gesetz der, besagt nach TETENS: „*Wir setzen eine jede Empfindung in das Ding hin, in dessen gleichzeitigen Empfindungen sie wie ein Teil in einem Ganzen enthalten ist. Kurz jede Empfindung wird dahin gesetzt, wo wir sie empfinden*“ (Phil. Vers. I, 415). Vielfach wird diese Thatsache durch Annahme einer „*Projection*“ (s. d.) der Empfindung zu erklären gesucht, von andern durch Annahme unbewusster Schlüsse (SCHOPENHAUER, HELMHOLTZ), von SERGI durch Annahme eines „*recurrirenden Nervenstroms*“. RIEHL erklärt, unsere Gesichtsempfindung sei einfach da, wo sie uns erscheint (Ph. Krit. II², S. 56). Die „*Projection*“ ist nichts als die Association der Bilder mit gleichzeitigen Empfindungen des Tastsinnes (l. c. S. 58). Ähnlich lehrt FR. JODL (Lehrb. d. Psych. S. 553). Vgl. Empfindung.

Exclusi tertii principium: Satz des ausgeschlossenen Dritten (exclusi medii, des ausgeschlossenen Mittleren), dass von zwei einander contradictorisch widersprechenden Urteilen (A ist B — A ist nicht B) eines notwendig wahr ist und kein anderes ausser beiden. Schon ARISTOTELES spricht diesen Satz aus: *τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ* (Met. X, 7, 1057 a, 33). Die späteren Scholastiker formuliren den Satz wiederholt (PRANTL, Gesch. d. Log. IV). Nach G. E. SCHULZE drückt der Satz „*diejenige Einrichtung des Verstandes aus, vermöge welcher der einander unmittelbar entgegengesetzten Begriffe immer nur zwei (nicht drei, non datur tertium, oder noch mehrere) möglich sind*“ (Grunds. d. allg. Log.³, S. 34). Nach FRIES lautet der Satz: „*Jedem Gegenstand kommt entweder ein Begriff oder dessen Gegenteil zu*“ (Syst. d. Log. S. 176); nach HEGEL: „*Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes*“ (Encykl. § 119). „*Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das*

Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das ebensowohl auch als + A und als — A gesetzt ist" (ibid.). Den Satz des ausgeschlossenen Dritten erörtert HERBART ausführlich in der Abhandlung „*De principio logico exclusi medii*" (Gottingae 1833). SCHOPENHAUER formulirt den Satz so: „*Jedem Subject ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen.*" „*Hier liegt im Entweder-Oder schon, dass nicht Beides zugleich geschehen darf, folglich eben das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruches besagen: diese würden also als Corollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, dass jegliche zwei Begriffssphären, entweder als vereint, oder als getrennt zu denken sind, nie aber als Beides zugleich*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). Der Satz besagt nach CHR. SIGWART, „*dass von zwei contradictorisch entgegengesetzten Urteilen das eine notwendig wahr ist*" (Log. I, 196); nach B. ERDMANN: „*Wenn ein bejahendes Urteil als wahr gegeben ist, so ist das widersprechende verneinende falsch und umgekehrt*" (Log. I, S. 366). Nach WUNDT ist der Satz des ausgeschlossenen Dritten „*das Grundgesetz der disjunctiven Urteile*". „*In der Formel ‚A ist entweder B oder non-B' ist das Ideal einer logischen Disjunction aufgestellt, insofern die Begriffe B und non-B einerseits schlechthin von einander verschieden sind, anderseits aber ein dritter Begriff zwischen ihnen nicht existirt*" (Log. I, 509). Der Satz stellt für die logische Division fest, „*dass 1) die Glieder der Einteilung nicht über einander greifen dürfen, und dass sie 2) den einzuteilenden Begriff vollständig erschöpfen müssen*" (ibid.). SCHUPPE meint, es lasse sich „*bei der Unbestimmtheit der Begriffe und der Mehrdeutigkeit der Worte nur behaupten, dass jeder in einem Ganzen ins Auge gefasste Einzelzug mit jeder Prädikatsvorstellung entweder identisch ist oder nicht*" (Log. S. 43). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN spricht der Satz des ausgeschlossenen Dritten nur aus, „*dass zwei Inhalte oder die Beziehungen zweier Inhalte entweder vereinbar oder unvereinbar, trennbar oder untrennbar, unterscheidbar oder ununterscheidbar seien*" (Gr. e. Erk. S. 175).

Exclusivae (propositiones) „*dicuntur quae ita praedicatum subiecto convenire designant, ut illi soli conveniat, id est, nulli alteri*" (PORT ROYAL II, 8).

Exercitat nennt R. AVENARIUS die „*Schwankungsgeübtheit*", den „*Übungswert, das Mass Geübtheit, welches der Schwankung (des Systems C, s. d.) als solcher im Moment ihrer jeweiligen Setzung zuzusprechen ist*" (Krit. d. r. Erf. II, 30 f.). Exercitation ist die Schwankungs-Übung (l. c. S. 50).

Existenz (existentia): Dasein in Raum, Zeit und Causalbeziehungen. In diesen stehen, angetroffen werden können, heisst existiren (existere). — Nach EPIKTET findet eine *συγκατάθεσις* statt, weil das diese Zustimmung Veranlassende zu existiren scheint (*ὅτι ὑπάρχει*, Diss. I, 28). Bei ARISTOTELES bedeutet *ὑπάρχειν* das „*inesse in natura*". JOH. SCOTUS nennt die Existenz einen „*modus essendi*". Die Scholastiker bestimmen „*existentia*" als das „*esse*" des Einzeldinges und unterscheiden das „*existere actu*" vom „*existere intellectu*". Die Existenz gilt ihnen als ein Prädikat des Dinges unter andern Prädikaten. DUNS SCOTUS: „*Substantiae duplex est esse, sc. esse essentiae et existentiae. Esse existere primo consequitur ipsum individuum; individuum enim per se et primo existit*" (PRANTL III, 217). Die individuelle Existenz ist die „*haecceitas*" (s. d.). FR. MAYRON erklärt: „*existentia nihil aliud est,*

nisi illud esse, mediante quo quidditas existit" (l. c. S. 290). W. v. OCCAM macht keinen Unterschied zwischen Existenz und Essenz. Nach GOCLEN. ist „*existentia*" der „*modus rei, quo res dicitur esse extra nihilum, et a suis causa producta. Existentia τῇ φύσει posterior est quam essentia*" (Lex. phil. p. 197). Nach DESCARTES wird die Existenz des Ichs (s. d.) unmittelbar erkannt („*cogito, ergo sum*", s. d.). SPINOZA: „*In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, vel possibilis vel necessaria*" (Ren. Cart. pr. ph. I, Ax. VI). „*Existere*" = „*quod positivum*" (l. c. Ax. XI). Echt scholastisch meint SPINOZA: „*Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum)*" (Eth. I, prop. XI, dem. II). „*Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur*" (l. c. prop. V). „*Ad naturam substantiae pertinet existere — ipsius essentia involvit necessario existentiam*" (Eth. I, prop. VII). „*Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt*" (l. c. prop. XX). „*Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam*" (l. c. prop. XXIV). „*Quicquid existit, Dei potentiam . . . . . certo et determinato modo exprimit*" (l. c. prop. XXXVI). LOCKE erklärt: „*When ideas are in our mind, we consider things to be actually there, as well we consider things to be actually without us; which is, that they exist, or have existence*" (Ess. II, ch. 7, § 7). „*Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things*" (l. c. ch. 3, § 21). Die Abhängigkeit der Existenz vom Erkennen betont DIGBY. „*Quod existentia sive ens . . . . sit propria hominis affectio. Res enim quaelibet particularis in homine existit per quandam (ut ita dicam) sui insitionem in ipso existentiae sive entis trunco iuxtaque experimur nihil a nobis loquendo exprimi, cui entis appellationem non tribuamus, nihil mente concipi quod sub entis notione non apprehendamus*" (Treat. of the nat. of bodies 1644; lat.: *Demonstratio immortal.* an. tract. II, C. 1, § 8). In anderer Weise auch A. COLLIER. „*It is with me a first principle, that whatsoever is seen, is*" (Clav. univ. p. 5). Es giebt keine vom Geiste unabhängige Existenz („*bodies, which are supposed to exist, do not exist externally*", l. c. p. 6), nur „*inexistence in mind*". Endlich BERKELEY. Alles Existiren ist nichts als Vorgestelltwerden (*percipi*, Princ. II). „*Sage ich: ‚Der Tisch, an dem ich schreibe, existirt', so heisst das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich ausserhalb meiner Studirstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, dass ich, wenn ich in meiner Studirstube wäre, denselben percipiren könnte, oder dass irgend ein anderer Geist denselben gegenwärtig percipire*" (l. c. III). Die Dinge sind Ideen und können nur als percipirte existiren (l. c. V). Absolute Existenz ist ein Widerspruch (l. c. XXIV). „*Ideen, welche den Sinnen eingeprägt sind, sind wirkliche Dinge oder existiren wirklich; dies leugnen wir nicht; aber wir leugnen, dass sie ausserhalb der Geister, welche sie percipiren, selbständig bestehen, oder dass sie Abbilder von Urbildern seien, welche ausserhalb des Geistes existiren*" (l. c. XC). „*Wir erkennen unsere eigene Existenz durch ein inneres Wahrnehmen (einen inneren Sinn) oder Reflexion und die Existenz anderer Geister durch Schliessen*" (l. c. LXXXIX). Es ist „*die Kenntnis, welche ich von andern Geistern habe, keine unmittelbare, wie die Kenntnis meiner Ideen es ist, sondern sie ist durch Ideen vermittelt, welche ich als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf thätige Wesen oder Geister beziehe, die von mir selbst verschieden sind*" (l. c. CXLV). HOLBACH bestimmt: „*Exister c'est éprouver les mouvemens propres à une essence déterminée*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 4, p. 48). Nach HUME ist Existenz

eines Dinges und dieses oder dessen Vorstellung selbst ein und dasselbe. *„There is no impression nor idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceiv'd as existent. — The idea of existence is the very same with the idea of that we conceive to be existent. — To reflect in any thing simply and to reflect in it as existent, are nothing different from each other. Whatever we conceive, we conceive to be existent."* *„Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu"* (*makes no addition to it*, Treat. II, sct. 6). REID: *„La sensation renferme en elle-même l'existence présente de son objet; et l'imagination ne renferme aucune idée d'existence, ni de non-existence; elle montre son objet nu et dépouillé de toute persuasion intérieure qu'il existe ou n'existe pas"* (Inqu., franz. Übers., C. 2, sct. 3). *„La nature humaine est tellement constituée, que nous sommes aussi forcés d'admettre l'existence présente de nos sensations, et l'existence passée d'une chose dont nous nous ressouvenons, que de croire que deux et deux font quatre"* (l. c. sct. 5). CHR. WOLF erklärt Existenz *„per complementum possibilitatis"* als *„actualitas"* (Ontol. § 174); BAUMGARTEN als *„complexus affectionum in aliquo compossibilium"* (Met. § 55). CRUSIUS: *„Wenn wir uns etwas als existirend vorstellen, so nötigt uns das Wesen unseres Verstandes, ausser demjenigen, wodurch wir es denken und von andern unterscheiden, auch noch dieses hinzuzudenken, dass es irgendwo und irgend einmal sei"* (Vernunftwahrh. § 46). Es besteht die Existenz darin, *„dass ein gedachtes Ding irgendwo und zu irgend einer Zeit sei"* (ibid.). LAMBERT meint, der Begriff der Existenz sei mit dem Denken notwendig verbunden (N. Org. Aleth. § 71, S. 499). MENDELSSOHN: *„Wenn wir von uns selbst ausgehen . . . . . so ist Dasein bloss ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden"* (Morgenst. I, 5). Nach PLATNER ist existiren *„nichts anderes als wirken"* (Phil. Aph. I, § 848). *„Existenz ist ein einfacher Begriff, keine Eigenschaft eines wirklichen Dinges, sondern dessen Wirklichkeit selbst, welche vorausgesetzt wird vor der Gedanklichkeit irgend einer Eigenschaft"* (l. c. § 849). KANT erklärt Existenz als *„absolute Position"*. *„Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. . . . . Das Dasein kann daher selbst kein Prädikat sein"* (WW. I, ROSENKR., Einz. mögl. Beweisgr., S. 174; WW., HART. II, 115 ff.). *„Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikat, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird"* (l. c. S. 173). Existenz, Sein *„ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst"* (Kr. d. r. V. S. 472). *„Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche"* (l. c. S. 473). *„Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Context der gesamten Erfahrung enthalten gedacht."* *„Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen,*

weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber . . . . . gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung“ (l. c. S. 474). Dabei „*bleibt es immer ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns . . . . . bloss auf Glauben annehmen zu müssen*“ (l. c. S. 31). Vielmehr ist das „*Bewusstsein meines Daseins in der Zeit also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir identisch verbunden*“ (ibid.). „*Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir.*“ Beweis: „*Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir möglich. . . . . . Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir*“ (l. c. 2. A., S. 209). „*Ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. . . . . . Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire*“ (l. c. 1. A., S. 314). „„*Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört)*‘ ist *ebensowohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke*“ (l. c.², S. 688). — FICHTE: „*Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That*“ (Syst. d. Sittenl. S. 111). Nach M. DE BIRAN erkennen wir die Existenz des Ich und Nicht-Ich durch den effort, durch den von uns empfundenen Widerstand (II, 115). Ähnlich lehrt DESTUTT DE TRACY: „*Être voulant et être résistant, c'est être réellement, c'est être*“ (El. d'idéol. I, ch. 8, p. 137). „*Action voulue et sentie d'une part, et résistance de l'autre, voilà le lien entre les êtres sentans et les êtres sentis*“ (l. c. p. 143 f.). „*Nous ne connaissons notre existence que par les impressions que nous éprouvons; et celle des êtres autre que nous. que par les impressions qu'ils nous causent*“ (l. c. IV, p. 12). SCHELLING: „*Dass irgend etwas ist, also das Sein irgend eines Dinges, erkenne ich nur daran, dass es sich behauptet, dass es anderes von sich selbst ausschliesst, dass es jedem anderen in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt; Widerstand aber liegt eigentlich bloss im Wollen*“ (WW. II. III, 206). HEGEL unterscheidet Dasein und Existenz. „*Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Dasein*“ (Encykl. § 89). „*Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbar oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt ist Daseiendes, Etwas*“ (l. c. § 90). — „*Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirendem als in-sich-reflectirten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, relativ sind, und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhanges von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete*“ (l. c. § 123). Existenz ist das „*durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das*

Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbare" (Log. II, 118). HERBART bestimmt die Existenz als absolute Position (s. d.). Nach BENEKE übertragen wir die unmittelbar in uns vorgefundene Existenz des Ichs auf bestimmte Vorstellungsverbindungen (Lehrb. d. Psych. § 159). J. ST. MILL betrachtet die Existenz als „*permanent possibilities of sensation*" (Examinat. of Sir W. HAMILT. phil.). WAITZ: „*Das Existiren selbst ist offenbar nichts anderes als eine Bestimmung des Bewusstseins.*" „*Von etwas reden, das jenseits desselben läge, würde heissen, von etwas reden, das man nicht gedacht haben könnte, gedankenlos reden*" (Lehrb. d. Psych. S. 1). Nach H. SPENCER bedeutet Existenz „*nichts weiter als Fortdauer (persistence) im Geiste*" (Psych. § 59). Existiren ist Fortdauern eines Zusammenhanges (l. c. § 467). UEBERWEG erklärt: „*Die Überzeugung von dem Dasein äusserer Objecte, die uns afficiren, gründet sich auf die Voraussetzung von Causalverhältnissen, welche nicht auf der sinnlichen Wahrnehmung allein beruhen*" (Log.[4], § 39). Existenzformen sind „*die Beschaffenheiten und Verhältnisse des zu Erkennenden, sofern dieselben verschiedene Weisen der Nachbildung im Erkennen bedingen*" (l. c. § 2). E. v. HARTMANN unterscheidet die Existenzform der Dinge als ihre Wirkungsform von ihrem Wesen als Kraft (Krit. Grundleg. S. 159). So auch DEUSSEN: Existenz ist nur Form der Objecte (El. d. Met. S. 27); existiren = in Raum und Zeit wirken (l. c. S. 11). J. BERGMANN behauptet: „*Alles, was wir vorstellen, stellen wir dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als existirend bez. existirt habend vor — nicht bloss, wenn unser Vorstellen Wahrnehmen, sondern auch, wenn es Einbilden ist, und nicht bloss, wenn wir an die Existenz des Vorgestellten glauben, sondern auch, wenn wir wissen, dass es ein blosses Geschöpf unserer Phantasie ist*" (Begr. d. Das. S. 150). „*Der Unterschied ist nur der, dass sich mit der einen dieser Vorstellungen das Bewusstsein ihrer Ungültigkeit, mit der anderen das ihrer Gültigkeit verbindet*" (ibid.). Das Dasein gehört nicht zu den Bestimmtheiten des Gegenstandes; jedes Urteil setzt das Dasein des Gegenstandes schon voraus (l. c. S. 151). „*Wenn wir ein Ding als etwas vom Denken Unabhängiges, dem Denken gegenüber Selbständiges denken, so denken wir seine Natur und Wesenheit als eine solche, durch die es in diesem Verhältnisse zum Denken stehe, und diese Seite unserer Natur und Wesenheit ist es, was wir mit dem Worte Existenz bezeichnen*" (l. c. S. 166). „*Jeder vorgestellte Gegenstand, dessen Existenz innerlich möglich ist, existirt wirklich*" (l. c. S. 171). „*Das Dasein eines von unserem Ich verschiedenen Dinges besteht . . . . . in seinem Zusammensein mit anderen Dingen in der Welt oder, kürzer, in seinem Enthaltensein in der Welt*" (l. c. S. 290; vgl. Sein u. Erk. S. 10 ff., 20 ff., 44 ff.). Nach A. RIEHL gehört Existenz „*nicht zum Inhalt der Vorstellung irgend eines Dinges, sie drückt das Verhältnis des Dinges zu unserem Bewusstsein aus, die Beziehung, in der dasselbe mittelst der Erregung unserer Sinne zu unserem Bewusstsein steht. Was aber fähig ist, auf unsere Sinne zu wirken, beweist eben dadurch seine von den Sinnen unabhängige Wirklichkeit . . . . . auch auf andere Dinge*" (Ph. Krit. II, 2, S. 130). „*Wie jede andere Wahrnehmung, schliesst auch die Wahrnehmung eines menschlichen Körpers die Existenz dieses Körpers unmittelbar ein*" (l. c. S. 168). Gefolgert wird nur, dass dieser Körper ein Mensch ist: ejective Erfassung des psychischen Lebens anderer Wesen (S. 169). F. BRENTANO lässt eine Vorstellung durch einen Act der „*Anerkennung*" als existirend charakterisirt werden. Der Begriff der Existenz hat seine Quelle im Urteile (Psych. S. 276). „*Ob ich sage, ein*

affirmatives Urteil sei wahr oder sein Gegenstand sei existirend, in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 77). H. CORNELIUS nimmt (wie BALDWIN) einen „*Realitätscoëfficienten*" an, der in dem Hinzutritt eines „*Existentialurteils*" zu der Wahrnehmung besteht, als Anerkennen derselben. Existenz bedeutet so Wahrgenommenwerden oder Wahrgenommenwerden-können (Vers. e. Theor. d. Existentialurt. 1894). Nach SIGWART behauptet das Existentialurteil „*die Identität des Wahrgenommenen mit dem bloss Vorgestellten*" (Log. I², 94). B. ERDMANN bestimmt Existenz als Wirkungsfähigkeit. Nach SCHUPPE ist Existenz = Object sein, d. h. zu einem Subject gehören (Log. S. 28). Wirkliche Existenz = wahrer Wahrnehmung und wahrem Urteil (l. c. S. 167). „*Die absolut zuverlässige Gesetzlichkeit, dass ich und jeder andere, die nötigen Bedingungen vorausgesetzt, z. B. die der Anwesenheit an bestimmtem Orte, eine Wahrnehmung bestimmter Art machen würden, ist nicht nur Beweis für die Existenz dieses Wahrnehmbaren, sondern ist gleichbedeutend mit seiner Existenz, auch wenn grade niemand diese Wahrnehmung macht*" (l. c. S. 30). „*Wer eben selbst etwas mit eignen Augen sieht und mit eignen Händen tastet, dem pflegen wir nicht die Existenz dieses Etwas zu versichern*" (l. c. S. 167). M. KAUFMANN: „*Das Dasein oder die Wirklichkeit eines Dinges besteht in seiner Gegenwart im Bewusstsein*" (Fund. d. Erk. S. 9). v. SCHUBERT-SOLDERN: „*Was soll denn das Wort ‚Gegeben-sein', ‚Bestehen', ‚Dasein' u. s. w. bedeuten, wenn es einen Sinn über das Bewusstsein hinaus haben soll?*" (Gr. e. Erk. S. 98). MARTY: „*Alles, was mit Recht anerkannt wird, besteht oder existirt, auch wenn es keine Realität ist. Sein heisst nicht Real-sein*" (Viertelj. 19. Bd., S. 279 f.). AVENARIUS versteht unter „*Existential*" einen „*speciellen Charakter der Fidentialität*" (Vertrautheit, Bekanntheit) (Kr. d. r. Erf. II, 32), infolge dessen das Wahrgenommene sich als das „*Sachhafte*" gegenüber dem „*Gedankenhaften*" als das grössere Existential abhebt (l. c. 35 f.). W. JERUSALEM betrachtet den Existenzbegriff als „*Resultat einer Abstraction*" (Urteilsfunct. S. 209). Nur dann wird er angewendet, wenn ein bestimmtes Nicht-sein ausgeschlossen werden soll. „*Jede Vorstellung enthält den Existenzbegriff implicite in sich. Alles, was wir vorstellen, müssen wir als seiend, als existirend vorstellen*" (l. c. S. 210). Existenz ist „*ein Prädikat wie jedes andere*', bedeutet Wirkungsfähigkeit (l. c. S. 212), ist ein „*Niederschlag der Erfahrung, dass gewisse für wirkungsfähig gehaltene Kraftcentren nicht existiren*" (l. c. S. 212). Auch FR. JODL hält die Existenz für mit der Wahrnehmung schon unmittelbar gegeben; die Anerkennung derselben ist ein späterer Act der Reflexion (Lehrb. d. Psych. S. 617). Vgl. Sein.

Existential, s. Existenz. „*Existentiale est forma externa, quae accidentalis est*" (GOCLEN., Lex. phil., p. 197).

Existentialurteil ist ein Urteil von der Form: A ist, existirt, hat Existenz, es giebt ein A. Vgl. Existenz.

Ex mere negativis *et particularibus nihil sequitur:* Aus bloss verneinenden und besonderen Vordersätzen ist kein richtiger Schluss möglich.

Exoterisch (*ἐξωτερικός*, nach aussen hin) heissen zunächst die nicht streng wissenschaftlich gehaltenen Schriften des ARISTOTELES im Unterschiede von den esoterischen (*ἐσωτερικοὶ λόγοι*, Polit. VII, 1, 1323 a, 22). Im

weiteren Sinne bedeutet exoterisch soviel wie *„populär"*, *„nicht in die Tiefe gehend"*.

Experiment (experimentum, Erfahrung, Versuch) ist eine willkürliche, planmässige Beobachtung unter künstlich hergestellten Bedingungen. — ALBERTUS MAGNUS und ROGER BACON weisen auf die Notwendigkeit des Experimentirens (*„scientia experimentativa"*) hin, ebenso J. BURIDAN (*„ars experiendi"*) (PRANTL IV, 35), ferner PARACELSUS, L. VIVES, GALILEI, mit besonderem Nachdrucke F. BACON. Nur eine methodische Erfahrung, ein planmässiges Experimentiren, ist von Wert. *„At modus experiendi, quo homines nunc utuntur, caecus est et stupidus"* (Nov. Org. I, 70). *„Restat experientia mera, quae si occurrat, casus, si quaesita sit, experimentum nominatur. Hoc autem experientiae genus nihil aliud est, quam (quod aiunt) scopae dissolutae, et mera palpatio . . ., quibus multo satius et consultius foret, diem praestolari, aut lumen accendere, et deinceps viam inire. At contra, verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat, incipiendo ab experientia ordinata, et digesta, et minime praepostera aut erratica, atque ex ea educendo axiomata, atque ex axiomatibus constitutis rursus experimenta nova"* (Nov. Organ. I, 82). *„Non solum copia maior experimentorum quaerenda est et procuranda, atque etiam alterius generis, quam adhuc factum est; sed etiam methodus plane alia, et ordo, et processus, continuandae et provehendae experientiae, introducenda"* (l. c. 100). Eine Vergleichung der Fälle nach gradweisen Instanzen (tabula graduum) mit Berücksichtigung auch der negativen unter denselben, und die Bestätigung des Gefundenen durch das experimentum crucis ist notwendig. CHR. WOLF: *„Experimentum est experientia, quae versatur circa facta naturae, quae nonnisi interveniente opera nostra contingunt"* (Psych. emp. § 456). — WUNDT versteht unter Experiment *„eine Beobachtung, die von willkürlichen Einwirkungen des Beobachters auf die Erscheinungen begleitet wird"* (Log. II, 277). Durch das (directe oder indirecte) Experiment erfolgt ein *„Isoliren und Variiren"* der Umstände (l. c. S. 278). Auch für die Psychologie ist das Experiment unentbehrlich. Das **psychologische Experiment** soll die Beobachtung (s. d.) nicht verdrängen, nur controliren. Seine Aufgabe ist, *„durch physische Einwirkungen Veränderungen in dem Zustande des Bewusstseins herbeizuführen, aus welchen sich über die Entstehung, Zusammensetzung und den zeitlichen Verlauf der psychischen Processe Aufschlüsse gewinnen lassen. Es benützt daher stets und notwendig die innere Wahrnehmung, die es aber durch den streng geregelten Zwang physiologischer Einwirkungen von der Unsicherheit zu befreien sucht, welcher sie für sich allein unterworfen ist"* (Log. II, 483 f.). *„Den Inhalt der Psychologie bilden ausschliesslich Vorgänge, nicht dauernde Objecte. Um den Eintritt und den Verlauf dieser Vorgänge, ihre Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandteilen und die Wechselbeziehungen dieser Bestandteile exact zu untersuchen, müssen wir vor allem jenen Eintritt willkürlich herbeiführen und die Bedingungen desselben nach unserer Absicht variiren können, was hier wie überall nur auf dem Wege des Experimentes, nicht auf dem der reinen Selbstbeobachtung möglich ist"* (Gr. d. Psych. S. 24 f.). Da alle seelischen Zustandsarten direct oder indirect künstlich erregt (veranlasst) werden können, so *„giebt es keinen der fundamentaleren psychischen Vorgänge, auf den nicht die experimentelle Methode anwendbar, und deshalb zugleich keinen, bei dessen Untersuchung sie nicht aus*

logischen Gründen gefordert wäre" (l. c. S. 27) (vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I[4], 44). JEVONS: „*Experiment is . . . observation plus alteration of conditions*" (Princ. of science [2], p. 400).

Experimentelle Psychologie, s. Psychologie.

Explication: Entfaltung (auch Erklärung = logische Entfaltung des Begriffes). PLOTIN nennt das Seiende die einheitliche, die Dinge die entfaltete Zahl (Enn. VI, 6, 9). NICOLAUS CUSANUS nennt die Zahl „*explicatio unitatis*", die Bewegung „*explicatio quietis*" (De doct. ign. I, 3). In Gott ist alles zur Einheit complicirt (complicatio), die Welt der Dinge ist seine Entfaltung (explicatio, evolutio Dei, l. c. II, 2, 3; De possest, fol. 175). HEGEL nimmt eine logische Selbstentfaltung des Seienden an. „*Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede andr gegen einander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes. Diese Formbestimmung ist in einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das In-sich-gehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explication des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebenso sehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird*" (Encykl. § 84).

Explicite: ausdrücklich, **implicite**: mit eingeschlossen.

Exponible Sätze (propositiones exponibiles, explicabiles) heissen gewisse Sätze, „*weil sie wegen ihrer versteckten Zusammensetzung einer Erklärung bedürfen*" (J. EBERT, Vernunftl. S. 47). KANT: „*Urteile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze*" (Log. S. 171).

Exposition: Erörterung. „*Die Exposition eines Begriffes stellt aus den verschiedenen Fällen des Gebrauchs die verschiedenen Verhältnisse eines Begriffes neben einander und sucht ihn so zu zerlegen*" (FRIES, Syst. d. Log., S. 399).

Ex praecognitis et praeconcessis: Schluss aus Bekanntem und Zugestandenem. LOCKE verwirft ihn (Ess. IV, ch. 2, § 8), wogegen LEIBNIZ für ihn eintritt (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 8).

Externalisation ist, nach FR. JODL, „*jener Vorgang, durch welchen ein Empfindungsphänomen an irgend einen Punkt des den Leib umgebenden Raumes verlegt wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 553), im Unterschiede von der Localisation (s. d.).

F.

Fähigkeit *(facultas)* wird vom Vermögen (*potentia*) als „*agendi possibilitas*" (CLAUBERG, Ontosoph., § 85), „*vis activa*" (LEIBNIZ, *Act. erudit.* 1694, p. 3), „*potentia activa*" (CHR. WOLF, Ontol., § 716) unterschieden. Vgl. Vermögen.

Fälle, richtige und falsche, Methode ders., s. Methode.

Falsch ist jedes einem als wahr anerkannten Satze widersprechende Urteil, ein solches, das den Thatbestand nicht oder ungenau zum Ausdruck bringt. Der Sophist XENIADES meint, jede Ansicht sei falsch (*πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*, SEXT. EMP. adv. Math. VII, 53). Falsch sind nach ARISTOTELES die Dinge, die gar nicht existiren oder nicht so sind wie ihre Vorstellung (*πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι· λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ᾗ ψευδής*, Met. V, 29, 1024b, 25 squ.). Vgl. Irrtum, Wahrheit.

Fatalismus (fatum) ist diejenige Betrachtungsweise des Geschehens, nach welcher ein jedes Ereignis, jede Willenshandlung ein- für allemal unabänderlich bestimmt sind, so dass das Geschick eines jeden sich notwendig erfüllen muss, möge man nun thun, was man wolle. — Die Stoiker erklären, alles Geschehen sei durch das Schicksal (s. d.) notwendig bestimmt (DIOG. L. VII, 149; CICERO, De nat. Deor. I, 25, 70). Einem strengen Fatalismus huldigt der Islam. ALBERTUS MAGNUS definirt fatum (*„a fando dictum est“*): *„Est enim decretum principis providentiae divinae promulgatum in omnia quae suis ordinibus nectenda sunt“* (Sum. th. I, qu. 68, 3). Nach J. LIPSIUS giebt es ein *„fatum mathematicum, naturale, violentum, verum“* (De const. I, 17). LEIBNIZ unterscheidet ein *„fatum Mahometanum, Stoicum“* und *„Christianum“*. *„Alles Zukünftige ist ohne Zweifel bestimmt; da wir aber nicht wissen, wie es bestimmt ist, noch was vorhergesehen und beschlossen ist, so müssen wir unsere Pflicht thun, gemäss der Vernunft, die Gott uns gegeben, und gemäss den Regeln, die er uns vorgeschrieben hat“* (Theod. § 58). Nach BAUMGARTEN ist fatum die *„necessitas eventuum in mundo (fatum absolutum = fatum spinozisticum)“* (Met. § 382). Vgl. Praedeterminismus, Schicksal.

Faule Vernunft (*ἀργὸς λόγος*, ignava ratio) heisst (schon bei CICERO, De fato 12, 28) die Ansicht der Fatalisten (s. d.), dass alles dem Schicksale gemäss ausfallen muss, was man auch thue oder vermeide, weil da jede vernünftige Überlegung zwecklos wäre. KANT versteht unter der faulen Vernunft *„jeden Grundsatz, welcher macht, dass man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe“* (Kr. d. r. Vern. S. 534).

Fechner'sches Gesetz, s. Webersches Gesetz.

Feeling bedeutet bei den englischen Psychologen Empfindung und Gefühl zugleich, alles unmittelbar Erlebte. A. BAIN erklärt: *„The warmth felt in sunshine, the sweetness of honey, the fragrance of flowers, the beauty of a landscape, are so many known states of feeling“* (Sens. and Int.[4], p. 3).

Fehler, Methode der mittleren, s. Methode.

Fehlschlüsse, s. Paralogismen.

Felapton ist der zweite Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferio ist der vierte Modus der ersten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferison ist der sechste Modus der dritten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferment ist nach J. B. VAN HELMONT die *„causa excitans“*, welche die in der Materie schlummernden Anlagen entwickelt.

Fesapo ist der vierte Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Festino ist der dritte Modus der zweiten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Fictionen sind entweder Erweiterungen des Gegebenen über dasselbe hinaus (z. B. in der Mathematik, Kunst; HUME, Treat. II, sct. 4) oder vorläufige Annahmen. FRIES: *„Unter den Fictionen der Einbildung verstehe ich alle die Fälle, wo sich unser Bewusstsein hilft, um Zeichnungen zu vollenden, die wir für das Augenmass so gut als aus einem Gesichtspunkt sehen, deren Grösse und Entfernung wir also eigentlich noch gar nicht schätzen können“* (Syst. d. Log. S. 82). LOTZE bestimmt die Fictionen als *„Annahmen, die wir mit dem Bewusstsein ihrer Unrichtigkeit machen“* (Grd. d. Log. S. 87).

Fidential nennt R. AVENARIUS den Charakter der *„Heimhaftigkeit“*, des Bekannten; er gliedert sich in das Existential (s. d.), Secural und Notal (Kr. d. rein. Erf. II, 31).

Figur (figura) ist nach CHR. WOLF *„der Schranken der Ausdehnung“* (Vern. Ged. I, § 54), *„limes extensi“* (Ont. § 621). Vgl. Schlussfigur.

Finalität (finis) heisst das nach Absichten, Zwecken erfolgende Geschehen. Vgl. Teleologie.

Finden. J. G. FICHTE: *„Was heisst: ich finde mich?“* *„Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten; und insbesondere soll das Findende findend sein, d. h. ich, inwiefern ich finde, bin keiner Thätigkeit, ausser der des blossen* Auffassens *mir bewusst: das Aufgefasste aber soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise modificirt sein, es soll überhaupt* sein, *und so* sein, wie es ist, *unabhängig von dem Auffassen.“* — *„Es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahrnehmenden etwas gegeben.“* — *„Kurz, der Findende soll lediglich passiv sein: und es soll in unserem Falle sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt“* (Syst. d. Sittenl. S. 10). R. AVENARIUS bezeichnet den Inhalt der Wahrnehmung in eben diesem Sinne als das *„Vorgefundene“*.

Fixe Idee (Zwangsvorstellung) ist jede Vorstellung, die sich dem Bewusstsein (des geistig Kranken) so aufdrängt, dass sie allmählich die Aufmerksamkeit für sich allein in Anspruch nimmt, wodurch eine Einengung des Bewusstseins erzeugt wird.

Fluenten (fliessende) nennt NEWTON Raum und Zeit als fliessende Grössen. Die Momente derselben heissen Fluxionen (Meth. flux. Opusc. I, p. 54).

Fluidum (das Flüssige) ist das vierte Element (s. d.) bei Patritius.

Folge (*ἀκολούθησις*, Aristoteles, Rhet. 9, 1410a, 4) ist „*ein Urteil, welches unter der Bedingung eines andern steht*" (Fries, Syst. d. Log. S. 136). Vgl. Grund.

Folgerung, s. Conclusion.

Form (*εἶδος, ἰδέα, μορφή, „forma, species"*) heisst die äussere oder innere Anordnung der Teile einer Sache, eines Geschehens, eines Gedankens, der Urteile zu einem Schlusse (Schlussform). Während die Form jetzt als Product irgend einer Wirksamkeit gilt, verstand man früher darunter auch die innere, gestaltende Wirksamkeit selbst, das Formende.

Demokrit nennt die Atome (s. d.) Formen (*ἰδέαι*), Plato die Ideen (s. d.), die Gattungen, Formen, Typen, Musterbilder der Dinge. Aristoteles giebt dem Begriffe Form eine weitreichende Bedeutung. Die Form (*εἶδος, μορφή*) ist eines der Principien (s. d.), das Allgemeine, das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*), die Gattung, der Begriff (*λόγος*, De an. I, 1) eines Dinges (*εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν*, Met. VII, 7, 1032b). Die Form macht den Stoff (der eine *στέρησις* ist) zum *τόδε τι* (Etwas), die *δύναμις* zur *ἐνέργεια* (l. c. VII, 7). Die Form ist die Entelechie (s. d.) des Dinges, das dieses zur Vollendung bringende innere Princip (De an. II, 1, 412a, 10). Die Form ist das im Begriffe gedachte Sein des Dinges (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, Met. VII, 10, 1035b, 15). Die Form ist den Dingen immanent, in ihnen als *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* (*ἐν τοῖς πολλοῖς*) enthalten, in der Anzahl der Arten (l. c. VII, 4). Die Form wird nicht, vergeht nicht, sie ist oder ist nicht (l. c. VII, 8, 1033b, 6). Auch die Seele (s. d.) ist eine Form, ebenso das Denken und Wahrnehmen (*ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν*, De an. III, 7, 432a, 2). Die Materie (s. d.) ist das schlechthin Formlose; die Dinge sind im Verhältnis zu anderen teils Form, teils Stoff; Gott (s. d.) ist reine stofflose Form, Wirksamkeit. — Bei den Stoikern wird die Form zum Thätigen (*ποιοῦν*), das nur eine Seite des Stoffes oder Leidenden (*πάσχον*) bildet, zugleich als das Vernünftige, Göttliche (*τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν*, Diog. L. VII, 134). Als innere, geistige Wirksamkeit des Dinges, von welcher dessen Beschaffenheit abhängt, bestimmt Plotin die Form (Enn. II, 6). Jamblich spricht von *ἔνυλα εἴδη* (formae materiales, Stob. Ecl. I, 5, 186); Boëthius von den „*rebus, ex materia et forma constantibus*" (Übers. d. Isagoge p. 37). „*A formis, quae sunt sine materia, veniunt formae, quae sunt in materia*" (De trin. 1). Form im Sinne von „*species*" (s. d.) der Wahrnehmung hat schon Cicero und Augustin (De trin. XI, C. 12, 4). Die Scholastiker verstehen die Form im Sinne des Aristoteles, indem sie nur den Begriff derselben mehr hypostasiren, so dass er sich teilweise dem Begriffe der Platonschen Idee (s. d.) nähert. So nennt schon Joh. Scotus die Urbilder der Dinge „*species vel formae*" (De div. nat. II, 2). Die „*forma substantialis est ipsa, cuius participatione omnis individua species formatur et est una in omnibus et omnis in una*" (l. c. III, 27). Gilbertus Porretanus nennt die Form das „*draussen Bleibende*" („*foris immanens*"), „*essentia simplex immutabilis. Corporeïtas = forma corporis. Forma prima = essentia Dei. Formae secundae = substantiae sincerae* (*ἰδέαι*). *Illud etiam quorumlibet subsistentium quodlibet esse, ex quo unumquodque est aliquid, et quod eorum, quae sibi adsunt, materia est, eorundem subsistentium dicitur forma, ut corporalitas omnium cor-*

porum" (bei Hauréau I, p. 459, und Prantl II, 217). Albertus Magnus unterscheidet *„tria genera formarum: Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . ., aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia . . . Tertia autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus*" (De nat. et orig. an. I, 2). *„Forma est duplex: una, quae constituit formatum, quae causa est et principium, alia, quae procedit a formato*" (Sum. th. I, qu. 50). *„Formae primae separatae verae formae sunt formantes alias, sicut dicit Boëthius, et foris manentes, ut dicit Plato, et sunt formae, quae sunt ante rem: formae autem impressae in materiam non verae formae sunt, sed imagines formarum*" (l. c. I, qu. 6). *„Forma substantialis non est potentia, sed essentia, cuius actus est esse*" (l. c. I, qu. 15, 2). *„Formae omnium exemplariter sunt in mente divina; non sunt actu in materia, sed potentia*" (l. c. II, qu. 4, 2). *„Forma rei habet tres actus: 1) Totam extensionem potentiae terminat ad actum. 2) Discernit rem. 3) Finis est et inclinat in propriam et connaturalem finem*" (l. c. I, qu. 62). Averroës bezeichnet die Form als *„actus et quidditas rei*" (Ep. met. tr. 2, p. 58). *„Formae separatae generant formas in materia*" (Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, 144). Thomas v. Aquino unterscheidet die *„formae separatae*" (Gott, Engel, Seele) von den mit dem Stoffe verbundenen *„formae adhaerentes*", die *„forma substantialis*" (*εἶδος οὐσιώδης*) von der *„forma accidentalis*". Die Seele (s. d.) wird als *„forma corporeïtatis*" bezeichnet, sofern sie das Lebensprincip ist. *„Forma est actus, per quam res actu existunt*" (Contr. gent. II, 30). *„Omne corpus agit suam formam*" (l. c. III, 69). *„Forma dat materiae esse simpliciter*" (De an. qu. 1, 9). *„Forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod iam est aliquid et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens*" (bei Stöckl II, 452). Petrus Aureolus nennt *„forma specularis*" die *„species intelligibilis*" (In l. sent. 2, dist. 12, qu. 1, 2). Joh. Gerson spricht von *„formae intentionales*" (Prantl IV, 145). Die Existenz von *„formae substantiales*" in allen Dingen als von inneren Kräften und Eigenschaften (*„qualitates occultae*") behauptet auch Suarez (Disp. met. 15, sct. 1, 6). Der scholastische Satz: *„forma dat esse rei*" findet sich noch bei Nicol. Cusanus (De dat. patr. lum. C. 2), später auch bei Kant. Campanella bemerkt: *„nomen formae translatum est ad ipsam rei intrinsecam qualitatem essentialem terminantem rei constitutionem*". Goclenius: *„forma proprie dicitur, quod formet et poliat ruditatem et informitatem materiae*" (Lex. ph. p. 588). Zu unterscheiden sind: *„formae reales (assistentes, secretae seu separatae — informantes, substantiales), formae mentales (mathematicae, abstractae, logicae). Forma immersa materiae, forma per se subsistens. Anima = subsistentia incompleta, forma dependens a corpore*" (l. c. p. 589). Micraelius: *„forma est internum principium constitutionis activum*" (Lex. philos. p. 442). G. Bruno, der Bekämpfer des Aristoteles, nimmt doch dessen Formbegriff an. *„Nur die äusseren Formen wechseln, die inneren Formen oder Kräfte aber bleiben bestehen*" (De la causa, Dial. II). Zu unterscheiden ist die forma prima, *„welche gestaltet, sich räumlich ausbreitet und von der Materie abhängig ist*" (z. B. die materielle Form des Feuers), die sich nicht ausbreitende (Seele) und die zugleich vom Stoffe unabhängige Form (Intellect), als Teile eines Princips (ibid.). *„Wo die Form ist, da ist in gewissem Sinne alles; wo Seele, Geist, Leben ist, ist alles*" (ibid.). Die Materie entwickelt sich, indem sie die Formen aus sich entlässt, durch Eduction (l. c. Dial. IV). F. Bacon versteht unter Form das

Gesetzmässige des Dinges. „*Nos enim, quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt*“ (N. Org. II, 17). „*Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur*“ (l. c. 3). „*Forma naturae alicuius talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur*“ (l. c. 4). HOBBES: „*Das Accidens, um dessentwillen wir einem Körper einen gewissen Namen beilegen, pflegt die Essenz genannt zu werden .... Dieselbe Essenz als erzeugt wird Form genannt*“ (De corp. C. 8, 23). Die englischen Platoniker (CUDWORTH, MORE) setzen die substantialen Formen wieder ein, so auch LEIBNIZ, der die Monaden (s. d.) als solche bezeichnet (ERDM. p. 429). HUME dagegen nennt die substantiale Form ein „*Wahngebilde der Philosophie*“ (Treat. IV, sct. 3). CHR. WOLF versteht unter „*formae*“ die „*determinationes essentiales*“ (Ont. § 944). TETENS erklärt: „*Die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft*“ (Ph. Vers. I, 336). LAMBERT unterscheidet Form und Stoff des Erkennens. KANT endlich bestimmt die Form als Gesetzmässigkeit unseres Anschauens und Denkens, als ordnendes den Erfahrungsstoff einheitlich gestaltendes inneres Princip und zugleich dessen Erzeugnis. „*Dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung*“ (Krit. d. r. Vern. S. 49). Die Form des Erkennens ist a priori (s. d.), dem Bewusstsein ursprünglich eigen, das Notwendige, Wesentliche in aller Erkenntnis. „*Die Form derselben (der Erscheinungen) muss zu ihnen aber insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*“ (ibid.). Es giebt Formen der Anschauung (s. d.), und zwar a. des äusseren (Raum), b. des inneren Sinnes (Zeit), des Denkens (Kategorien, s. d.), der reinen Vernunft (Ideen, s. d.). Die „*reine Form der Sinnlichkeit*“ ist „*reine Anschauung*“. „*So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte statt findet*“ (l. c. S. 49). Nach S. MAIMON haben die sinnlichen Formen in den allgemeinen Formen unseres Denkens ihren Grund (Vers. ü. d. Transc. S. 16). Erkenntnis der allgemeinen Formen in besonderen Gegenständen ist Wahrnehmen (l. c. S. 14). KRUG betont, KANTS Formen seien kein „*leeres Fachwerk im Gemüte*“. „*Da die Art und Weise, wie das Ich durch seine Vermögen thätig ist, eigentlich durch die Gesetze dieser Vermögen bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmässigkeit desselben in Ansehung seiner Thätigkeit*“ (Fundam. S. 151). FRIES stellt „*die Begriffe Form und Gehalt (Stoff, Materie), Bestimmung und Bestimmbares einander gegenüber.*“ „*Diese haben es einzig damit zu thun, welche Teile einer Vorstellung zur Einheit oder zum Mannigfaltigen gehören. Form und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell, was zum Mannigfaltigen gehört. . . . Ich spreche von der Form einer Rede, Abhandlung, Wissenschaft und verstehe darunter das, was ihr die Einheit der Zusammenstellung giebt*“ (Syst. d. Log. S. 99 f.). Nach HERBART liegt der Gehalt des Wissens in dessen Form. Die Empfindungen werden uns schon

mit und in ihren Formen (Ordnungen, Reihen) gegeben (Met. II, S. 411). Nach HEGEL ist die Form *„als die wesentlich sich auf sich selbst beziehende Negativität“* das *„Setzende und Bestimmende“* (Log. II, 80), das *„Thätige gegenüber der Materie“* (l. c. 82). *„Das Aussereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst, und weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich nicht reflectirt fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äusserliche Form“* (Encykl. § 133). TRENDELENBURG: *„Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergiebt das, was im weitesten Sinne die Kategorie der Form heisst, welche die Materie befasst“* (Gesch. d. Kat. S. 366). DROBISCH: *„Das Viele und Mannigfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfasst, heisst die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung seine Form“* (N. Darst. d. Log.[5], S. 6). WAITZ: *„Die Form muss . . . in und mit dem Stoffe selbst gegeben werden“* (Lehrb. S. 161). v. KIRCHMANN setzt den Inhalt von Wissen und Sein gleich, die Form beider ist verschieden (Kat. d. Phil.[2], S. 53). A. RIEHL versteht unter Form einen abstracten Terminus für das Geordnetsein der Wahrnehmungselemente (Ph. Krit. II, 1, S. 104 f.), das, *„wodurch der blosse Stoff zur Vorstellung wird“* (l. c. S. 235). Sie *„gehört dem Gemüt an, nicht als Accidens, sondern als wirkende Ursache“* (l. c. S. 238). Nach WUNDT sind Form und Inhalt des Denkens nicht ursprünglich, sondern selbst ein Product des Denkens (Syst. d. Phil. S. 202). M. KAUFMANN definirt die Form als *„die anschauliche Einheit des Mannigfaltigen“* (Fund. d. Erk. S. 13). Das Subject ist *„die höchste Form, die anschauliche Einheit der räumlichen und zeitlichen Welt“* (l. c. S. 14). Vgl. Anschauungsformen.

Formal (formell): zur Form gehörig, der Form nach. — BOËTHIUS: *„uno ictu mentis formaliter cuncta prospiciens“* (De cons. V). Die Scholastiker verstehen unter *„formalis, formaliter, esse formale“* das Wirkliche im Gegensatz zum bloss *„Objectiven“* (s. d.), Vorgestellten. ALBERTUS MAGNUS spricht von *„formalia principia“* (Sum. th. II, qu. 4, 2). Doch kommt formal bei THOMAS auch im Sinne der subjectiv logischen Auffassung vor (PRANTL III, 220). DUNS SCOTUS unterscheidet *„formaliter“* von *„materialiter“* und *„realiter“* (PRANTL III, 216). SUAREZ nennt formale Vorstellung den Act des Vorstellens selbst (Disp. met. II, sct. 1, 1). GOCLENIUS: *„Formale modo est habens formam modo constituens seu praestans rei essentiam, modo forma ipsa, modo pertinens ad formam, modo rite constitutum“* (Lex. ph. p. 594). *„Formalis distinctio est distinctio ex natura rei (id est quae est citra operationem intellectus)“* (ibid.). Formaliter im Sinne von wirklich gebraucht auch DESCARTES. So auch SPINOZA: *„Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo“* (Eth. II, prop. VII, Coroll.). Gott ist *„esse formale idearum“*, sofern er *„res cogitans“* ist (l. c. prop. V, dem.). MENDELSSOHN: *„Wir können also die Erkenntnis der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten, entweder insoweit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das Materiale der Erkenntnis; oder insoweit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Missbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das Formale der Erkenntnis genannt*

werden" (Morgenst. I, 7). Nach KANT sind praktische Principien formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren (WW. IV, 275). Formal ist alles zur Form der Erkenntnis Gehörige, das Gesetzmässige (Proleg. § 17). Bei HEGEL bedeutet formell den Gegensatz zu substantiell (vernünftig). „*Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjectivität der Intelligenz*" (Encykl. §. 466). „*Formelle und Verstandes-Identität ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede abstrahirt wird*" (l. c. § 115). SCHOPENHAUER: „*Formal, d. h. im Intellect*", (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). Gegenwärtig versteht man unter formalem ein begriffliches, logisches Sein. Die formale Logik (s. d.) behandelt die Denkformen ohne Rücksicht auf den realen Denkinhalt.

Formalismus heisst zunächst die von den Scotisten („*formalizantes*", Ritter VIII, 646) aufgestellte Ansicht, nach welcher nur eine „*distinctio formalis*" zwischen dem allgemeinen Wesen und der Individualität der Dinge besteht (STÖCKL II, 959; PRANTL III, 220 ff.; IV, 146; SCOTUS, In lib. sent. 2, dist. 3, qu. 6, 15). — G. E. SCHULZE hält „*Formalismus*" für einen passenden Namen für KANTS Vernunftkritik als der „*Erkenntnis eines Aggregats von Formen zu einer Erkenntnis*" (Aenesid. S. 387). HEGELS System ist ein metaphysischer, R. ZIMMERMANNS Ästhetik ein ästhetischer Formalismus. Im allgemeinen bedeutet Formalismus die Verlegung des Wesens einer Sache in ihre Form, überhaupt die Betonung der formalen Seite gegenüber dem Inhalte oder Materialen.

Formalitas. MICRAELIUS: „*Formalitas est ratio seu notio, qua quid concipitur*" (Lex. phil. p. 445).

Formalität (formalitas) ist nach GOCLENIUS „*ratio formalis, id per quod quidpiam formale est*" (Lex. ph. p. 593).

Formatio (Bildung) heisst bei den Scholastikern die Erzeugung von Vorstellungsbildern durch den Intellect (s. d.). LEVI GERSON: „*Scientia vel habetur per conceptum simplicem et nominatur apud Arabes formatio*" (PRANTL II, 396). Nach THOMAS ist „*formatio*" die „*operatio, secundum quam vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis*" (Sum. th. I, qu. 85, 2). „*Intellectus . . . informatur specie intelligibili*" (ibid.). Vgl. species.

Formbegriffe sind Begriffe, welche bloss Verhältnisse von Vorstellungen zum Inhalte haben. — VOLKMANN: „*Etwas verwickelter gestaltet sich der Abstractionsprocess bezüglich der Formbegriffe. Des Verhältnisses der Vorstellungen werden wir nur bewusst, indem wir des Verhaltens ihres Vorstellens bewusst werden; dieses Verhaltens aber werden wir zunächst in der Gestalt des Gefühles bewusst. . . . Soll es demnach zu dem Bewusstwerden des Verhältnisses der Vorstellungen kommen, so wird dies nur dadurch möglich, dass die das gleiche Formbewusstsein einschliessenden Vorstellungspaare in einen Gesamteindruck vereinigt werden, der das Gemeinsame bestätigt und festhält*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, S. 250). Die Formbegriffe sind: Raum und Zeit, Identität, Dependenz und deren Gegensätze (ibid.). WUNDT entwirft (Syst. d. Ph. S. 242) folgende Tafel der Formbegriffe:



Fortschritt: bei PLATO und ARISTOTELES = *ἐπίδοσις* (ARIST., Eth. N. I, 7, 1098 a, 25; II, 8, 1109 a, 17); bei den Stoikern, als sittlicher Fortschritt, *προκοπή* (STOB. Ecl. II, 6, 146).

Fortune morale — *fortune physique:* äusseres, objectives — inneres, gefühltes, subjectives Glück (LAPLACE, BERNOUILLI). FECHNER: *„fortune morale bedeutet doch zuletzt nichts anderes als den Genuss, den die Seele von äusseren Glücksgütern hat, die fortune physique die Mittel, die von aussen her diesen Genuss bewirken“* (El. d. Psychoph. II, 549 f., I, 236).

Fragen ist nach FORTLAGE *„zweifeln zwischen verschiedenen möglichen zukünftigen Vorstellungen mit Beziehung auf die, welche sich wirklich einstellen wird“* (Psych. I, § 8, S. 76). In jeder Frage ist eine Disjunction enthalten (l. c. § 10, S. 87). Die Frage besteht *„aus einer Disjunction, verbunden mit dem Bestreben, ihr ein Ende zu machen“* (l. c. § 10, S. 87). Nach W. JERUSALEM ist sie *„ein formulirtes Staunen“*, *„das in Satzform ausgedrückte Verlangen, ein Urteil zu bilden oder zu vervollständigen“* (Urteilsf. S. 172). Nach FR. JODL ist sie ein Urteil. *„Wir setzen . . . hypothetisch zwei Vorstellungen in Function, um durch die Mitteilung dieser Function an ein anderes Bewusstsein . . . zu ermitteln, ob diese Vorstellungsverknüpfung in seinen Wahrnehmungen oder Erinnerungen sich vorfinde“* (Lehrb. d. Psych. S. 632).

Freidenker (*freethinker*, zuerst bei MOLYNEUX) nennen sich die englischen Deisten (s. d.) des 18. Jahrh., weil sie unabhängig von aller Offenbarung durch Vernunft zum Gottesglauben zu gelangen suchen. ANTH. COLLINS nennt sein Hauptwerk „Discourse of freethinking“. Zu den Freidenkern im weiteren Sinne kann man auch SPINOZA und VOLTAIRE zählen.

Freigeist (starker Geist): ein Name, den sich die deutschen Aufklärer beilegten.

Freiheit (libertas) bedeutet Unabhängigkeit von jedem Zwange, Selbstentscheidung aus Gründen des vernünftigen Willens. Es giebt eine Freiheit der Person, des Handelns, des Wollens. Die Willensfreiheit wird in ver-

schiedener Weise aufgefasst — **absolute, psychologische** Freiheit —, wenn sie nicht ganz (Determinismus, s. d.) geleugnet wird. — PLATO erkennt die Freiheit des Willens an, insofern er die Verantwortlichkeit des Menschen betont (*αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος*, Rep. X, 617 E). Wer den Begierden sich hingiebt, wird unfrei (Phaed. 81 B). Das Gleiche meint ARISTOTELES. Freiwillig handeln heisst aus sich selbst handeln (*ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*, Eth. N. III, 3, 111a, 20 squ.). Der Mensch ist die Quelle seiner Thaten (*ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων*, l. c. 5, 1112 b, 31). Wir sind fähig, das Gute oder das Schlechte zu wählen (*προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακά* (l. c. 4, 112a, 1). Nicht jeder, der freiwillig (*ἑκούσιον*) handelt, hat auch Wahlfreiheit (l. c. 4, 1111 b, 8). Freiwillig ist das, was einer wissentlich, mit Bewusstsein thut (*λέγω δ' ἑκούσιον μὲν . . ., ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὑτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ*, l. c. V, 10, 1135a, 24). Die **Stoiker** meinen, nur der Weise sei frei, d. h. fähig, aus eigener Kraft zu handeln (*μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας*, DIOG. L. VII, 1, 121). Nach EPIKTET besteht das *ἐφ' ἡμῖν* besonders in der *χρῆσις τῶν φαντασιῶν* (Fragm. 169; STEIN, Ps. d. Stoa II, 377). Durch die *συγκατάθεσις* (s. d.) giebt nach stoischer Ansicht der Mensch dem Weltlauf seinen Beifall und befreit sich dadurch vom Zwange des Schicksals. KARNEADES erklärt, die Freiheit sei ein sicheres Erlebnis (CICERO, De fato 5, 9; 11, 23). EPIKUR nimmt ein willkürliches Abweichen der Atome (s. d.) von der ursprünglichen Fallrichtung an. Auch der Wille ist frei, keinem Zwange unterworfen (DIOG. L. X, 133 f.). CICERO lässt den Willen nur durch innere Ursachen bestimmt sein. „*Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa*“ (De fato 24). PLOTIN bestreitet die Möglichkeit einer grundlosen Willkür (*καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί*, Enn. VI, 8, 21). Ursprünglich ist die Seele frei. „*Ohne Körper ist sie ihre eigenste Herrin, frei und ausserhalb der kosmischen Ursache; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen, ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie ja mit anderen Dingen zu einer Ordnung verbunden ist*“ (Enn. III, 1, 8). Je besser die Seele, desto freier ist sie (ibid.). „*Wenn nun die Seele, durch äussere Einflüsse bedingt, etwas thut und betreibt, wie einem blinden Anstoss gehorchend, dann darf man weder ihre That noch ihren Zustand freiwillig nennen. Wenn sie dagegen der Vernunft als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen, so ist dies unsere That, die nicht von anderswoher kam, sondern von innen, von der reinen Seele*“ (l. c. 9). „*Allein unfreiwillig sind die Menschen schlecht (ἄκοντές εἰσι κακοί), insofern als die Sünde etwas Unfreiwilliges ist; doch hebt dies nicht auf, dass die Handelnden selbst selbständig sind, vielmehr, weil sie selbst handeln, darum sündigen sie auch selbst. . . . Wenn von Notwendigkeit die Rede ist, so ist darunter nicht äusserer Zwang zu verstehen, sondern durchgehende innere Notwendigkeit*“ (l. c. III, 2, 10). Die Freiheit des Willens nimmt CLEMENS ALEXANDRINUS an (*οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι, οὐθ' αἱ κολάσεις δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς*, Strom. I, 17). AUGUSTINUS behauptet neben seinem metaphysischen Determinismus (s. d.) die Freiheit des Willens. „*Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas,*

situm est?“ (De lib. arb. I, 12). Die Scholastiker fassen die Freiheit meist als „*liberum arbitrium indifferentiae*“ (s. d.) auf. JOH. SCOTUS erklärt: „*Ubi rationabilitas, ibi necessario libertas*“ (De praed. C. 8, 5). BERNH. V. CLAIRVAUX unterscheidet „*libertas a peccato, a miseria, a necessitate*“ (De grat. et lib. arb. C. 3, 6, 7). „*Ubi voluntas, ibi libertas*“ (l. c. C. 1, 2). Der Wille wird vom Intellect nur geleitet (l. c. C. 2, 3). ALBERTUS MAGNUS kennt eine libertas consilii, complaciti, coactionis (Sum. th. II, qu. 16, 2). „*Liberum dicimus hominem, qui causa sui est, et quem aliena potestas ad nihil cogere potest*“ (l. c. II, qu. 16, 1). Auch THOMAS behauptet: „*Liberum est, quod sui causa est*“ (Contr. gent. II, 48, 2; Sum. th. I, qu. 83, 1). Der Mensch als Vernunftwesen ist frei (ibid.). Die Neigung zu einem Gegenstande hat der Wille in seiner Gewalt („*habet in potestate ipsam inclinationem — determinatur a se ipsa*“, De ver. qu. 22, 4). „*Intellectus movet voluntatem — per modum finis*“ (Sum. th. I, qu. 82, 3; Contr. gent. I, 72: „*proponendo sibi suum obiectum, quod est finis*“). „*Voluntas movet intellectum — per modum agentis, est primus motor in regno animae*“ (Sum. th. I, qu. 82, 4; De ver. qu. 22, 12). Nach DUNS SCOTUS vermag der Wille rein durch sich selbst auch das Entgegengesetzte zu wählen („*voluntas libera est ad oppositos actus*“, In lib. sent. 1, dist. 39, qu. 5, 15). Die Erkenntnis ist nur Bedingung des Wollens (l. c. 2, d. 42, qu. 4, 3). „*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*“ (l. c. 2, d. 25, qu. 1). Die Freiheit ist eine absolute. „*Non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono*“ (l. c. 1, d. 1, qu. 4, 16). „*Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus dependet a volitione*“ (l. c. 4, d. 49, qu. 4). WILHELM VON OCCAM: „*Voco libertatem potestatem, qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare*“ (Quodl. 1, qu. 16). HEINRICH GÖTHALS erklärt: „*In hoc consistit ratio libertatis, quod nulla coactio potest impedire, quin in bonum vergat, si velit*“ (Quodl. 3, qu. 17). Die Freiheit besteht im Handeln „*per electionem, sequendo iudicium rationis, secundum proprium appetitum*“ (l. c. 1, qu. 16). SUAREZ: „*Appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatum*“ (Met. disp. 19, sct. 2, 18). Der sog. „*Esel des Buridan*“ (in dessen Schriften findet sich nichts davon) soll, zwischen gleich starken Heubündeln in der Mitte stehend, verhungern müssen, da keines derselben seinen Willen mehr bestimmen kann als das andere. Der Fall wird schon von ARISTOTELES berührt (*λόγος — τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος· καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον*, De coel. II, 13, 295b, 33). DANTE: „*Intra duo cibi distanti e moventi — D'un modo, prima si morria di fame, — Che liber' uomo l'un recasse a' denti*“ (Paradiso IV; vgl. SCHOPENHAUER, Freih. d. Will. III). — HOBBES erkennt eine „*facultatem non quidem volendi, sed quae volunt faciendi*“ an (De corp. C. 25, 12). Nach DESCARTES ist die Willensfreiheit eine unzweifelhafte Thatsache. „*Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum*“ (Pr. phil. I, 39). Weil wir frei sind, können wir irren (l. c. 42). Wir können aber auch mit unserer Zustimmung zurückhalten, bis wir eine klare und deutliche

Einsicht erlangt haben. „*Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipimus*“ (l. c. 43). SPINOZA erklärt die Freiheit des Willens für eine Illusion. Frei ist, was aus eigener Naturnotwendigkeit handelt. „*Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*“ (Eth. I, def. VII). In diesem Sinne ist Gott frei. „*Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit*“ (l. c. prop. XVII). „*Sequitur solum Deum esse causam liberam*“ (l. c. Coroll. II). Der menschliche Wille ist nicht frei. „*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*“ (l. c. prop. XXXII). Wir glauben uns frei, weil wir uns des Motives unseres Handelns oft nicht bewusst sind. „*Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam*“ (l. c. II, prop. XXXV, schol.) Sittlich frei ist, „*qui ratione ducitur*“, im Gegensatze zu dem, „*qui solo affectu seu opinione ducitur*“ (l. c. IV, prop. XLVI, schol.). Indem wir unsere Affecte in klare und deutliche Zustände verwandeln, werden wir frei (l. c. V, prop. III). MALEBRANCHE bestimmt die Freiheit als „*la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*“ (Rech. I, 1). LOCKE setzt die Freiheit in das Handeln. „*Jeder findet in sich eine Kraft, einzelne Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beenden; aus der Betrachtung des Umfanges dieser Seelenkraft über das menschliche Handeln, die jeder in sich bemerkt, entspringen die Vorstellungen der Freiheit und Notwendigkeit*“ (Ess. II, ch. 21, § 7). Der Mensch ist frei, insoweit „*er die Kraft hat, je nachdem seine Seele es vorzieht oder bestimmt, zu denken oder nicht zu denken, zu bewegen oder nicht zu bewegen*“ (l. c. § 8). Die Freiheit ist eine Vorstellung, „*die nicht dem Wollen oder Vorziehen angehört, sondern dem Menschen, der nach seiner Wahl etwas thun oder nicht thun kann*“ (l. c. § 10). „*Soweit man die Macht hat, einen Gedanken nach der Wahl der Seele aufzunehmen oder zu beseitigen, ist man frei*“ (l. c. § 12). „*Ich gebe zu, dass der Verstand oder das wirkliche Denken das Wollen oder die Ausübung der Kraft zu wählen veranlassen mag, oder dass eine wirkliche Wahl der Seele die Ursache eines wirklichen Denkens an dies oder jenes Ding ist. . . . Aber in allen diesen Fällen wirkt nicht eine Kraft auf die andere, vielmehr ist es die Seele, welche wirkt und diese Kräfte entwickelt; der Mensch verrichtet diese Handlung*“ (l. c. § 19). „*Soweit nun jemand vermag, durch die Richtung oder Wahl seiner Seele und indem er das Dasein einer Handlung ihrem Nichtdasein vorzieht oder umgekehrt, das Dasein oder Nichtdasein derselben zu bewirken, soweit ist er frei*“ (l. c. § 21). „*Man kann sich kein Wesen freier vorstellen, als wenn es thun kann, was es will*“ (ibid.). „*Man halte erstlich sorgfältig fest, dass die Freiheit in der Abhängigkeit des Seins oder Nicht-Seins einer Handlung von ihrem Wollen besteht und nicht in der Abhängigkeit einer Handlung oder ihres Gegenteils von unserm Vorziehen*“ (l. c. § 27). LEIBNIZ betrachtet die Freiheit als Leitung des Willens durch die Vernunft (ERDM. p. 669). „*Libertas est spontaneïtas intelligentis*“ (GERH. VII, 108). Er hält an dem scholastischen Satze: „*inclinant, non necessitant voluntatem*“ fest (Theod. § 43). Nach HARTLEY ist eine Handlung freiwillig, die dem Willen entspringt (I, S. 34 f.). PRIESTLEY erklärt die Willensfreiheit für eine Illusion. „*A man*

indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did" (The doctr. of phil. necess.[2], 1782, p. 90). Nach BONNET besteht die Freiheit in der Willenskraft und dem Gefühl derselben (Ess. C. 42). VOLTAIRE: „*Être véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté; mais je veux nécessaire ce que je veux*" (Le phil. ignor. XIII, p. 70). CHR. WOLF erklärt Freiheit als „*das Vermögen der Seele, durch eigene Willkür aus zweien gleich möglichen Dingen dasjenige zu wählen, was ihr am meisten gefällt*" (Vern. Ged. I, § 518), als „*facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam suam determinata sit*" (Psych. emp. § 941; Philos. pract. I, § 12); BAUMGARTEN als „*facultas volendi nolendive pro libitu suo*" (Met. § 719); TETENS als „*ein Vermögen, das nicht zu thun, was man thut, oder es anders zu thun, als man es thut*" (Phil. Vers. II, 5); CRUSIUS als völlige Indifferenz (Vernunftwahrh. § 450 ff.). BILFINGER definirt die Freiheit „*per facultatem, qua positis omnibus ad agendum requisitis agere et non agere quis potest, agere hoc vel aliud*" (Diluc. § 301). Nach PLATNER ist Freiheit „*in den geistigen Wirkungen vernünftiger Wesen, wiefern sie beruhen auf Willkür und Selbstständigkeit*" (Ph. Aphor. I, § 1004). „*Mit einigen Seelenwirkungen ist verbunden 1) die Vorstellung ihrer Zufälligkeit; 2) das Bewusstsein unserer Selbstthätigkeit, als ihrer Ursache. Beides zusammen ist das Gefühl der Freiheit*" (l. c. II, § 512 ff.). ROUSSEAU: „*L'impulsion du seul appétit est l'esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est la liberté*" (Contrat social I, 8, p. 35). REID: „*By the* l i b e r t y *of a moral agent, I understand a power over the determinations of his own will*" (Essays on the powers III, p. 264). Nach KANT ist „*ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille*" (WW. V, 30). „*In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung eben der reinen und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande*" (l. c. S. 35). „*Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein*" (WW. VII, 11). Die Freiheit kommt dem Menschen nur zu, sofern er Ding an sich ist (WW. V, 99). „*Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe*" (Grundl. z. Met. d. Sitt. 3. Abschn., S. 79). KANT versteht unter Freiheit „im kosmologischen Verstande" „*das Vermögen, einen Zustand von* s e l b s t *anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie*

der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine rein transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann" (Kr. d. r. Vern. S. 428 f.). „*Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*" (l. c. S. 429). Die Freiheit ist ausser der Reihe der Erscheinungen. „*Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden*" (l. c. S. 431). „*Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur*" (WW. I, 382). „*Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motiris est determinatior, eo homo est liberior*" (l. c. S. 384). Nach FICHTE beruht der Begriff der Freiheit darauf, „*dass ich mir das Vermögen zuschreibe, x oder —x zu realisiren; also, dass ich diese entgegengesetzten Bestimmungen, als entgegengesetzte, in einem und ebendemselben Denken vereinige*" (Syst. d. Sittenl. S. 98). Die Freiheit besteht „*darin, dass alles abhängig ist von mir, und nicht abhängig von irgend etwas; dass in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will*" (l. c. S. 304); „*der Wille ist schlechthin frei . . . Wenn nur der Mensch will, so ist er frei.*" „*Das Ich, inwiefern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den mehreren möglichen eins wählt*" (l. c. S. 205). Freiheit beruht nach BOUTERWEK auf „*Erweiterung der Realität zur Selbständigkeit*" (Apod. II, 108). DESTUTT DE TRACY definirt die Freiheit als „*la puissance d'exécuter sa volonté, d'agir conformément à son désir*" (Él. d' idéol. IV, p. 108). SCHLEIERMACHER: „*Frei ist jedes Sein, sofern man es als Kraft setzt, und der Notwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet wird im Zusammenhang mit anderen*" (Dial. S. 150). Freiheit ist die Natur des Geistes (Psych. S. 327). SCHELLING setzt die absolute Freiheit in die vorzeitliche Existenz des Menschen. „*Die absolute Freiheit ist nichts anderes, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die blossen (Natur-) Gesetze des Seins, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesetzen*" (Vom Ich S. 188). „*Frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handelt und von nichts anderem weder in noch ausser ihm bestimmt ist*" (WW. I. VII, S. 384). In seinem vorzeitigen Sein, das ein „*reales Selbstsetzen*", ein „*Ur- und Grundwollen*" ist, bestimmt sich der Mensch zu seinen künftigen Thaten (l. c. S. 385 ff.; vgl. I. VI, S. 538 ff.). „*Wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand . . . heraustritt und sich ihrer bewusst wird . . ., so trennt sich das Freie und Notwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir frei und glauben wir innerlich immer frei zu sein*" (Syst. d. tr. Id. S. 438). HEGEL: „*Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes*" (Encykl. § 481). Frei ist der Wille in seiner Selbstbestimmung (l. c. § 480). Frei ist der vernünftige, der wirkliche Geist (l. c. § 482). „*Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, dass der Wille nicht subjectiven, d. i. eigensüchtigen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat*" (l. c. § 469). BENEKE setzt die psychologische Freiheit in die Bestimmung unserer Handlungen durch unseren eigenen Willen (Lehrb. d. Psych. § 31). SCHOPENHAUER schreibt die Freiheit dem Willen als An-sich der Dinge zu. „*Und diese unmittelbare Erkenntnis des eigenen*

Willens ist es auch, aus der im menschlichen Bewusstsein der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Notwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig ist" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 501). „*Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art*" (Üb. d. Freih. d. Will. I). „*Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedesmal notwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im operari nicht anzutreffen sein kann, muss im esse liegen. Es ist ein Grundirrtum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Notwendigkeit dem esse und die Freiheit dem operari beizulegen. Umgekehrt, im esse allein liegt die Freiheit . . . Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewusstsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens.*" „*Der Mensch thut allezeit nur, was er will, und thut es doch notwendig*" (l. c. V). VOLKMANN weist den Begriff der Freiheit als Willkür zurück. Freiheit ist vielmehr „*Autonomie, d. h. Bestimmung des Wollens durch ein von dem Wollenden selbst anerkanntes Gesetz*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 485). „*Das Gefühl der Freiheit ist das Gefühl der Selbstbeherrschung*" (l. c. S. 486). „*Der Mensch ist nicht ursprünglich frei, sondern wird frei*" (l. c. S. 487). „*Wer sein Wollen durch seine Vernunft determinirt, ist sittlich frei*" (l. c. S. 492). Nach TH. LIPPS besteht die Freiheit in dem Freiheitsgefühl selbst (Grundt. d. Seelenl. S. 702). H. HÖFFDING unterscheidet: Freiheit des Handelns, des Entschliessens, als Fähigkeit, als Wahlfreiheit (Psych. S. 212). Der Wille ist bald mehr, bald weniger frei (l. c. S. 213), je nach der Persönlichkeit und Spontaneïtät des Handelnden (l. c. S. 214). Nach RIEHL ist die Freiheit keine Illusion, sondern „*die unvollständige, völlig einseitige Auffassung des Willensvorganges*" (Ph. Krit. II, 2, S. 217). „*Unser Handeln scheint ganz aus uns selbst zu entspringen, weil unser Selbstbewusstsein zugleich mit unserem Handeln entspringt*" (l. c. S. 223). „*Ein Motiv wirkt gesetzlich, aber nicht unwiderstehlich, es kann durch Gegenmotive aufgewogen werden*" (l. c. S. 232). H. SPENCER bezeichnet als frei den aus der Gesamtheit der seelischen Erlebnisse resultirenden Willen (Psych. § 219). Ähnlich lehrt RIBOT. WUNDT erklärt Freiheit als „*die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden*" (Eth.², S. 462). Frei sein heisst „*mit dem Bewusstsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen*" (l. c. S. 463). „*KANTS Auffassung ist umzukehren: empirisch ist der Mensch frei, im transcendenten Sinne aber . . . determinirt wie alles Geschehen*" (Log. I, 500). An der Existenz des Freiheitsbewusstseins kann nicht gezweifelt werden. „*Im einzelnen Fall können die inneren Bestimmungsgründe des Handelns von dem äusseren Zuschauer sowohl wie von dem Handelnden selbst nie vollständig erfasst werden, denn sie verlieren sich in der Totalität der Gründe des Seins und Geschehens. Eben darum ist der Mensch praktisch frei, und alle Folgerungen, die in praktischer Hinsicht aus der Willensfreiheit gezogen werden können, bleiben bestehen. Jeder Einzelne ist verantwortlich für seine Handlungen*" (Gr. d. phys. Psych. II³, 480). „*Das Freiheitsbewusstsein im inneren und äusseren Handeln entspringt aus der activen Apperception. . . . Frei fühlen wir uns daher vor allem in unserer eigenen, die äusseren Eindrücke als verfügbares Material verwendenden Gedankenthätigkeit. Unser Denken er-*

scheint uns aber nicht etwa deshalb frei, weil es keinen Gesetzen folgt, sondern weil es von solchen Gesetzen bestimmt wird, die in uns selber liegen" (l. c. S. 487). Nach A. SPIR ist Freiheit „*Selbstbestimmung*" (Denk. u. Wirkl. II, 163). FR. JODL nennt (Wahl-) Freiheit „*die Fähigkeit des Menschen, nicht eindeutig durch einen äusseren Antrieb zum Wollen und Handeln bestimmt zu werden, sondern durch die ganze Reihe der psychischen Antecedentien*" (Lehrb. d. Psych. S. 731). SCHUPPE weist die Annahme eines ursachlosen Geschehens zurück. „*Die psychischen Vorgänge coincidiren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend; frei ist der Willensentschluss, wenn er aus den Überzeugungen oder Gesinnungen ebendesselben Ich hervorgeht*" (Log. S. 76). Nach PAULHAN besteht die psychologische Willensfreiheit „*dans l'accomplissement sans obstacle de ce que nous avons résolu*" (Physiol. de l'esprit p. 106). Vgl. Determinismus, Liberum arbitrium.

Freisteigend nennt HERBART und seine Schule eine Vorstellung, welche rein durch die Vorstellungsbewegung selbst ins Bewusstsein tritt. VOLKMANN: „*Complicirter . . . ist der Fall, wo die Reproduction ihren Weg durch verschmolzene Vorstellungen derart nimmt, dass das durch a und b verdunkelte c infolge des Eintrittes einer Vorstellung γ frei wird, indem die Hemmung des γ mit α und β sich auf die mit den letzteren complicirten Vorstellungen a und b fortsetzt und diese herabdrückt. Bei allen diesen Reproductionen wird das Steigen der wiederkehrenden Vorstellung lediglich durch die allgemeinen Bewegungsgesetze bestimmt, und eben darum können wir die unter diesen einfachen Verhältnissen reproducirte Vorstellung freisteigend nennen*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 407). Gegen die Annahme freisteigender Vorstellungen erklären sich u. a. WUNDT und FR. JODL (Lehrb. d. Psych. S. 497 f.).

Fresison ist der erste Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Freude. — DESCARTES: „*Consideratio praesentis boni excitat in nobis gaudium*" (Pass. anim. II, 61). „*Laetitia est iucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum*" (l. c. 91). Im Zustande der Freude ist der Organismus lebhaft erregt (l. c. 99, 104, 109, 115). SPINOZA: „*Per laetitiam . . . intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit*" (Eth. III, prop. XI, schol.). „*Gaudium deinde est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus*" (l. c. prop. XVIII, schol. II). LOCKE: „*Die Freude ist ein Vergnügen der Seele infolge des Wissens, dass der Besitz eines Gutes erreicht, oder dessen baldige Erreichung sicher ist*" (Ess. II, ch. 20, § 7). CHR. WOLF: „*Freude ist ein merklicher Grad der Lust, der auch die Unlust überwieget*" (Vern. Ged. I, § 446; Psych. emp. § 614 ff.). Nach G. E. SCHULZE ist Freude „*das angenehme Gefühl, welches durch eine Sache, die viele wünschenswerte Folgen verspricht, hervorgebracht worden ist*" (Psych. Anthr. S. 377). VOLKMANN: „*Eine plötzliche Befreiung gehemmten Vorstellens liegt in jeder Freude*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 335).

Fühlen heisst nach CHR. WOLF „*dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasset, wenn ihn körperliche Dinge, oder er*

sie berühret" (Vern. Ged. I, § 221). Jetzt bedeutet Fühlen meist das Bewusstsein der Lust und Unlust. Vgl. Gefühl.

Fülle, s. Pleroma.

Fünklein (scintilla conscientiae), „*kleine Ganster*", der Seele Geist oder Gemüt, nennt ECKHART den tiefen Grund der Seele, der den wahren Menschen bildet, aus dem alle beschauliche Erkenntnis und das Sittliche entquillt (STÖCKL II, 1005 f.). Vgl. Synteresis.

Für-sich-sein ist das Sein eines Dinges für sich, d. h. in seinem Bewusstsein. Für uns ist „*eine Welt, die wir ausser uns annehmen*" (FICHTE, Syst. d. Sittenl., S. 3). HEGEL versteht unter Für-sich-sein „*das Sein, als Negation der Negation wiederhergestellt*" (Encykl. § 95). „*Das Für-sich-sein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit*" (l. c. § 96). „*Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Sein-für-anderes*" (l. c. § 91). Vgl. Unendlich.

Fürwahrhalten ist nach KANT „*eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert*" (Kr. d. r. Vern. S. 620). „*Das Fürwahrhalten, oder die subjective Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen*" (l. c. S. 621 f.). G. E. SCHULZE: „*Wird von einer Erkenntnis, wenn sie aus Wahrnehmungen besteht, geurteilt, sie mache kein Erzeugnis der Einbildungskraft aus und sei auch kein Sinnenschein, sondern eine Wirkung der Sinnlichkeit, wenn dieselbe aber aus Vorstellungen zusammengesetzt ist, sie stimme mit dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht, überein, so ist dieses Urteilen das Fürwahrhalten der Erkenntnis*" (Allg. Log.[3], S. 158). WUNDT: „*Alles Fürwahrhalten stützt sich auf Zeugnisse, d. h. auf Thatsachen der inneren oder äusseren Erfahrung, und diese Zeugnisse können wieder doppelter, nämlich entweder subjectiver oder objectiver Art sein. Das subjective Fürwahrhalten nennen wir Glauben, das objective ist zunächst die Meinung, und diese wird, sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer thatsächlichen Wahrheit verbindet, zum Wissen*" (Log. I, 370).

Function ist eine in bestimmter Form ausgeübte (physiologische, psychische) Thätigkeit, oder das Verhältnis, nach welchem mit einer Veränderung von a eine ganz bestimmte Veränderung von b gesetzt ist (mathematisch-logische Function). — CAMPANELLA spricht von „*functiones animae*" (Univ. phil. I, 6, 3). DESCARTES: „*Postquam ita consideravimus omnes functiones, quae pertinent ad solum corpus*" (Pass. an. I, 17). Von „*corporis functiones*" spricht auch SPINOZA (Eth. III, prop. II, schol.). Den mathematischen Functionsbegriff haben bekanntlich NEWTON und LEIBNIZ ausgebildet. KANT versteht unter Function (des Begriffes, s. d.) „*die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen*" (Krit. d. r. Vern. S. 88). Der Materialismus nennt die seelischen Vorgänge „*Functionen*" des Gehirns. FECHNER bezeichnet als Functionsprincip die zum Zwecke ergänzender Untersuchung stattfindende Darlegung der den psychischen Vorgängen parallel gehenden, zu ihnen in Function stehenden Phänomene (El. d. Psychophys. II, 380). WUNDT erklärt, von einer psycho-physischen Function könne nur zwischen den einfachen Fällen (Reiz — Empfindung) eindeutig die Rede sein (Ph. Stud.

XII, S. 33). R. Avenarius behauptet die Existenz eines Functionsverhältnisses zwischen „*Aussagen*" (s. d.) und den „*Schwankungen*" des System C (s. d.) in dem Sinne: „*Wenn sich das erste Glied ändert, so ändert sich auch das zweite*", wobei letztere als die (relativ) Unveränderliche, die ersteren als die abhängig Veränderlichen gelten (Bemerk. ü. d. Geg. d. Psych. III, 17 f.). Dagegen meint Wundt: „*Demgegenüber ist es klar, dass bei den sogenannten ‚psychischen' Functionalbeziehungen, auch wenn wir uns im Besitz einer vollendeten Gehirnmechanik befänden, niemals eine andere Zuordnung bestimmter physischer zu bestimmten psychischen Werten möglich sein würde als in dem Sinne, dass man zu einer physischen Reihe a, b, c, d . . . eine psychische Reihe a', b', c', d'. . . . ermittelte, die der ersteren regelmässig zugeordnet wäre*" (Ph. Stud. XIII, S. 359).

Fundamentaleinheiten nennt Fechner die „*Einheiten von Reiz und Empfindung, welche b = 1 und k = 1 machen und hiemit auf die einfachstmögliche Form der Massformel* $\gamma = \log \beta$ *zurückführen*" (El. d. Psych. II, 19).

Fundamentalformel $\left(d\gamma = \frac{k\,d\beta}{\beta}\right)$, von Fechner aufgestellt, „*drückt bloss die gesetzliche Beziehung aus, welche zwischen kleinen relativen Reizzuwüchsen und Empfindungszuwüchsen statthat*" (El. d. Psych. II).

Fundamentalphilosophie ist nach Krug „*die Wissenschaft von der Möglichkeit der Philosophie selbst. Sie untersucht daher die Principien der philosophischen Erkenntnis überhaupt, und stellt diejenigen Grundsätze auf, welche für alle übrigen philosophischen Wissenschaften gültig, und von welchen diese abhängig sind*" (Fund. S. 299).

Fundamentum divisionis: Einteilungsgrund, der Gesichtspunkt, von welchem aus die logische Einteilung (s. d.) erfolgt.

Furcht ist nach Aristoteles: *λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ ἢ φθαρτικοῦ, ἢ λυπηροῦ* (Rhetor. II, 5, 1). Nach Cicero „*recessus et fuga animi*"; nach Augustinus: „*perturbatio animi in exspectatione mali*" (De civ. Dei); nach Joh. Damascenus: „*praeter naturam irrationalis systole, id est contractio*" (bei Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 132, 1). Descartes: „*id quod eiusdem potiundae difficultatem repraesentat excitat timorem*" (Pass. an. II, 58). Hobbes: Furcht (metus) ist „*aversio cum opinione damni secuturi*" (Leviath. I. 6). Spinoza: „*Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*" (Eth. III, def. aff. XIII). „*Timor est cupiditas maius quod metuimus malum minore vitandi*" (l. c. df. XXXIX). Locke: „*Die Furcht ist ein Unbehagen der Seele, wenn sie an den wahrscheinlichen Eintritt eines kommenden Übels denkt*" (Ess. II, ch. 20, § 10). Nach Chr. Wolf ist metus „*affectus, qui oritur, si quod malum nobis tanquam eventu possibile repraesentamus*" (Psych. emp. § 822). G. E. Schulze: „*Das unangenehme Gefühl, welches die Vorstellung eines in der Zukunft erst bevorstehenden Übels erzeugt, heisst Furcht*" (Psych. Anthr. S. 382). Nach Volkmann ist Furcht „*Erwartung künftiger Unlust*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 336).

Furioso eroico nennt G. Bruno den begeisterten, in die Anschauung des Göttlichen, Wahren, Schönen sich versenkenden Philosophen.

G.

Galenische Figur ist die von Galenus aufgestellte vierte Schlussfigur als Umkehrung der ersten (P—M, M—S; S—P). Der erste Bericht darüber findet sich bei den Arabern (Averroës, Prior. resol. I, 8; Prantl I, 571). Prantl u. a. halten diese Figur für „*Spielerei*“ (Gesch. d. Log. I, 574).

Ganze, das (*τὸ ὅλον*, totum), ist nach Plato *οὐκ ἐκ μερῶν. Πᾶν γὰρ ἂν εἴη, τὰ πάντα ὄν μέρη* (Theaet. 204 E); nach Aristoteles *οὗ τε μηδὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει* (Met. V, 26, 1023 b, 26), im Unterschiede von *πᾶν* ein Veränderliches (*ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται· ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον*, l. c. 1024 a, 2). Die Stoiker unterscheiden *ὅλον* und *πᾶν*; ersteres ist das wahrnehmbare Universum, letzteres schliesst auch den Raum ein (Stein, Psych. d. Stoa I, 17; II, 222; s. Welt). Nach Hobbes ist ein Ganzes das, was für alles, woraus es besteht, gesetzt wird (De corp. C. 7, 7). Chr. Wolf: „*Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum*“ (Ontol. § 341).

Gattung (*γένος*, genus) ist der Inbegriff einer Reihe von Gegenständen, welche in einem oder mehreren wesentlichen Merkmalen mit einander übereinstimmen und sich in engere Gruppen (Arten) gliedern lassen. Es wird auch ein „*genus remotum*“ und „*proximum*“ unterschieden. Aristoteles: *γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ᾖ, ὅτι ἕως ἂν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι* (Met. V, 28, 1024 a, 29 squ.). *Λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω ταὐτὸ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα* (l. c. X, 3, 1054 b, 30). *Τὸ γὰρ τοιοῦτον γένος καλῶ, ὃ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν* (l. c. 8, 1057 b, 38). Die Gattung ist keine Substanz (s. d.) im eigentlichen Sinne des Wortes (l. c. VIII, 1, 1042 a, 22), sondern eine *δευτέρα οὐσία*. Zu unterscheiden sind *γένη πρῶτα* und *ἔσχατα* (l. c. III, 4, 999 a, 31). Die Stoiker erklären: *Γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον ζῷον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα* (Diog. L. VII, 1, 60). Porphyr bestimmt die Gattung als *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον* (Isagog. C. 2), ferner als *ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις* (l. c. 1 a, 17 ff.). Die Übersetzung des Boëthius lautet: „*Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio*“ (l. c. p. 26). „*Genus est quod praedicatur de pluribus specie differentibus in eo quod est, species vero est quam sub genere collocamus*“ (De divis. p. 640; Prantl I, 687). Johannes Scotus: „*Genus est multarum formarum substantialis unitas*“ (Hauréau I, p. 203). Martianus Capella: „*Genus est multarum formarum per unum nomen complexio*“ (l. c.). Die Scholastiker unterscheiden: „*Genus naturale — quod est commune multis, quae conveniunt in materia*“ und „*genus logicum — quod habet unum modum praedicandi communem univocum de multis speciebus*“ (Prantl III, 274). Nach Heiricius von Auxerre ist „*genus*“ „*cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum*“ (Ueberweg II, 142); nach Remigius von Auxerre „*complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, i. e. specierum*“ (Hauréau

I, p. 145). GILBERTUS PORRETANUS: „*Genus est subsistentiarum secundum totam earum proprietatem, ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio*" (STÖCKL I, 276). ABÄLARD nennt die Gattungen Sermones, sie sind „*id quod natum est praedicari; non nisi per individua subsistere habent*" (Dial. 204). DUNS SCOTUS: „*Genus, quod est analogum et metaphysicum . . . . non dicit rem aliquam communem . . . . nec aequivocam, nec univocam, sed analogam: cuius natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis*" (De rer. princ. qu. 19, 4). WILH. VON OCCAM: *Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur . . . . est intentio animae praedicabilis de multis*" (Log. I, 20). PETRUS RAMUS bezeichnet die Gattung als „*totum partibus essentiale*" (Dial. inst. I, 27). Nach NICOL. CUSANUS existiren die „*genera contracte in speciebus, species in individuis*" (De doct. ign. III, 1). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt: „*Genus idea dicitur, cum ita communis est, ut ad alias ideas etiam universales se extendat*" (I, 6). Nach LOCKE ist die Gattung ein blosser Begriff, welcher das Gemeinsame, Ähnliche vieler Dinge unter einem Namen zusammenfasst (Ess. III, ch. 3, § 13). CHR. WOLF: „*Genus est similitudo specierum*" (Ontol. § 234; Phil. ration. § 234). PLATNER: „*Diejenigen beständigen Merkmale oder sogenannten Eigenschaften eines allgemeinen Dinges oder Begriffs, welche zugleich auch zukommen den ihm entgegengesetzten einzelnen Dingen, nennt man . . . . die Gattung*" (Ph. Aphor. I, § 510). KANT: „*Der höhere Begriff heisst in Rücksicht seines niederen Gattung (genus); der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art*" (Log. S. 150). „*Es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können*" (l. c. S. 151). — E. DÜHRING: „*Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixirten Allgemeinheiten sind das, was sie sind, nicht bloss durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit*" (Log. S. 196 f.). Nach SCHUPPE ist die Gattung, das „*Gattungsmässige*", mit dem Speciellen, Individuellen untrennbar verbunden, in diesem wirklich enthalten und mitwahrnehmbar (Log. S. 90 f.). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist Gattungsbegriff „*das, worin sich ein Datum von anderen bekannten Daten unterscheidet*" (Gr. e. Erk. S. 139). Gattung ist „*das Merkmal, welches ein Datum oder viele von anderen bekannten unterscheidet*" (ibid.). Vgl. Universalien.

Gattungsbegriff, s. Gattung.

Gebilde, psychische (bei BENEKE = Product, Entwicklung seelischer Thätigkeit; Lehrb. d. Psych. § 19), nennt WUNDT „*jeden zusammengesetzten Bestandteil unserer unmittelbaren Erfahrung, der durch bestimmte Merkmale von dem übrigen Inhalte derselben derart sich abgrenzt, dass er als eine relativ selbständige Einheit aufgefasst wird*" (Grundr. d. Psych. S. 106). Diese Gebilde sind nicht Objecte, sondern Vorgänge (l. c. S. 107) und zerfallen in Vorstellungen und Gemütsbewegungen (l. c. S. 109).

Gedächtnis ist der begriffliche Ausdruck für die Thatsache, dass frühere psychische Erlebnisse unter bestimmten Bedingungen wieder ins Bewusstsein treten und als solche erkannt werden. — PLATO vergleicht die Seele mit einer wächsernen Tafel (κήρινον ἐκμαγεῖον), auf welcher die Eindrücke eingedrückt oder verwischt werden; je nachdem findet Gedächtnis statt oder nicht

(Theaet. 191 C). Das Gedächtnis ist die *σωτηρία αἰσθήσεως* (Phileb. 34 A, B). Nach Aristoteles beruht die *ἀνάμνησις* auf den in den Sinnesorganen zurückbleibenden Bewegungen (De an. I, 4, 408 b, 17); nach Ansicht der Stoiker auf einem Abdrucke (*τύπωσις*) der Eindrücke in der Seele (Plut., Plac. IV, 11; Dox. 400; Cicero, Acad. II, 10, 30; Epiktet, Diss. I, 14, 9; Stein, Ps. d. Stoa II, 150). Dagegen erklärt sich Plotin (Enn. IV, 6, 3). Augustinus setzt das Gedächtnis dem Geiste selbst gleich und nimmt auch ein Gedächtnis für Gemütsbewegungen an (Confess. VIII, 14). Avicenna bestimmt die „*virtus conservativa et memorialis*" als „*thesaurus eius, quod pervenit ad existimativam de intentionibus in perceptis sensu extra formas eorum sensu perceptas*" (Stöckl II, 38). Das Gedächtnis (memoria) ist „*actus reflexus in id, quod prius per sensum acceptum est*" (bei Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 15, 2). Nach Albertus Magnus ist das Gedächtnis (memoria) die „*recordatio prius accepti (= memoria sensibilis). Memoria quae mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, quae est actus reductionis in prototypum*" (Sum. th. I, qu. 15, 2). „*Memoria duplex: una est habitus mentis, alia est coacervatio formarum sensibilium prius acceptarum*" (l. c. qu. 69, 1). Auch Thomas unterscheidet „*memoria sensitiva*" und „*intellectiva*". „*Sic igitur si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere, memoriam esse in intellectiva parte*" (Sum. th. I, qu. 79, 6). Campanella erklärt: „*Passio autem remanet, abeunte activo, sed languida. Haec autem remansio est memoria*" (Univ. phil. I, C. 6, 4). „*Memoria .... sensus anticipatus est.*" „*Reminiscentia vero est renovata passio scientifica*" (Real. philos. p. 179). Hobbes: „*Sentire se sensisse est meminisse*" (De corp. C. 25). Spinoza: „*Hinc clare intelligimus, quid sit* memoria. *Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani*" (Eth. II, prop. XVIII, schol.). Locke: Das Gedächtnis ist eine Art des Behaltens (*retentiveness*) und „*besteht in der Kraft, diese Vorstellungen in der Seele wieder zu erwecken, die nach deren Empfang verschwunden oder gleichsam beiseite gelegt worden sind. ....*" „*Da indes unsere Vorstellungen nur in Auffassungen der Seele bestehen, die nichts sind, wenn sie nicht wirklich erfasst sind, so bedeutet dieses Zurücklegen der Vorstellungen in die Gedächtnis-Niederlage nur, dass die Seele eine Kraft hat, in gewissen Fällen Vorstellungen wieder zu erwecken, die sie früher gehabt hat, mit dem zusätzlichen Wissen, dass sie dieselben schon gehabt habe*" (Ess. II, ch. 10, § 2). Leibniz erklärt das Gedächtnis durch Annahme von Dispositionen (s. d.). Condillac bestimmt das Gedächtnis als Entwicklungsproduct der Empfindung selbst. „*Mais l'odeur qu'elle (la statue) sent ne lui échappe pas entièrement, aussitôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée la retient encore; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 6). Zwischen Gedächtnis und Phantasie besteht nur ein gradueller Unterschied. „*La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible*" (l. c. § 29). „*Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme: c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionelle, se reproduit dans le cerveau*" (l. c. § 38; Logique I, ch. 9).

HOLBACH: „*La mémoire est la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications qu'il a reçues*" (Syst. de la nature I, ch. 8, p. 113). Nach CHR. WOLF ist Gedächtnis „*das Vermögen, Gedanken, die wir vorhin gehabt haben, wieder zu erkennen, dass wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen*" (Vern. Ged. I, § 249). „*Memoria in facultate ideas reproductas . . . . et res per eas repraesentatas recognoscendi consistit*" (Psych. rat. § 278; Psych. empir. § 175). BAUMGARTEN: „*Memoria est facultas reproductas perceptiones recognoscendi*" (Met. § 579). PLOUCQUET: „*Memoria est ea vis repraesentandi, qua nexus posteriorum cum prioribus perceptionibus excitatur*" (Princip. de substant. et phaenom. 1753, p. 75). CRUSIUS bestimmt das Gedächtnis als „*Vermögen, die einmal gehabten Begriffe fortzusetzen, und bei gewissen Umständen wiederum lebhaft zu denken*" (Vernunftwahrh. § 426). Nach PLATNER ist das Gedächtnis das „*Vermögen, mittelst dessen wir vormalige Ideen aufbehalten*" (Phil. Aph. I, § 285). JAMES MILL: „*Memory is an idea, formed by association of the particulars of a certain train.*" KANT: „*Das Gedächtnis ist von der bloss reproductiven Einbildungskraft darin unterschieden, dass es die vormalige Vorstellung willkürlich zu reproduciren vermögend, das Gemüt also nicht ein blosses Spiel von jener ist*" (Anthrop. I, § 32). Es giebt ein mechanisches, ingeniöses und judiciöses Gedächtnis (ibid.). „*Das erstere beruht bloss auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung*"; „*das ingeniöse Memoriren ist eine Methode, gewisse Vorstellungen durch Association mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft mit einander haben, ... dem Gedächtnis einzuprägen*"; das judiciöse Memoriren „*ist kein anderes als das einer Tafel der Einteilung eines Systems in Gedanken*" (ibid.). Dieselbe Einteilung bei J. H. FICHTE (Psych. S. 451). DESTUTT DE TRACY: „*La mémoire consiste à sentir les souvenirs des sensations passées*" (Él. d' idéol. I, ch. 3, p. 41). HEGEL: „*Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Äusserlichen ist selbst äusserlich. Die Erinnerung dieser Äusserlichkeit ist das Gedächtnis*" (Encykl. § 460). Es giebt ein behaltendes und reproducirendes Gedächtnis (l. c. § 462). Das Gedächtnis ist „*der Übergang in die Thätigkeit des Gedankens*" (l. c. § 464). FRIES: „*Das Vermögen dieser Fortdauer unsrer Vorstellungen nennen wir in bestimmtester Bedeutung des Wortes Gedächtnis*" (Syst. d. Log. S. 51 f.). HERBART erklärt das Gedächtnis als „*ein unverändertes Wiedergeben früher gebildeter Vorstellungsreihen*" (Umr. päd. Vorles. I, C. 2, § 21). Nach BENEKE giebt es kein Gedächtnis ausser und neben den innerlich fortexistirenden Vorstellungen, es ist die Kraft, mit welcher diese fortexistiren, „*die Kraft ihres psychischen Seins*" (Pragm. Psych. I, 190; Lehrb. § 101 f.). SCHOPENHAUER: „*Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjects, dass es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Übungsfähigkeit, ist das Gedächtnis.*" „*Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild . . . ., so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt.*" „*Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit*

besonderer Leichtigkeit durch die Übung" (Üb. d. vierf. Wurz. d. Satz. v. zur. Grunde C. 7, § 45). H. SPENCER bezeichnet das Gedächtnis als den werdenden Instinct, als eine Gruppe psychischer Thätigkeiten (Psych. § 199). Nach HORWICZ ist das Gefühl der Träger der Erinnerungen (Psych. Analys. I, 318). v. KIRCHMANN versteht unter Gedächtnis (wiederholendem Denken) „*das Vermögen der Seele, Vorstellungen, die einmal in dem Wissen gewesen sind, auch wenn sie wieder daraus ausgetreten sind, zu erwecken und wieder zu gewussten zu erheben. Gedächtnis bezeichnet dieses Vermögen, Erinnerung die einzelne, dadurch herbeigeführte Vorstellung*" (Kat. d. Phil. S. 27). VOLKMANN meint, „*dass jeder Vorstellung ihr Gedächtnis und ihre Einbildungskraft zukomme*". Man kann „*das Streben der Vorstellung nach unmittelbarer Reproduction deren Gedächtnis im engeren Sinn, jenes, andere zur mittelbaren Reproduction zu bringen, deren Erinnerungskraft nennen, und beide unter das Gedächtnis im weiteren Sinne zusammenfassen*" (Lehrb. d. Psych. I, 490). HERING schreibt der organisirten Materie Gedächtnis im weiteren Sinne zu (Üb. d. Gedächtn. 1876). TH. ZIEHEN führt das Gedächtnis auf Association zurück (Leitfad.[2], S. 174 f.). H. EBBINGHAUS findet: „*Die Quotienten aus Behaltenem und Vergessenem verhalten sich etwa umgekehrt wie die Logarithmen der verstrichenen Zeit*" (Üb. d. Gedächtn. 1885, S. 107). WUNDT: „*Die Sprache fasst diese mannigfach verschiedenen Eigenschaften, die mit den Wiedererkennungs- und Erinnerungsvorgängen zusammenhängen, unter dem Namen des ‚Gedächtnisses' zusammen. Natürlich hat dieser Begriff nicht, wie die Vermögenspsychologie annahm, die Bedeutung einer einheitlichen psychischen Kraft; immerhin bleibt er gerade für die Hervorhebung der individuellen Unterschiede der Erinnerungsvorgänge ein nützlicher Hülfsbegriff. In diesem Sinne reden wir von einem treuen, umfassenden, leichten Gedächtnisse oder von einem guten Raum-, Zeit-, Wortgedächtnis u. dgl., Ausdrücke, die auf die verschiedenen Richtungen hinweisen, in denen je nach ursprünglicher Anlage und Übung die elementaren Assimilations- und Complicationsvorgänge verlaufen*" (Grundr. d. Psych. S. 290 f.). FR. JODL erklärt das Gedächtnis als Tendenz des Fortbestehens jeder psychischen Erregung (Lehrb. d. Psych. S. 460). Die Thatsache des primären Gedächtnisses besteht darin, dass alle Wahrnehmungen „*mit abgeschwächter Intensität noch in einer gewissen Nähe der Schwelle verharren*" (l. c. S. 113). SCHUPPE: „*Das Gedächtnis und der Verstand sind Dinge, insofern die Wiederkehr der bestimmten Ereignisse, Reproduction einer Vorstellung, Ins-Bewusstsein-treten von Zusammenhängen und Verhältnissen, die oben als logische bezeichnet worden sind, jedesmal auf bestimmte Anlässe hin gesichert ist, gesichert aus dem Wesen des Bewusstseins überhaupt oder dieses oder jenes individuellen Bewusstseins*" (Log. S. 125 f.). Vgl. Erinnerung.

Gedanke ist der Inhalt, das Product eines bestimmten Denkactes. — Stoiker: *τὸ . . . φάντασμα ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, ἐννόημα καλεῖται* (GALENUS, Hist. phil. 92, 305; Dox. 636). CHR. WOLF versteht unter Gedanken die „*Veränderungen der Seele, deren sie sich bewusst ist*" (Vern. Ged. I, § 194); PLATNER „*die bewussten Ideen der Phantasie — inwiefern sie verbunden sind mit dem Anerkenntnis der Merkmale der Sache*" (Phil. Aph. II, § 33). HEGEL: Die Intelligenz ist „*für sich an ihr selbst erkennend; — an ihr selbst das Allgemeine, ihr Product, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven. Sie weiss, dass, was gedacht ist, ist; und dass,*

was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist; — für sich; das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand" (Encykl. § 465). *„Dass Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck: objectiver Gedanke, enthält"* (l. c. § 24). Fries unterscheidet den *„gedächtnismässigen Gedankenlauf, der nach unwillkürlichen innern Gesetzen erfolgt"*, und den *„logischen Gedankenlauf, den wir willkürlich lenken"* (Grundr. d. Log. S. 13; Syst. d. Log. S. 53; N. Krit. I, 51). Nach Sergi ist der Gedanke nur die *sensibilité transformée* (Psych. S. 155). Avenarius bezeichnet den Gedanken als *„Nach-Nachbild"* der Wahrnehmung (Krit. d. r. Erf. II, 77). Nachgedanke ist der *„unanschauliche Rest des verflüchtigten Gedankens"* (ibid.). Vgl. Denken.

Gedankending (ens rationis), s. ens. — Schuppe: *„Der Gegensatz des blossen Gedankendings zum Wirklichen ist falsch; nur das Phantasieproduct stände in diesem Gegensatz zum Wirklichen. Das Abstracte ist Bestandteil des Wirklichen"* (Log. S. 92).

Gefallen und Missfallen sind Gegensätze, welche nicht selbst Einzelgefühle bezeichnen, *„sondern nur auf die allgemeinen Richtungen hinweisen, nach denen sich die im einzelnen unendlich mannigfaltigen und bei jeder individuellen Vorstellung eigentümlichen Gefühle ordnen lassen"* (Wundt, Grundr. d. Psych., S. 193).

Gefühl ist jeder Zustand der Lust oder Unlust, im Unterschiede von der Empfindung (s. d.). Man unterscheidet niedere (sinnliche, körperliche) und höhere (geistige) Gefühle, ferner allgemeine, logische, ästhetische, ethische, religiöse, sociale Gefühle. — Diogenes von Apollonia leitet die Gefühle der Lust und Unlust aus dem Grade der Mischung des Blutes mit Luft ab (Theophr., De sens. 43). Bei Aristoteles gehören Wahrnehmung und Gefühl zusammen. *Καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. Καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτὸ ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο* (De an. III, 7, 431 a, 10 squ.). Das Gefühl der Lust ist ein *„Ganzes"* (*ὅλον τι*, Eth. N. X, 3, 1174 b, 13). Mit jeder Wahrnehmung kann sich ein Gefühl verbinden (l. c. 4, 1174 b, 26). Plotin definirt die Unlust als *γνῶσις ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου*. Die Lust ist *„eine Erkenntnis des lebenden Wesens von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper"*. Die Affection ist nur im Leibe, das Bewusstsein derselben in der Seele (Ennead. IV, 4, 19). Als unklare Erkenntnisse bestimmen die Stoiker die Gefühle (*δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι*, Diog. L. VII, 111). *Τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον — ἡδονὴ δὲ ἐστιν ἄλογος ἔπαρσις* (l. c. VII, 114). — Die Scholastiker betrachten die Gefühle als Begehrungen des Guten oder Verabscheuungen des Schlechten (Suarez, De pass. I, 2). Hobbes erklärt das Gefühl als entstehend durch eine vom Sinnesorgan zum Herzen dringende Erregung (De corp. C. 25, 12). Descartes sucht die Gefühle *(„passiones animae")* aus den Bewegungen der Lebensgeister zu erklären und kennzeichnet die Gefühle als subjective Zustände. *„Addo eas speciatim referri ad animam, ad illas distinguendum ab aliis sensationibus"* (Pass. an. I, 29). Spinoza betrachtet die Gefühle als Förderungen oder Herabsetzungen der seelischen Kraft. *„Per*

laetitiam .... intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem“ (Eth. III, prop. XI, schol.). LOCKE bezeichnet die Gefühle als einfache, unbeschreibbare Zustände (Ess. II, ch. 20, § 1). Der Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Gefühlen ist nur relativ. „*Unter Lust und Schmerz verstehe ich sowohl die des Körpers wie der Seele; man unterscheidet sie gewöhnlich, obgleich beide in Wahrheit nur verschiedene Zustände der Seele sind, welche bald durch eine Störung in dem Körper, bald durch die Gedanken der Seele veranlasst werden*“ (l. c. § 2). LEIBNIZ bestimmt die Gefühle als unmittelbare Erfassungen der eigenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Sie setzen sich aus den „*petites perceptions*“, kleinen, für sich allein unmerklichen Erregungen, zusammen. Es ist „*in den der Lust und des Schmerzes fähigen Substanzen jede Handlung eine Beförderung der Lust und jedes Leiden eine Beförderung des Schmerzes*“ (l. c. § 72). Ähnlich wie LEIBNIZ (und schon DESCARTES, Epist. 6, 1) bestimmt CHR. WOLF die Lust als „*ein Anschauen der Vollkommenheit*“, Unlust als „*anschauende Erkenntnis der Unvollkommenheit*“ (Vern. Ged. I, §§ 494, 417). „*Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscumque sive verae sive apparentis*“ (Psych. emp. § 511). BAUMGARTEN nennt die Lust „*status animae ex intuitu perfectionis*“ (Met. § 655). TETENS unterscheidet das Gefühl von der Empfindung (im heutigen Sinne). „*Das Vermögen zu fühlen und zu empfinden, welches ich mit einem Worte G e f ü h l nennen will*“ (Phil. Vers. I, 169). F ü h l e n „*gehet mehr auf den Actus des Empfindens als auf den Gegenstand desselben*“ (l. c. S. 167). Gefühl ist etwas, „*wovon ich weiter nichts weiss, als dass es eine Veränderung in mir selbst sei, und es nicht so wie jenes auf äussere Gegenstände beziehe*“ (l. c. S. 215). Auch MENDELSSOHN (Briefe üb. d. Empfindungen) und SULZER (Verm. phil. Schrift. I, 227) trennen Empfindungs- (= Gefühls-) und Vorstellungsvermögen. PLATNER definirt Gefühl als „*Bewusstwerden des eigenen gegenwärtigen Zustandes*“ (N. Anthr. S. 245). M o r a l i s c h e s Gefühl ist die „*Fähigkeit, zu unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht*“ (Phil. Aph. II, § 189). KANT bestimmt das Gefühl als einen eigenen Bewusstseinszustand (Krit. d. Urt., Einl.), der von aller Erkenntnis verschieden ist. „*Dasjenige Objective aber an jeder Vorstellung, was g a r k e i n e E r k e n n t n i s werden kann, ist die mit ihr verbundene L u s t oder U n l u s t; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung einer Erkenntnis sein kann*“ (l. c. VII). „*Wir verstehen aber unter dem Worte Empfindung eine objective Vorstellung der Sinne und wollen das, was jederzeit bloss subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen*“ (l. c. I, § 3). Das Gefühl geht „*auf die Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte*“ (l. c. S. 137). „*Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen), ist mir u n a n g e n e h m — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu e r h a l t e n (in ihm zu bleiben), ist mir a n g e n e h m — es vergnügt mich.*“ — „*Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hindernis des Lebens*“ (Anthr. II, § 58). CHR. E. SCHMID bestimmt Gefühl als „*eine solche Veränderung des Gemüts, welche, ohne für sich selbst eine Vorstellung zu sein, doch ein Merkmal einer Vorstellung von seinem eignen Zustande abgeben kann*“ (Emp. Psych. S. 263). Nach G. E. SCHULZE wird „*das*

Fühlen, als unmittelbare Erkenntnis des Daseins gewisser Dinge", dem Denken oder Vorstellen entgegengesetzt (Psych. Anthr.[2], § 171). Gefühl ist „*das Bewusstsein aller Arten von Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten*" (l. c.). „*Alle Gefühle sind in sofern Selbstgefühle, als sie sich immer bloss auf das fühlende Subject und dessen eigenen Lebenszustand beziehen*" (l. c. § 172). Die Gefühle sind: Lust, Unlust und gemischte Gefühle (l. c. § 175). Es giebt auch dunkle (unbestimmte) Gefühle (l. c. § 177). Nach J. H. ABICHT ist das Gefühl „*eine eigene Gattung der Modification des Bewusstseins*" (Met. d. Vergn. S. 50). JACOBI erblickt in dem „*objectiven Gefühle*" die unmittelbare Erfassung eines Gegenstandes (WW. II, 175). „*Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung ausser und über diesem*" (l. c. S. 108). „*Und so gestehen wir ohne Scheu, dass unsere Philosophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgeht; dass sie seine Autorität für eine allerhöchste anerkennt und sich, als Lehre vom Übersinnlichen, auf diese Autorität allein gründet*" (l. c. S. 61). FICHTE definirt das Gefühl als „*die blosse unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective desselben, des Seins desselben auf sein Bewusstsein*" (Syst. d. Sittl. S. 44). „*Die Äusserung des Nicht-Könnens im Ich heisst ein Gefühl.*" „*Das Gefühl ist lediglich subjectiv*" (Gr. d. Wiss. S. 280). DESTUTT DE TRACY: „*Dans nos sensations internes, il faut comprendre toutes les impressions ou manière d'être que l'on appelle communément sentimens ou affections de l'âme*" (Él. d' idéol. III, ch. 3, p. 204). FRIES unterscheidet Gefühl von Lust und Unlust (Anthr. § 45 f.) als „*die unmittelbare Selbstthätigkeit des Reflexionsvermögens, d. h. die unmittelbare Thätigkeit der Urteilskraft*" (N. Krit. I, 407, 411). „*Jede Thätigkeit der Urteilskraft, die unmittelbar für sich aufgefasst wird, nennen wir Gefühl*" (Syst. d. Log. S. 353). SCHLEIERMACHER bestimmt das Gefühl als das „*unmittelbare Selbstbewusstsein*" (D. christl. Glaube I, § 8), „*die relative Identität des Denkens und Wollens*" (Dial. S. 151). Nach HEGEL ist das Gefühl das „*dumpfe Weben*" des Geistes „*in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat*" (Encykl. § 446; Phänom. S. 308); es ist die „*Diremtion des Lebendigen in sich*" (Log. III, 257). KRAUSE: „*Gefühl ist Innesein der Wechselwirkung des Wesenlichen mit dem Ich, und zwar in Beziehung zu dem Ich*" (Log. S. 50). HERBART betrachtet das Gefühl als Resultat der Beziehungen, in welchen die Vorstellungen zu einander stehen (Psych. a. Wiss. I, 68 f., 81 f.). „*Die Gefühle und Begierden sind . . . . . veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben*" (Lehrb. z. Einl. in d. Philos. § 159). Ähnlich VOLKMANN: „*Das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens ist somit zunächst und unmittelbar das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens, und dieses Bewusstwerden ist, was wir Gefühl nennen*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 302). BENEKE meint, das Gefühl sei kein besonderer Act, sondern eine besondere Bewusstseinsform (Pragm. Psych. I, S. 70). Es ist „*das unmittelbare Bewusstsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Thätigkeiten und Zustände innewohnt*" (Lehrb. d. Psych. § 235; Log. I, 290 f.). W. HAMILTON erblickt im Gefühle die unmittelbare Schätzung des Wertes von Gegenständen (Lectures I, p. 188). So auch LOTZE (Mikrok. I, 261). Das Gefühl ist keine Erkenntnis, es misst „*die augenblickliche Übereinstimmung zwischen Reiz und Nervenfunction*" (Med. Psych. § 20, S. 239). Es ist ein

constanter Bestandteil des Seelenlebens (l. c. S. 564; Mikr. III, 525) und entsteht, *„indem die Vorstellungen als neue Reize auf das ganze Wesen der Seele einwirken und in ihm die durch die äusseren Reize selbst unmittelbar nicht angeregte Thätigkeit zur Lust und Unlust hervorbringen“* (Gesch. d. Ästh. S. 214 f.; Mikr. I, 204). H. SPENCER unterscheidet primäre oder reelle und secundäre oder ideelle Gefühle (Psych. § 66, 480). UEBERWEG bestimmt das Gefühl als *„das unmittelbare Bewusstsein von dem Verhältnis unserer Thätigkeiten und Zustände zu dem Bestehen und der Entwicklung unseres Gesamtlebens“* (Log.[4], § 57). Nach v. KIRCHMANN sind die Gefühle *„Zustände der Seele, welche den Gegenstand der Selbstwahrnehmung bilden“*. Sie sondern sich in die Gefühle der Lust, des Schmerzes, der Achtung und Verachtung (Katech. d. Phil. S. 23). Die Gefühle bilden *„die seienden Zustände der Seele“*, sie *„spiegeln kein Anderes, sie wollen nur sie selbst sein“* (l. c. S. 24). Nach BRENTANO sind Gefühl und Wille stets vereinigt als *„Phänomene der Liebe und des Hasses“* (Psych. I, 307 f.). RITSCHL: *„Das Gefühl ist nun einmal die geistige Function, in welcher das Ich bei sich selbst ist“* (Christl. Lehre III, 142). Den Wert des Gefühles auch für das Erkennen betont E. DÜHRING (Log. S. 204 f.). W. DILTHEY sieht in den Gefühlen ein *„Innewerden der Zustände des Willens“* (Einl. in d. Geisteswiss. I, 479). Nach TH. LIPPS entstehen Gefühle in uns, *„wenn Vorstellungen sich unterstützen, im Gleichgewicht halten, hemmen“* (Grundt. d. Seelenl. S. 19 f.). *„Lust ist überall Ergebnis seelischer Förderung, Unlust Reflex seelischer Hemmung“* (l. c. S. 696). HORWICZ betrachtet das Gefühl als primären, allen Bewusstseinszuständen zu Grunde liegenden seelischen Vorgang (Psych. Anal. II, 2, S. 1). Nach MÜNSTERBERG ist Lust an Streck-, Unlust an Beugungsempfindungen geknüpft. Die Gefühle nennt HÖFFDING *„Symptome der Förderung oder Hemmung des Lebens“* (Psych. S. 379). Die Verschiedenheit der Gefühle ist in derjenigen der Erkenntniselemente begründet (l. c. S. 305). Das ethische Gefühl *„trägt in sich die Idee eines zusammengehörenden Ganzen bewusster Wesen“* (l. c. S. 361). Das religiöse (kosmische) Gefühl ist die Weise, *„wie unser Gefühlsleben durch den Lauf der Weltentwicklung bestimmt wird“* (l. c. S. 365). Ästhetisches Gefühl ist die *„Lust an Symmetrie und Rhythmus, an der Form der Erscheinungen“*; es enthält einen directen und associativen Factor (l. c. S. 371). RIEHL definirt das Gefühl als *„die Rückwirkung der Thätigkeit des Bewusstseins auf dieses selbst“* (Phil. Krit. II, 1, S. 39). SERGI erklärt das Gefühl aus dem Conflict zwischen den äusseren Kräften und der Kraft des Organismus; je nachdem der *„Sieg“* auf der einen oder der anderen Seite verbleibt, entsteht Unlust oder Lust (Psych. S. 304 f.). SCRIPTURE nennt Gefühl und Vorstellung *„Teilerscheinungen“* des seelischen Verlaufes (Phil. Stud. 6. Bd.). MEYNERT führt das Entstehen von Lust und Unlust auf Ernährungsverhältnisse der Grosshirnrinde zurück. WUNDT bezeichnet als einfache Gefühle die *„subjectiven Elemente“* des Bewusstseins (Grundr. d. Psych. S. 34). Jedem Gefühle kommt eine Qualität und Intensität zu (l. c. S. 36). Jedes Gefühl *„verändert sich, wenn es in seiner Qualität stetig abgestuft wird, derart, dass es allmählich in ein Gefühl von entgegengesetzter Qualität übergeht“* (l. c. S. 39 f.). Zwischen den Gegensätzen des Gefühls (Lust, Unlust) *„liegt eine mittlere Zone, wo das Gefühl überhaupt unmerklich wird“* (l. c. S. 40). Die Gefühle bilden eine *„zusammenhängende Mannigfaltigkeit“* (l. c. S. 42); ihr Ursprung ist ein einheitlicher (l. c. S. 43). Es giebt drei Hauptrichtungen der Gefühle: der Lust und Unlust,

der erregenden und beruhigenden (excitirenden und deprimirenden) und der spannenden und lösenden Gefühle (l. c. S. 98). Die physiologischen Begleiterscheinungen anbelangend, scheinen *„sich die erregenden Gefühle bloss durch stärkere, die beruhigenden durch schwächere Pulsbewegungen, ohne gleichzeitige Geschwindigkeitsänderung, die spannenden Gefühle dagegen durch verlangsamten und geschwächten Puls, die lösenden durch beschleunigten und verstärkten Puls zu verraten"* (l. c. S. 102 f.). *„Alle, selbst die verhältnismässig indifferenten Gefühle enthalten in irgend einem Grade ein Streben oder Widerstreben."* Das Gefühl kann daher *„ebenso gut als der Anfang eines Willensprocesses wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsvorgang betrachtet werden"* (l. c. S. 217). Das Gefühl bildet die subjective Seite der Apperception (Gr. d. phys. Psych. I, S. 357). Intellectuelle Gefühle sind solche, *„welche die apperceptiven Verbindungen der Vorstellungen begleiten"*. Sie zerfallen in logische, ethische, religiöse, ästhetische Gefühle (l. c. II, 424 ff.). Nach O. KÜLPE ist das Gefühl weder Eigenschaft noch Function der Empfindung, sondern ein selbständiger Bewusstseinsvorgang (Grundr. d. Psych. S. 236). Es ist (wie bei WUNDT) *„die Reactionsweise der Apperception auf die Empfindungen"* (l. c. S. 282). Nach MEINONG ist die Vorstellung für das Gefühl eine psychologische, das Urteil nicht selten eine Mitvoraussetzung (Werttheor. S. 34 f.). Neben Vorstellungs- giebt es besondere Urteilsgefühle, d. h. *„Gefühle, denen . . . . . auch ein Urteil wesentlich ist"* (S. 35). Es giebt ferner Wissens-, Wert-, Gefühls- und Begehrungsgefühle (l. c. S. 35, 38, 63). v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Gefühle im höheren Sinne und Begehrungen gewährt nur das Gedächtnis."* Schmerz- und Lustempfindungen gehören zum Leibe, Schmerz- und Lustgefühle zur Seele (Gr. e. Erk. S. 341). ZIEGLER definirt das Gefühl als *„die psychische Bethätigungsweise des Menschen gegenüber allen von aussen an ihn herankommenden Reizen"* (Das Gef. S. 106). AVENARIUS bezeichnet den jeweiligen Wert eines Gefühles als *„positives oder negatives Affectional"* (Kr. d. r. Erf. II, 23). FR. JODL erklärt das Gefühl als *„eine psychische Erregung, in welcher der Wert einer im Zustande des lebenden Organismus oder im Zustande des Bewusstseins eingetretenen Änderung für das Wohl oder Wehe des Subjects unmittelbar als Lust oder Schmerz wahrgenommen wird"* (Lehrb. d. Psych. S. 374). Die höheren Gefühle zerfallen in 1) formale (a. Kraft-, b. Spannungsgefühle), 2) Persongefühle (l. c. S. 643). — Betreffs weiterer Einteilungen der Gefühle vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II[4], 354.

Gefühlston ist die einer Empfindung beigemischte Lust oder Unlust. — VOLKMANN: *„Unter der Betonung der Empfindung verstehen wir die Thatsache, dass, wenn nicht alle, so doch die meisten Empfindungen mit dem Bewusstwerden einer Hemmung oder Förderung behaftet auftreten, das . . . . zu dem Inhalte nicht von aussen her hinzutritt — wie das Prädikat zum Subject —, sondern in ihm und mit ihm gegeben erscheint"* (Lehrb. d. Psych. I[4], 237). Nach TH. ZIEHEN ist der Gefühlston nichts anderes *„als das Lust- oder Unlustgefühl, welches in wechselndem Grade unsere Empfindungen begleitet"* (Leitfad.[2], S. 95). SERGI nimmt gleichfalls einen Gefühlston *(tonalité)* an (Psych. S. 143). WUNDT: *„Das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl pflegt man als sinnliches Gefühl oder auch als Gefühlston der Empfindung zu bezeichnen"* (Grundr. d. Psych. S. 88).

Gegeben werden uns Gegenstände vermittelst der Sinnlichkeit (Kant, Kr. d. r. Vern., S. 48). *„Einen Gegenstand geben . . . . . ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“* (l. c. S. 154). Ulrici: Gegeben wird uns ein Sein, *„das ohne unser Zuthun, ohne unser Denken und Wollen, vorhanden ist“* (Leib u. Seele S. 15). Lipps: Gegeben sind uns die Vorstellungsinhalte ohne Objecte erzeugende Thätigkeit (Grundt. d. Seelenleb. S. 23). Schuppe: *„Dieses Gegebene sind die Empfindungsinhalte, die im Bewusstsein sich nicht mehr in Bestandteile zerlegen“* (Log. S. 35).

Gegensatz (*ἐναντιότης*, oppositio) ist das Verhältnis, in welchem zwei Begriffe, deren einer den Inhalt des andern ausschliesst, oder zwei Urteile stehen, deren eines die Verneinung des andern ist, wie auch jedes Glied eines solchen Verhältnisses (*ἀντικείμενον, ἐναντίον*, oppositum). Es giebt einen conträren (s. d.) und contradictorischen (s. d.) Gegensatz. — Die Pythagoreer stellen eine Tafel von 10 Gegensatz-Paaren auf als Principien der Dinge (*ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες*, Aristot., Met. I, 5, 986 a, 22 squ.). Heraklit macht den Gegensatz zum Princip alles Werdens. Im *„Gegenlauf“* der Dinge ist in allem das Entgegengesetzte vereinigt, eines schlägt in das andere um. *Καί ἦ φησιν Ἡράκλειτος ταὖτ' εἶναι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν* (Fragm. 78). Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία, ἐναντία ῥοή* (Plato, Cratyl. 413 E, 420 A). *Πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα* (Diog. L. IX, 1, 7); *γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα* (l. c. 8); *πάντα . . . . μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν* (Arist., Phys. III, 5, 205 a, 6). Aristoteles kennt schon die logischen Gegensätze. *Ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί* (Met. V, 10, 1018 a, 20). Zu unterscheiden sind: *ἀντιφατικῶς* und *ἐναντίως ἀντικείμενα* (contradictorisch und conträr), *ἀντικείμενα κατὰ τὴν λέξιν μόνον* (subconträr) (De interpr. 6, 17 a, 26; 7, 17 b, 16; Categ. 10, 13 b, 27; Anal. pr. II, 15, 63 b, 23). So auch bei Cicero (Top. 11). Plotin: *„Gegensätze sind Dinge, die der Art nach nichts Identisches an sich haben“* (Enn. VI, 3, 20). — Chr. Wolf: *„Opposita sunt, quorum unum involvit negationem alterius“* (Ontol. § 272). Kant: *„Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zweifach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real d. i. ohne Widerspruch“* (WW. II, 75 ff.). Nach Fichte und Hegel wird jeder Begriff mit seinem Gegensatze in einem höheren Begriffe *„aufgehoben“* (s. Dialektik). Nach Herbart ist der *„Gegensatz zweier Vorstellungen“* voll, *„wenn eine von beiden ganz gehemmt werden muss, damit die andere ungehemmt bleibe“* (Psych. a. Wiss. I, § 41). Vgl. Opposition, Widerstreit.

Gegenstand (obiectum) ist das der Wahrnehmung und dem Denken sich Darbietende, im engeren Sinne das vom Ich Unterschiedene, ihm Entgegen-stehende, Wider-stehende, als von ihm unabhängig Aufgefasste, das reale Object (s. d.). Er ist *„etwas, das dawider ist, unsere Vorstellungen*

beliebig zu verbinden" (KANT). „*Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht*" (Kr. d. r. Vern. S. 119). Gegenstände sind zunächst vorauszusetzen, welche uns gegeben werden. „*Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. . . . . . Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung*" (l. c. S. 49). „*Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transcendentale Gegenstand = x genannt werden mag.*" Der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstand enthält nur „*die notwendige Einheit des Bewusstseins*", welche das Mannigfaltige verbindet (l. c. S. 122). Nach REINHOLD ist Gegenstand „*eigentlich dasjenige, was dem Auge beim Sehen gegenübersteht*", der „*Vorwurf*" (Vers. e. neu. Theor. II, 342). „*Das Verbinden des in der Anschauung vorkommenden Mannigfaltigen ist der Entstehungsgrund der Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstandes*" (l. c. II, 431). BECK: „*Die ursprüngliche Synthese in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung erzeugt . . . . die ursprünglich-synthetische objective Einheit des Bewusstseins, das ist: den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstand*" (Erl. Auszug III, S. 144). SCHOPENHAUER bemerkt, der „*Gegenstand*" KANTs sei weder Vorstellung noch Ding an sich. „*Das unberechtigte Einschieben jenes Zwitters, Gegenstand der Vorstellung, ist die Quelle der Irrtümer KANTs*" (Krit. d. KANTschen Phil. S. 443). Die „*Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung*" ist ungegründet (l. c. S. 442). Der Gegenstand als solcher ist ein Product der Verstandesthätigkeit. „*Empirisch aber ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: Diese Empfindung bezieht der Verstand, mittelst seiner alleinigen Function (Erkenntnis a priori des Causalitätsgesetzes), auf ihre Ursache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Object, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt, wie eben Raum und Zeit selbst*" (l. c. S. 443). Die Gegenstände sind unsere Vorstellungen selbst (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2). Nach FRIES wird „*etwas Objectives vorgestellt, welches das V o r g e s t e l l t e heisst und entweder ein existirender Gegenstand ist, oder sich doch auf Gegenstand und Existenz überhaupt bezieht*" (Syst. d. Log. S. 32). WUNDT erklärt: „*Das natürliche Bewusstsein unterscheidet nicht zwischen seinen Vorstellungen und den Dingen, und es kann darum auch nicht die Vorstellungen als Wirkungen von ihnen verschiedener äusserer Objecte ansehen. Vielmehr nennt es unmittelbar seine Vorstellungen selbst Gegenstände, und die Unterscheidung der letzteren gründet sich*

auf räumliche Merkmale" (Log. I, 454). B. ERDMANN unterscheidet unmittelbare und mittelbare Gegenstände der Wahrnehmung und des Denkens (Log. I, S. 73 f.). Der Gegenstand des Vorstellens wird als wirkend (= seiend) anerkannt (l. c. S. 77). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist der Gegenstand nichts ausserhalb der Denkbeziehungen, „*er besteht nur aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subject zur Einheit verbunden sind . . . . . durch eine in ihnen selbst vorhandene einheitliche Denkbeziehung*" (Gr. e. Erk. S. 181). Der Gegenstand ist ein Teil von mir, dem Vorstellenden, das Ich ist die Summe der Gegenstände (ibid.). Vgl. Object, Kataleptische Vorstellung, Ding.

Gegenstandsbegriff. „*Dem Individualbegriffe entspricht als Vorstufe die Vorstellung des isolirten Gegenstandes, dem Gattungsbegriffe das Gemeinbild. Von beiden unterscheidet sich der Gegenstandsbegriff, so lange er auf der Stufe der blossen Abstraction stehen bleibt, hauptsächlich dadurch, dass der Begriff die Raumform aufhebt, welche den beiden Vorstufen noch anhängt. Die Vorstellung des isolirten Gegenstandes enthält nämlich bloss die Befreiung der Vorstellung von den Beziehungen der Raumnachbarschaft in sich*" (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II⁴, 249).

Gegenstandsbewusstsein besteht nach UPHUES in einer Beziehung, einem Verhältnis des Bewusstseins zum Gegenstande (Psych. d. Erk. I, S. 145). Während bei BRENTANO jedes Bewusstsein das Bewusstsein eines (immanenten) Objects ist, stellt UPHUES dem Gegenstands- das „*Zustandsbewusstsein*" (der eigenen Gefühle u. s. w.) gegenüber (l. c. S. 136). Vgl. Transcendent, Object.

Geist (*νοῦς*, spiritus, mens) heisst 1) das Seelische (Psychische, s. d.) im Verhältnis zum Körperlichen, 2) die Denkkraft des Menschen, der Inbegriff seiner Gedanken. — ANAXAGORAS erblickt zum erstenmal im Geiste (*νοῦς*) ein Weltprincip. Dieser „*Geist*" ist aber nicht immateriell, sondern nur ein feinster, von allem Körperlichen unterschiedener Stoff. *Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει. Καὶ ἰσχύει μέγιστον· νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων* (SIMPLIC. ad ARIST. Phys. 33). Der Geist ist unbegrenzt, rein und unvermischt für sich seiend (*νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν*, l. c.). Der Geist trat dem Stoffe entgegen und ordnete alles. *Ἀναξαγόρας . . . . πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν, ἀρξάμενος οὕτω τοῦ συγγράμματος, ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον. ‚Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε" παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη. Καί φησι περὶ αὐτοῦ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις οὕτω· Καί που Ἀναξαγόρας φάσ' ἔμμεναι ἄλκιμον ἥρω, || Νοῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῷ, ὃς ἐξαπίνης ἐπαγείρας || Πάντα συνεσφήκωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν·* (DIOG. L. II, 3, 6.) *Καὶ νοῦν μὲν ἀρχὴν κινήσεως* (l. c. 8); *ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι)* (ARISTOT., Phys. VIII, 1, 250 b, 24). *Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν* (l. c. 5, 256 b, 24 squ.). Der Geist ist allwissend, allmächtig (*πάντα ἔγνω νόος, πάντων νόος κρατεῖ, πάντα διεκόσμησε νόος*, SIMPL. l. c.).

'Επεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν 'Αναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (ARIST., De an. III, 4, 429 a, 18). Der *νοῦς κοσμοποιός* ist zugleich die Gottheit (STOB., Ecl. I, 2, 56). Dass ANAXAGORAS Geist und Seele nicht genau unterscheide, meint ARISTOTELES (*ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ψυχὴν ταὐτὸν καὶ νοῦν — πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις*, De an. I, 2, 404 a, 28, 404 b, 1 squ.). Ein Teil der Historiker fasst den *νοῦς* des ANAXAGORAS stofflich, ein anderer als unstofflich auf. BRUCKER: „*Mentem esse initium motus, aëreumque esse et corpus habere aëreae naturae*" (Hist. crit. phil. I, p. 513). Ähnlich TIEDEMANN (Geist d. specul. Philos. I, 329 f.), ferner: FR. KERN, G. GROTE, D. PEIPERS, DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 207), TH. GOMPERZ, WINDELBAND (*νοῦς* = „*das Kraftelement*", „*der Bewegungsstoff*", Gesch. d. Phil. S. 31), ZELLER (Phil. d. Griech. I, 2[5], S. 993 f.), UPHUES (Psych. d. Erk. S. 46). Immateriell fassen den *νοῦς* auf: J. FREUDENTHAL, HEINZE und E. ARLETH (D. Lehre d. Anax. vom Geist, Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, S. 205; daselbst auch die historischen Verweise). — DEMOKRIT identificirt Geist und Seele (*ψυχὴν ταὐτὸν καὶ νοῦν*, ARISTOT., De an. I, 2, 404 a, 28; 405 a, 9). PLATO erhebt die Weltvernunft zur Idee des Guten, der Gottheit (s. d.); er unterscheidet den vernünftigen Teil der Seele (*νοῦς, λογιστικόν*) von ihren anderen Vermögen (Rep. IV, 435). ARISTOTELES fasst den Geist (*νοῦς*) als die höchste Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) der Seele auf, welche nur dem Menschen, nicht den Tieren zukommt (De an. III, 3, 429 a, 6). Geist ist dasjenige, wodurch die Seele denkt (*λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή*, l. c. 4, 429 a, 23), er ist nur in seiner Wirksamkeit ein Seiendes, nichts Körperliches Aufnehmendes (*οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι*, l. c. 429 a, 24). Der Geist ist einfach und stetig: *ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις* (De an. I, 3, 407 a, 8). Der Geist ist vom Leibe trennbar, leidlos und rein für sich existirend (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής*, l. c. III, 5, 430 a, 17), ist unvergänglich und göttlich (*ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν*, l. c. I, 4, 408 b, 29). *Ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ* (l. c. II, 2, 413 b, 26). *Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά· ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ* (l. c. III, 4, 429 a, 15 squ.). Der Geist ist der Potenz nach eins mit seinem Inhalte (*ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς*, l. c. III, 4, 429 b, 30); er ist die Form der Formen (*εἶδος εἰδῶν*, l. c. 8, 432 a, 2). *Δῆλον ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει* (Met. XII, 9, 1074 b, 26). Der Geist ist in der Seele (*ἐν ψυχῇ νοῦς*, Eth. N. I, 4, 1096 b, 29); er stammt von aussen (*θύραθεν*), ist göttlichen Ursprungs, denn auch Gott (s. d.) ist Geist, *νόησις νοήσεως*. Die Aristoteliker THEOPHRAST (SIMPL., Phys. 225 a) und STRATO (CICERO, Acad. II, 38, 121) betrachten den Geist nur als Entwicklungsproduct der Seele selbst. Den Stoikern gilt der menschliche Geist als *ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ*, als Ausfluss des göttlichen Pneuma (M. AUREL, In se ips. XII, 26). Bei den Neupythagoreern ist der Geist (*νοῦς*) die Einheit oder Welt der Ideen (s. d.) als göttlicher Gedanken (NICOMACHUS, Arithm. intr. I, 6). So auch bei

Plotin. Zunächst ist der Geist von der Seele zu unterscheiden. *„Der Geist nun ist stets ununterschieden und nicht geteilt, die Seele aber bloss dort ununterschieden und ungeteilt“* (Enn. IV, 1). Der Geist ist früher als die Seele (l. c. V, 9, 4). Er denkt das Seiende und ist es dadurch (l. c. 5), er ist die Einheit des Seienden, in welcher auf intelligible Weise alles zusammen besteht, die Gesamtheit der Ideen (l. c. 8). Der Geist stammt aus dem überseienden Einen (ἕν); er ist *„hier zusammen mit den Dingen und identisch mit ihnen und eins“* (l. c. V, 4, 2), hat aber schon die *„Andersheit“* (ἑτερότης) an sich. Seine Teile sind selbst lebendige, in den Dingen wirkende geistige Kräfte (*νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*). Er hat die Ideen (s. d.) in sich (l. c. III, 9). Im besonderen ist der Geist die oberste Kraft der Seele (Enn. II, 9, 2). Die Gnostiker (Basilides, Valentinus) bestimmen den Geist (*νοῦς, κόσμος νοητός, λόγος*) als Emanationsstufe des Göttlichen. Tatian unterscheidet den Geist (*πνεῦμα*) von der Seele (*ψυχή*), ebenso Origenes als die Urteilskraft (De princ. VIII, 1 squ.). Nach Tertullian ist der Geist ein besonderer Stoff: *„spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“* (Adv. Prax. C. 7). Augustinus: *„Spiritus est quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur“* (Super Genesim ad litteram XII, 9). Auch die Kabbâla stellt den Geist (Neschamah) der Seele (Ruach) gegenüber. David von Dinant nennt Geist (Noym) das *„primum . . . . . divisibile, ex quo constituuntur animae“* (Hauréau II, 1, p. 76). Bernhard von Chartres redet vom Geiste als Einheit der Gottesgedanken (Ideen, s. d.): *„Vivit Noys, vivunt exemplaria, mundus quidem animal est“* (Stöckl I, 213). Rob. v. St. Victor: *„Neque enim in homine uno alia essentia est eius spiritus, atque alia eius anima, sed prorsus una eademque, simplicisque naturae substantia“* (De extern. mal. tr. 3, C. 18; bei Stöckl I, 369). Bei Averroës erscheint die Vernunft als ein Teil des göttlichen Intellects (s. d.). Betreffs der Existenzweise des Geistes bemerkt Albertus Magnus: *„Spiritus est in loco definitive, corpus autem circumscriptive“* (Sum. th. I, qu. 73, 3). Gott gilt den Scholastikern (Thomas) als reiner, stoffloser Geist. Seele und Geist unterscheidet auch Eckhart, der ihn *„Gemüt“* (s. d.) nennt. Nicolaus Cusanus: *„Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur . . . . est vis in se omnia suo modo complicans“* (Idiot. III, 5). *„Omnia sunt in mente nostra, ut in imagine seu similitudine propriae veritatis“* (ibid.). Der Geist ist eins mit der Seele. Als innersten, wesentlichen, göttlichen Teil der Seele, das göttliche *„Bildnis“*, *„Fünklein“* bezeichnet den Geist Paracelsus (Phil. sag. p. 433 f.). Campanella unterscheidet von der empfindenden Seele den aus Gott *„per ineffabilem emanationem“* stammenden Geist. *„In homine esse alterum genus animae, quod vocamus mentem“* (Univ. phil. I, 5, 2). Nach Goclen. versteht man unter Geist eine *„substantia incorporea et materiae expers“* (Lex. phil. p. 1076). — Descartes begründet einen schroffen Gegensatz zwischen Geist (*„res cogitans, mens“*) und Körper (*„res extensa“*). Der Geist erkennt sich als Denkendes selbst vor allem anderen (Princ. phil. I, 11). Es giebt überhaupt nur Geistiges und Körperliches für die Erkenntnis. *„Non autem plura quam duo genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium: aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus“* (l. c. 48). Geist und Körper sind Substanzen (s. d.). Spinoza definirt: *„substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens“* (Cart. pr. phil. I,

def. VI). Geist und Körper sind nicht selbständige Wesen, sondern Attribute (s. d.) der einen Substanz. Gott ist Geist („*Deus est res cogitans*", Eth. II, prop. I), so wie er auch Körper ist (l. c. prop. II); er ist unendlicher Geist („*intellectus infinitus*", l. c. prop. IV). LEIBNIZ bezeichnet als Geister die vernunftbegabten Monaden (s. d.). Gott ist reiner Geist, jeder Geist ein kleiner Gott, eine Welt für sich: „*comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, exprimant l'univers . . . . ., durable, subsistent, absolu — comme l'univers*" (GERH. IV, 485 f.). Nach BERKELEY existiren nur Körper (= passive Ideen) und Geister, thätige, vorstellende, wollende Wesen. „*Ein Geist ist ein einfaches, unteilbares thätiges Wesen, welches, sofern es Ideen percipirt, Verstand, und sofern es sie hervorbringt oder anderweitig in Bezug auf sie thätig ist, Wille heisst.*" Er kann nur vermöge seiner Wirkungen percipirt werden, ja wir haben eigentlich nur eine Art Kenntnis, Begriff *(notion)* von ihm (Princ. XXVII). Er ist „*die einzige Substanz oder der Träger, worin die nicht denkenden Dinge oder Ideen existiren können*" (l. c. CXXXV). Der höchste Geist ist Gott (l. c. CXLVI). HUME sieht im Geist nur einen Haufen oder ein Zusammen (*heap or collection*) von Perceptionen (Treat. IV, sct. 2). Der Geist ist „*ein System von verschiedenen Perceptionen, die durch ursächliche Beziehungen an einander gekettet sind und sich gegenseitig hervorbringen, zerstören, beeinflussen und ändern*" (l. c. sct. 6). Nach HELVETIUS ist der Geist *(l'esprit)* „*un assemblage d'idées neuves quelconques*" (De l'espr. I, disc. II, ch. 1, p. 73). CHR. WOLF bestimmt den Geist als „*ein Wesen, das Verstand und einen freien Willen hat*" (Vern. Ged. I, § 896); PLATNER als „*was mit Bewusstsein und Absicht wirkt*" (Phil. Aph. I, § 1063). KANT: „*Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüts Geist*" (Anthr. I, § 69 B). SCHELLING fasst Geist und Natur (s. d.) als die beiden Seiten eines Identischen, Absoluten auf. „*Ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewusstseins eine objective Welt zu schaffen und dem Product in diesem Streite selbst Fortdauer zu geben vermag*" (Naturph. S. 312). HEGEL betrachtet den Geist sowohl als subjectives als auch als objectives, als Weltprincip. „*Das an und für sich seiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewusstsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist der Geist*" (Phänom. S. 328). Er ist „*die sittliche Wirklichkeit*", „*das sich selbst tragende absolute reale Wesen*" (l. c. S. 329). Das Geistige ist das „*Wirkliche*", das „*Wesen*" der Dinge (l. c. S. 19). Aus dem „*Tode des Natürlichen*", dem „*Ausser-sich-sein*" der Idee, der „*Objectivität*", geht der Geist hervor (Encykl. § 376), als die „*Wahrheit*" der Natur, die „*zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee*" (l. c. § 381). Er ist ein „*Offenbaren*" seiner selbst, wodurch er die Natur erschafft, die Selbstentfaltung des Absoluten (l. c. § 383, 384). Der Geist entwickelt sich durch die Phasen des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes (l. c. § 385); letzterer ist der unendliche, göttliche Geist (l. c. § 386). Der Geist ist „*die wissende Wahrheit*" (l. c. § 439). Sein (dialektisches, s. d.) Fortschreiten ist Entwicklung (l. c. § 442). Der subjective ist theoretischer und praktischer Geist (l. c. § 445). Der objective Geist „*ist die absolute Idee aber nur an sich seiend*" (l. c. § 483), der Geist, wie er sich in der Gemeinschaft vernünftiger Wesen im Rechte, in der Moral, der Geschichte u. s. w. manifestirt, er ist „*das sittliche Leben eines Volkes*" (Phänom. S. 330). Der absolute Geist ist die sich selbst wissende Idee oder Weltvernunft (Encykl. § 554 ff., § 574, § 577), die νόησις ἡ καθ'

αὐτήν des ARISTOTELES (Met. XI, 7). E. ERDMANN setzt das Wesen des Geistes in das *„freies Selbst zu sein"* oder in das *„In-sich-sein"* (Gr. d. Psych. § 7). FRIES versteht unter Geist die Denkkraft (Syst. d. Log. S. 344), im engeren Sinne die *„Lebendigkeit der Urteilskraft"* (l. c. S. 346). Nach HERBART ist die *„Seele, sofern sie vorstellt"*, Geist (Log. S. 33). VOLKMANN: *„Abstrahirt man in diesem (Seelen-)Begriffe von dem Zusammensein des Vorstellungsträgers mit anderen Wesen und somit von der Bedingung des Entstehens neuer Vorstellungen, und reflectirt man auf den Fortbestand der bereits gewonnenen Vorstellungen, so erhält man den Begriff des Geistes"* (Lehrb. d. Psych. I⁴, 70). A. BAIN bezeichnet den Geist als ein *„Residuum, das man findet, nachdem man die objective Welt von der Totalität unserer Erkenntnis abgeschieden"* (Sens. and Inf., Einl., C. 1). LOTZE betrachtet den Geist nur als höhere Entwicklungsstufe der Seele, als die Vernunft (Kl. Schrift. II, 498). FECHNER sieht im Geiste ebendasselbe Sein, dessen Aussenseite sich als Körper darstellt. Die Geister verschiedener Ordnungen (Menschen-, Planetengeister u. s. w.) sind gleichsam die Unterwellen, welche insgesamt in dem göttlichen Geiste enthalten sind (El. d. Psychophys. II, 455). R. EUCKEN versteht unter Geist nicht das blosse Subject, sondern *„den bei sich selbst befindlichen Lebensprocess"* (Grundbegr. S. 47). Der Geist *„erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln"* (l. c. S. 58). RIEHL und JODL (Lehrb. d. Psych. S. 161 ff.) verstehen unter *„objectivem Geist"* die Gesamtheit der erkennend-wollenden Individuen. Nach WUNDT heisst *„Geist das innere Sein, wenn dabei keinerlei Zusammenhang mit einem äusseren Sein in Rücksicht fällt"* (Grundz. d. phys. Psych. I³, S. 9). *„Hiernach werden wir immer nur dann vom Geist und von geistigen Erscheinungen reden, wenn wir auf diejenigen Momente der inneren Erfahrung, durch welche dieselbe von unserer sinnlichen, d. h. der äusseren Erfahrung zugänglichen Existenz abhängig ist, kein Gewicht legen"* (l. c. S. 12). Als *„Gesamtgeist"* bezeichnet WUNDT die Einheit der Willensindividuen, welche sich in bestimmten geistigen Producten (Sprache, Recht, Sittlichkeit u. s. w.) bethätigt und von gleich ursprünglicher Realität wie das einzelne Geistesleben ist (Syst. d. Phil. S.S. 422 f., 400, 593). Vgl. Psychisch, Intellect.

Geisteswissenschaften sind jene Disciplinen, welche geistige Gebilde und Gesetzmässigkeiten, also Objecte der innern Erfahrung (s. d.) zum Gegenstande haben (Geschichte, Sociologie, Ethik, Philosophie, Ästhetik, Religionswissenschaft u. s. w.), im Gegensatze zu den Naturwissenschaften. Der Name „Geisteswissenschaft" (bei HUME u. a. *„moral philosophy"*) dürfte zuerst von J. ST. MILL gebraucht worden sein. HEGEL spricht von der *„Geisteslehre"* im selben Sinne (Encykl. § 386). W. DILTHEY versteht unter Geisteswissenschaften *„das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben"* (Einl. in d. Geisteswiss. I, S. 5). Nach WUNDT haben die Geisteswissenschaften, deren Grundlage die Psychologie (s. d.) ist, *„zu ihrem Inhalt die unmittelbare Erfahrung, wie sie durch die Wechselwirkung mit erkennenden und handelnden Subjecten bestimmt wird. Alle Geisteswissenschaften bedienen sich daher nicht der Abstractionen und der hypothetischen Hülfsbegriffe der Naturwissenschaft, sondern die Vorstellungsobjecte und die sie begleitenden subjectiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären"* (Gr. d.

Psych. S. 4). *„Der Inhalt der Geisteswissenschaften besteht überall in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihren Wirkungen“* (l. c. S. 19).

Geistig, s. Psychisch.

Gelegenheitsursache, s. Occasionalismus.

Geltung, s. Gültigkeit.

Gemeinempfindung (coenaesthesis), auch Gemeingefühl genannt, heisst das unbestimmte, aus der Mannigfaltigkeit der Organ- und Sinnesempfindungen resultirende, gefühlt betonte Bewusstsein. FRIES versteht darunter die Summe der betonten Empfindungen (Anthr. § 27). HEGEL redet vom *„Selbstgefühl“* (s. d.). BURDACH nennt die Gemeinempfindung das *„sich selbst offenbar werdende leibliche Leben“* (Blicke i. Leb. I, 85, 143). Nach E. H. WEBER ist das Gemeingefühl *„das Vermögen, unsere eigenen Empfindungszustände, z. B. Schmerz, wahrzunehmen“* (Tastsinn S. 109). VOLKMANN: *„Unter der Gemeinempfindung, die, weil nicht Empfindung, eigentlich Gemeingefühl heissen sollte, verstehen wir den Gesamteindruck aller gleichzeitigen Empfindungen: das somatische Bewusstsein oder, wie man sie auch genannt hat: das vitale Gewissen, das physiologische Klima“* (Lehrb. d. Psych. I[4], 314). Ähnlich lehren WAITZ (Grundl. S. 66; Lehrb. § 9), LOTZE (Med. Ps. § 23) u. a. TH. LIPPS bestimmt die Gemeinempfindungen als *„Empfindungen, in denen sich der Ablauf unseres eigenen körperlichen Lebens in engerem oder weiterem Umfange verrät“*. Gemeingefühle sind *„die allgemeineren, auf keinen bestimmt umgrenzten objectiven Inhalt bezogenen Empfindungen der Lust und Unlust“* (Grundt. d. Seel. S. 298). WUNDT versteht unter Gemeinempfindungen die Gruppe der Wärme-, Kälte- und Schmerzempfindungen nebst den in andern inneren Organen zuweilen vorkommenden Druckempfindungen, welche zusammen einen Teil des *„allgemeinen Sinnes“* ausmachen (Gr. d. Psych. S. 55). Gemeingefühl ist *„das Totalgefühl, in welchem der gesamte Zustand unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens zum Ausdruck kommt“* (l. c. S. 189).

Gemeingefühl, s. Gemeinempfindung.

Gemeinsinn (*κοινὴ αἴσθησις*, sensus communis) nennt ARISTOTELES die vereinigte Thätigkeit mehrerer Sinne in Bezug auf Wahrnehmung der Bewegung, Ruhe, Gestalt, Grösse, Zahl, Einheit (De an. III, 1, 425a, 15). *Τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ᾽ ἐστὶν ἰδία . . . τὰ δ᾽ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ᾽ ᾗ αὐταί, ἀλλ᾽ ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ* (l. c. 425a, 27 sqq.). Zugleich nehmen wir mit dem Gemeinsamen der einzelnen Wahrnehmungen auch wahr, dass wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, l. c. 2, 425b, 12). Stoiker: *οἱ Στωικοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἁφὴν προσαγορεύουσι, καθ᾽ ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα* (STOB. Flor. IV, 237; STOB. Ecl. I, 50). AVICENNA nennt *„sensus communis“* jene Fähigkeit, *„quae omnia sensu percepta recipit et (propter eorum formas) patitur, quae in ipsa copulantur“* (STÖCKL II, 37). Ähnlich bestimmt den Gemeinsinn SUAREZ (De an. III, 30). DESCARTES: *„Sensus communis, id est potentia imaginatrice cognoscere“* (Met. II). Die schottische Schule bezeichnet als *„Gemeinsinn“ („common sense“)* den gesunden Menschenverstand, inwiefern er

im Besitze ursprünglicher, selbstgewisser Wahrheiten *(„self-evident truths“)* ist. Der Gemeinsinn ist die Grundlage aller Philosophie: REID (Inqu. I, 4). Vgl. Innerer Sinn, Princip.

Gemüt ist das Ganze des seelischen Innenlebens, die Einheit der Gefühle, Affecte, Neigungen des Menschen, seine Fähigkeit zu empfinden (fühlen). — ECKHART: *„Ein Kraft ist in der Seele, die heizet daz Gemuete, die hat Got geschaffen mit der Seele Wesen, die ist ein Ufenhalt geistlicher Forme und vernünftiger Bilde“* (bei EUCKEN, Term., S. 211). J. BÖHME: *„Er (der Geist) hüliet und schauet den Glanz im Gemüte, welcher ist der Seele Wagen, darauf sie führt in dem ersten Principio“* (Von d. drei Princip. IV, 17). KANT setzt Gemüt und Bewusstsein gleich. *„Im Gemüt a priori bereit liegen“* (Kr. d. r. Vern. S. 49); *„die Art, wie das Gemüt durch eigene Thätigkeit afficirt wird“* u. s. w. KRUG bemerkt dagegen: *„Intelligenz (mens, νοῦς) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüt (animus, θυμός) mehr auf das Praktische im Menschen“* (Fundam. S. 145). BOUTERWEK versteht unter Gemüt den *„innersten Sinn“* (Apod. I, 274). WAITZ nennt so den *„Inbegriff derjenigen psychischen Vorgänge, die dem Innern des Subjectes als solchem angehören und nicht über dasselbe hinausreichen“* (Lehrb. S. 273). LOTZE spricht von den ewig berechtigten Wünschen und Strebungen des Gemüts auch für das Erkennen (Kl. Schrift. I, 332). Nach FR. JODL ist *„die Gesamtheit des von dem Vorstellen und Denken abhängigen Fühlens“* das Gemüt (Lehrb. d. Psych. S. 641).

Gemütlichkeit bedeutet nach VOLKMANN die Erscheinung, *„dass an einer bestimmten Grundstimmung, die gewöhnlich auf ein mittleres Mass von Schwer- oder Leichtmut hinausläuft, fast ängstlich festgehalten wird“* (Lehrb. d. Psych. II[4], 349).

Gemütsbewegungen sind nach PLATNER *„Bewegungen, d. h. starke Veränderungen der Seele, welche teils aus einem wirklichen Antriebe des Willens, teils aus einer lebhaften Rührung des Gefühls entstehen“. „Im höheren Grade werden die Gemütsbewegungen Affecte, im niederen Grade Empfindnisse genannt“* (Phil. Aph. II, § 471). *„Alle Gemütsbewegungen sind im Grunde Erscheinungen des Willens“* (l. c. § 472). JAMES bezeichnet als Gemütsbewegung die Empfindung der durch Wahrnehmung äusserer Reize bewirkten körperlichen Veränderungen (Princ. of Psych. II). WUNDT nennt Gemütsbewegungen die psychischen Gebilde, welche *„vorzugsweise aus Gefühlselementen bestehen“*. Es giebt ihrer drei Arten: 1) intensive Gefühlsverbindungen, 2) Affecte, 3) Willensvorgänge (Gr. d. Psych. S. 109). Vgl. Affect.

Genau ist nach KANT *„das Erkenntnis, wenn es seinem Object angemessen ist, oder wenn in Ansehung seines Objects nicht der mindeste Irrtum stattfindet“* (Log. S. 79).

Generalisation: logische Verallgemeinerung, im Gegensatz zur Determination (s. d.). Generalisiren: verallgemeinern, das im einzelnen Gefundene auf die ganze Art, Gattung übertragen, den einzelnen Fall als Repräsentant einer allgemeinen Gesetzmässigkeit bestimmen. Vgl. Induction.

Generatio aequivoca (spontanea): Urzeugung, u. a. von ARISTOTELES und den Stoikern gelehrt, in neuerer Zeit durch PASTEUR (gegen PICTET) als nicht vorkommend dargethan.

Generisch (genus): auf die Gattung bezüglich. Generification: Verallgemeinerung durch Induction (s. d.).

Genetisch (γίγνομαι): aus der Entstehung oder Entwicklung abgeleitet. Die psychologische Methode ist genetisch, *„insofern sie den Ursprung der Phänomene des Seelenlebens aus ihren eigenen Elementen nach allgemeinen Gesetzen ableitet"* (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I⁴, 9). Nach UPHUES besteht diese Methode *„in dem Postuliren von Bestandteilen in den vorausgehenden Bewusstseinsvorgängen, die diese als Bedingungen für die Entstehung der nachfolgenden erscheinen lassen"* (Psych. d. Erk. S. 117). Genetisch ist die Definition (s. d.), welche ein Ding durch dessen Entstehungsweise erklärt.

Genie ist nach HOLBACH: *„la facilité de saisir cet ensemble et ces rapports dans les objets vastes, utiles, difficiles à connaître"* (Syst. d. la nat. I, ch. 9, p. 127). CHR. WOLF: *„Facilitatem observandi rerum similitudines ingenium appellamus"* (Psych. emp. § 476). Nach SULZER ist es eine *„vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschliessungsweise auf gewisse Gegenstände zu concentriren"* (bei DESSOIR I, 339); nach KANT *„die meisterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen"* (Kr. d. Urt. S. 187). FRIES: *„Ein guter Kopf mit Originalität der Selbstthätigkeit heisst Genie in weiterer Bedeutung"* (Syst. d. Log. S. 345). Es giebt ästhetische und logische Genialität (l. c. S. 347). SCHOPENHAUER setzt das Wesen des Genies in die Fähigkeit, die Ideen (s. d.) der Dinge rein zu schauen, die Contemplation. *„Da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt, so ist Genialität nichts anderes als die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes . . . Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäussern, um als rein erkennendes Subject, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefasste durch überlegte Kunst zu wiederholen"* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 36). VOLKMANN: *„Auf besonders erhöhter Klarheit, Schnelligkeit und leichter Beweglichkeit der freisteigenden Vorstellungen beruht, was man Genialität nennt"* (Lehrb. d. Psych. I⁴, 416). LOMBROSO behauptet eine Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn (Gen. u. Irrs.).

Genuss ist nach FICHTE *„Befriedigung um der Befriedigung willen"* (Syst. d. Sittenl. S. 163).

Geocentrisch heisst der kosmologische Standpunkt (des PTOLEMAEUS u. a.), welcher die Erde zum Mittelpunkt des Universums macht, im Gegensatz zum heliocentrischen Standpunkt des KOPERNICUS und der Neuzeit.

Gerechtigkeit. Die Pythagoreer bestimmen als Wesen der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) die Quadratzahl (*ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*). Nach PLATO ist die Gerechtigkeit die Haupttugend des Einzelnen wie des Staates (Rep. II, 367, 368, 369). ARISTOTELES betrachtet die Gerechtigkeit, die Fähigkeit, das Angemessene (*ἴσον*) von dem Unangemessenen (*ἄνισον*) zu unterscheiden, als Grundlage und Wesen aller Tugend (*αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς*,

ἀλλ' ὅλη ἀρετή, Eth. N. V, 3, 1130a, 9), des Einhaltens der rechten Mitte. Die Gerechtigkeit ist im allgemeinen *ἡ τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* (l. c. 5, 1130b, 20). *Ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον* (l. c. 3, 1129b, 26). Sie ist der vollkommene Gebrauch der Tugend (*ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν*, l. c. 1129b, 31). Es giebt eine **austeilende** (*ἐν ταῖς διανομαῖς*, l. c. 5, 1130b, 31) und eine **ausgleichende** Gerechtigkeit (*ἐν τοῖς συναλλάγμασι — διορθωτικόν*, l. c. 7, 1131b, 25); erstere waltet nach geometrischer, letztere nach arithmetischer Proportion. *Ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερον . . . ὁ μὲν γὰρ ἀδικῶν πλέον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ* (l. c. 7, 1131b, 13 squ.). *Τὸ δ' ἐν συναλλάγμασι δίκαιόν ἐστι . . . κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν* (l. c. 1132a, 1). Den **Stoikern** gilt die Gerechtigkeit als eine der Cardinaltugenden (s. d.). Nach EPIKUR beruht alle Gerechtigkeit auf Verträgen. *Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι* (DIOG. L. X, 150). — ALBERTUS MAGNUS: „*Iustitia hominis actus est eius, quae pure regulatur; iustitia autem Dei essentia sua est, quae regula omnium est, et nullo regulatur*“ (Sum. th. I, qu. 77, 2). GEULINCX: „*Iustitia, quae est praecisio eius quod nimis, et eius quod minus est*“ (Eth. I, C. 2, § 3). LEIBNIZ: „*Die Gerechtigkeit hängt sowohl bei den Menschen wie bei Gott nicht von den willkürlichen Gesetzen der Oberen (HOBBES), sondern von den ewigen Regeln der Weisheit und Güte ab*“ (Theod. II, Anh. II, § 12). Sie beruht „*auf der Angemessenheit, die eine gewisse Genugthuung als Sühne für eine böse That fordert*“ (l. c. I. Bd., § 73). CHR. WOLF: „*Iustitia — virtus est, qua ius suum cuique tribuitur*“ (Eth. II, § 576). Vgl. Rechtsphilosophie.

Gesamtgeist, s. Geist.

Gesamtbewusstsein, s. Gesamtwille.

Gesamtvorstellung ist nach VOLKMANN „*ein Gesamtvorstellen verschiedenartiger Vorstellungen. In der Gesamtvorstellung wird durch einen Act dasselbe vorgestellt, was zuvor auf verschiedene Acte verteilt gewesen*“ (Lehrb. d. Psych. I⁴, 360). WUNDT bezeichnet als Gesamtvorstellungen „*solche Erzeugnisse des Denkens, in denen sich mehrere Vorstellungen zu einer neuen vereinigen, die von zusammengesetzterer Beschaffenheit ist*“ (Log. I, 28). „*Insofern die Vorstellungsbestandteile eines durch apperceptive Synthese entstandenen Gebildes als die Träger des übrigen Inhaltes betrachtet werden können, bezeichnen wir ein solches Gebilde allgemein als eine Gesamtvorstellung*“ (Gr. d. Psychol. S. 306).

Gesamtwille. „*In den geistigen Gemeinschaften und insonderheit in den in ihnen hervortretenden Entwicklungen von Sprache, Mythus und Sitte treten uns geistige Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich zwar in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhang der Gebilde im individuellen Bewusstsein unterscheiden, denen aber darum doch nicht weniger wie diesem Realität zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kann man daher den Zusammenhang der Vorstellungen und Gefühle innerhalb einer Volksgemeinschaft als ein Gesamtbewusstsein und die gemeinsamen Willensrichtungen als einen Gesamtwillen bezeichnen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, dass diese Begriffe ebensowenig etwas bedeuten, was ausserhalb der individuellen Be-*

wusstseins- und Willensvorgänge existirt, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes ist als die Verbindung der Einzelnen" (WUNDT, Grundr. d. Psych., S. 361).

Geschehen, s. Veränderung, Werden.

Geschichte der Philosophie, s. Philosophiegeschichte.

Geschichtsphilosophie. Versteht man unter Geschichte den zusammenhängenden Verlauf der menschlichen Erlebnisse, insofern diese in Bezug auf menschliche Verbände (Staaten), in letzter Linie auf die Menschheit als Ganzes, als lebendigen Organismus, betrachtet werden, so ist Geschichtsphilosophie die Reflexion über die Gesetzmässigkeit und den Zweck der geschichtlichen Entwicklung. — ARISTOTELES, welcher an die Geschichte der griechischen Verfassungen philosophische Betrachtungen anknüpft, und die Stoiker, welche die Einheit des Menschengeschlechts betonen, leiten die Geschichtsphilosophie ein. Diese kommt dann durch das Christentum zum Ausdruck, welchem die Geschichte als religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts, als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden gilt (JUSTINUS; IRENAEUS, Refer. IV, 38, 4; GREGOR VON NYSSA, die Gnostiker). AUGUSTINUS stellt den Gottesstaat neben, ja über den irdischen (De civ. Dei XIV, 28). Die Geschichte des Menschen gliedert er in drei Perioden: die Zeit des gesetzlosen, gesetzlichen und gnadenvollen Lebens (l. c. XV). Das Endziel der Geschichte ist die ewige Ruhe in Gott. In gleicher Richtung bewegen sich die Anschauungen des THOMAS VON AQUINO. In systematischerer Form tritt die Geschichtsphilosophie erst bei G. VICO auf. Er unterscheidet drei Zeitalter: der Götter, Heroen und des Menschen. BACON teilt die Geschichte, welche der memoria entspricht, in „*historia naturalis*" und „*historia civilis*" ein, wobei unter letzterer auch die „*historia ecclesiastica*" und „*historia literaria*" mit verstanden ist (De dign. II, 2). Während ROUSSEAU eine negativ ausfallende Kritik des Einflusses der historischen Entwicklung des Menschengeschlechts auf den moralisch-socialen Zustand desselben fällt, geht HERDER (Ideen z. e. Gesch. d. Phil. d. Menschh.) von der Grundanschauung aus, dass die Geschichte nicht ein ausserhalb der Natur Stehendes ist, sondern als die höchste Stufe, die Fortsetzung der natürlichen Entwicklung sich darstellt. Der Zweck derselben ist das immer mehr zu Tage tretende Einheitsbewusstsein, die Ausbildung und Realisirung der Menschheitsidee, der Humanität. Als eine Stufenfolge göttlicher Offenbarungen zum Zwecke der Erziehung des Menschengeschlechts fasst LESSING die Geschichte auf. „*Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter.*" Das dritte der Zeitalter, das kommen wird, ist „*die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums*" (Die Erz. d. Mensch.). KANT unterscheidet einen historischen Eudämonismus, Terrorismus und Abderitismus. Als Selbstoffenbarungen des Absoluten fassen SCHELLING und HEGEL den Geschichtsprocess auf. Nach SCHELLING zunächst ist es sicher, „*dass nur Freiheit und Gesetzmässigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisiren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigentümliche der Geschichte constituire*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 417). Das Problem der Weltgeschichte ist die Herstellung einer „*universellen, rechtlichen Verfassung*". „*Wir begnügen uns also hier noch den Schluss zu ziehen, dass das einzig wahre Object der Historie nur*

das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung sein kann, denn eben dieses ist der einzige Grund einer Geschichte" (l. c. S. 420). Ohne Verfassung kein Recht, ohne Recht keine Freiheit, ohne Freiheit keine Ordnung und Cultur. Das Eigentümliche dabei ist, dass die Freiheit nur durch Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit wirken kann (l. c. S. 431). „*Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten*" . . . „*Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann*" (l. c. S. 438). Drei Perioden hat diese Offenbarung: das Absolute als Schicksal, Naturgesetz, Vorsehung (l. c. S. 439 ff.). Während der letzten Periode „*wird auch Gott sein*". Geschichte ist „*weder das rein Verstandes-Gesetzmässige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Notwendigkeit im Ganzen verbindet*" (Vorles. üb. d. Meth. d. ak. Stud.[3], S. 153 f.). HEGEL nennt die Geschichte „*das wissende und sich vermittelnde Werden*" (Phänom. S. 610). „*Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der* Zeit *und hat dem Inhalte nach wesentlich ein* besonderes *Princip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewusstseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine* Geschichte, *innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die* allgemeine Weltgeschichte *über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das* Weltgericht, *darstellt*" (Encykl. § 548). — „*Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst* an sich *seiende Geist sich zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und auch zum äusserlich* allgemeinen, *zum* Weltgeist, *wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein, und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister*" (l. c. § 549). Es ist sicher, dass Vernunft in der Geschichte ist. „*In dem Dasein eines* Volkes *ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten*" (ibid.). Das Individuum handelt im Dienste einer höheren Notwendigkeit (l. c. § 551). Die Herstellung eines absoluten Rechts (s. d.) und einer wahrhaften Sittlichkeit (s. d.) ist der Endzweck der Geschichte (l. c. § 552). Nach SCHOPENHAUER ist die Geschichte „*nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 35). „*Die wahre Philosophie der Geschichte besteht . . . in der Einsicht, dass man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat*" (l. c. II. Bd., C. 38). A. COMTE unterscheidet ein theologisches, metaphysisches und positivistisches (s. d.) Stadium der Menschheitsentwicklung (Phil. posit. I, Introd.). Nach WUNDT untersucht die Geschichtsphilosophie den Ursprung und die historische Bedeutung der geistigen Eigenschaften der Völker, wie auch die Ideen, welche die einzelnen Perioden der Geschichte beherrschen (Log. II, 546). Nach UPHUES ist Geschichtsphilosophie „*die Wissenschaft von der psychologischen Entwicklung der Menschheit*" (Psych. d. Erk. S. 12). Als Sociologie betrachtet die Geschichtsphilosophie P. BARTH (Philos. d. Gesch. als Sociol. 1897). Vgl. Materialismus.

Geschick, s. Schicksal.

Geschmack ist nach KANT *„das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen, ohne alles Interesse“* (Kr. d. Urt. I, § 5); *„ein blosses regulatives Beurteilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft“* (Anthrop. II, § 69 B). G. E. SCHULZE: *„Alle schönen Gegenstände besitzen vermöge des Wohlgefallens an dem Anblicke derselben einen Wert besonderer Art für den Menschen. Die Fähigkeit, diesen Wert zu erkennen und das Schöne von dem Hässlichen zu unterscheiden, heisst Geschmack“* (Psych. Anthrop. S. 361).

Geschwindigkeit (celeritas) ist nach CHR. WOLF *„id, quo mobile aptum redditur ad datum spatium dato tempore percurrendum“* (Ontol. § 653).

Gesetz ist die begriffliche Formulirung einer durch Erfahrung festgestellten regelmässigen Verknüpfung von Vorgängen. Zu unterscheiden sind Natur-, psychologische, logische, moralische, juridische Gesetze. — HERAKLIT erblickt in der Weltvernunft, der *εἱμαρμένη* oder dem *λόγος*, das Weltgesetz, dem sich alles fügen muss (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 133). Das Volk hat die Gesetze aufs höchste zu ehren (*μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅπως ὑπὲρ τείχους*, DIOG. L. IX, 2). Die Sophisten erklären, das Gesetz des Staates sei nur *θέσει*, durch Satzung, gegeben, nicht naturgemäss. HIPPIAS: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (bei PLATO, Protag. 337 D). PROTAGORAS erklärt das Dasein von Gesetzen aus der *δίκης αἰδώς* der zur gegenseitigen Erhaltung sich zusammenschliessenden Menschen (PLATO, Prot. 320 ff.). Nach THRASYMACHOS ist das Gesetz durch die Mächtigen begründet (*δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον*, PLATO, Rep. I, 338 C); die Schwachen haben es zu ihrem Schutze angenommen (Gorgias 483 B, C). Ähnliche Ansichten hegen LYKOPHRON (ARIST., Polit. III, 9, 1280 b, 11), ALKIDAMAS, HIPPODAMOS, PHALEAS (ARIST., Rhet. I, 13, 1373 b, 18; Polit. I, 3, 1253). Dagegen betont SOKRATES die Göttlichkeit des Gesetzes (XENOPH., Mem. IV, 4, 12 ff.). Von Naturgesetzen (*παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους*, Tim. 83 E) spricht schon PLATO; so auch ARISTOTELES (De coel. 268 a, 10 squ.) und LUCREZ (leges naturae). — THOMAS VON AQUINO: *„Ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines dicimus esse leges naturales“* (bei WILLMANN, G. d. Id. II, 501). *„Lex naturalis nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum“* (Sum. th. II, qu. 94, 7). *„Lex divina est participatio legis aeternae in ordine ad finem supernaturalem, sicut lex naturalis ad finem naturalem“* (WILLM. l. c. II, 502). F. BACON bezeichnet die Naturgesetze mit dem Namen der „Formen“ (s. d.) und des Schematismus (s. d.). LEIBNIZ meint, *„dass Gott, da er im höchsten Grade weise ist, nicht umhin kann, gewisse Gesetze zu beobachten und den physischen wie moralischen Regeln gemäss zu handeln, zu deren Wahl seine Weisheit ihn veranlasst hat“* (Theod. I. B., § 28). BERKELEY betrachtet die Gesetze der Natur als Zeichen der ewig gleichen Bethätigung des göttlichen Geistes (Princ. LXII). HUME meint: *„Wir können uns jederzeit eine Änderung im Laufe der Natur wenigstens vorstellen. Dies beweist aber zur Genüge, dass eine solche Änderung nicht absolut unmöglich ist“* (Treat. III, sct. 6, S. 120). NEWTON bemerkt, er wolle *„missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare“* (Phil. nat. princ.

math., Anf.). CHR. WOLF: „*Lex dicitur regula, iuxta quam actiones nostras determinare obligamur*" (Phil. pract. I, § 131). MENDELSSOHN versteht unter Gesetzen „*allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Causalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen*" (Morgenst. I, 2). Nach FERGUSON ist Gesetz „*jede allgemeine Regel, die aus der Vergleichung mehrerer Facta abgezogen ist*" (Grunds. d. Moralphil. S. 2). KANT: „*Nun heisst aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine* R e g e l, *und wenn es so gesetzt werden muss, ein* G e s e t z. *Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen*" (Kr. d. r. Vern. S. 125). „*Regeln, sofern sie objectiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen), heissen Gesetze*" (l. c. S. 134). „*Ob wir gleich durch Erfahrung viele Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle anderen stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloss ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben*" (l. c. S. 135). „*So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung, angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen*" (l. c. 135 f.). — FRIES bestimmt das Gesetz als „*die notwendige Verbindung mehrerer allgemeiner Bestimmungen, so dass, was unter der einen steht, auch unter der anderen stehen muss, die notwendige Verbindung von Begriffen*" (Syst. d. Log. S. 165). Nach BENEKE ist Gesetz „*ein allgemeiner Ausdruck oder Zusammenfassung mehrerer einstimmigen Processe*" (Lehrb. d. Psych. § 19; Log. II, S. 4 f., 48 ff.). TRENDELENBURG bestimmt Gesetz als das Allgemeine, „*das vor der Erscheinung die Erscheinung bestimmt*" (Log. Unt. II[3], S. 190). SCHOPENHAUER erklärt das Naturgesetz als die Einheit des Wesens einer Kraft „*in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Constanz des Eintrittes derselben, sobald, am Leitfaden der Causalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). Nach J. ST. MILL ist „*jede vollbegründete inductive Generalisation*" ein Naturgesetz (Log. I, 375). Nach CHR. KRAUSE ist Gesetz „*das gemeinsam Bleibende in der Reihe des Mannigfaltigen, sowohl an ewigen als an zeitlichen Dingen*" (Abr. d. Rechtsphil. S. 4). K. FISCHER bemerkt: „*Gesetze des Vorstellens beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen. Daher sind sie, soweit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprincipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zu-*

schreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen" (Krit. d. KANTschen Phil. S. 12). Gesetz ist nach ULRICI „*der allgemeine Ausdruck (die Formel) der bestimmten Art und Weise, in der eine Kraft notwendig und allgemein sich äussert, eine Thätigkeit notwendig und allgemein thätig ist*" (Log. S. 93). TAINE erklärt Gesetz als Verbindung zweier allgemeiner, inductorisch bewiesener Ideen. STEINTHAL erklärt Gesetz als „*bestimmtes und festes Verhältnis der Bewegungen*" (Einl. in d. Sprachw. S. 114). RIEHL betont, dass Gesetz und Wirken der Dinge nicht verschieden sind. Gesetze sind „*die Beziehungen der Dinge, die Formen der Vorgänge unter verallgemeinerten oder vereinfachten Umständen gedacht*" (Ph. Krit. II, 2, S. 248). Die allgemeine Gesetzmässigkeit der Natur ist ein Postulat des Erkennens (ibid.). Nach WUNDT ist ein Gesetz „*ein allgemeiner Satz, welcher die einzelnen Thatsachen der Erfahrung, die zu seiner Ableitung gedient haben, als specielle Fälle in sich enthält*" (Log. II, 22). „*Gesetze im eigentlichen Sinne des Wortes, das heisst Regeln, aus denen sich bestimmte Naturerscheinungen ihrem Inhalte nach ableiten lassen, müssen sich stets auf den materiellen Inhalt der Erfahrung beziehen; und da dieser ein ausserordentlich mannigfaltiger ist, so ist es schlechterdings undenkbar, dass es ein oberstes ‚Gesetz' gebe, dem die Gesamtheit der Naturerscheinungen subsumirt werden könnte*" (Phil. Stud. XIII, S. 404). SCHUPPE versteht unter Gesetz die Notwendigkeit oder regelmässige Verknüpfung der Ereignisse (Log. S. 59). Die „*feste Ordnung des Seienden*" gehört zu seiner Denkbarkeit (l. c. S. 65). Nach UPHUES sind Gesetze Begriffe, in welche wir „*die alle gleichen Dinge charakterisirenden Merkmale zusammenfassen*" (Psych. d. Erk. I, S. 73). Vgl. Induction, Denkgesetze.

Gesetzmässigkeit, s. Gesetz.

Gesichtspunkt (point de vue), ein von LEIBNIZ für die Stellung der einzelnen Monaden (s. d.) zum Universum gebrauchter Ausdruck. „*Ainsi on doit placer l'âme dans le corps, où est son point de vue, suivant lequel elle se représente l'univers*" (GERH. III, 357).

Gesinnung ist der Wille, Gutes oder Schlechtes zu thun. Dass erst die gute Gesinnung eine Handlung zur sittlichen macht, betonen DEMOKRIT (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν*), PLATO, ARISTOTELES, die Stoiker, ferner die christliche Ethik. „*Apud nos et cogitare et peccare est*" (MINUC. FELIX, Octav., C. 35, 6). „*Intentio sufficit ad meritum*" (BERNH. V. CLAIRVAUX, bei ALB. MAGN., Sum. th. II, qu. 138, 1). „*Ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus et ex mala malus*" (Sum. th. I, qu. 48, 6). So auch ABÄLARD, LEIBNIZ, KANT, SCHLEIERMACHER u. a. HEGEL: „*Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen*" (Encykl. § 515). Nach LOTZE sind Gesinnungen „*beständige Verfassungen des Gemüts, die daraus hervorgehen, dass auf gewisse Vorstellungsinhalte ein- für allemal ein bestimmter Wert gelegt ist; sie sind daher, z. B. Frömmigkeit oder Vaterlandsliebe, nicht selbst einfache bestimmte Gefühle, sondern Ursachen, aus denen nach Lage der Umstände die verschiedenartigsten Gefühle entspringen können*" (Gr. d. Psych. S. 51). Vgl. Tugend.

Gewissen (*συνείδησις*, conscientia) ist die eigene innere Beurteilung

unserer Handlungsweise. — ORIGENES: „*Conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*" (bei THOMAS, Sum. th. I, qu. 79, 13). ABÄLARD: „*Non est peccatum nisi contra conscientiam*" (Eth. C. 13). THOMAS: „*Conscientia est actus, quo scientiam nostram ad ea quae agimus applicamus*" (Sum. th. I, qu. 79, 13). DESCARTES: „*Morsus conscientiae est species tristitiae ortae ex dubitatione sive scrupulo, qui iniicitur, num id quod fit vel factum est bonum sit, necne .... Usus autem huius affectus est, quod efficiat, ut expendatur, num res de qua dubitatur sit bona necne, et impediat ne fiat alia vice, quamdiu non constat bonam esse: sed quia malum praesupponit, praestaret nunquam eius sentiendi causam dari: ac praeveniri potest iisdem mediis, quibus fluctuatio potest excuti*" (Pass. an. III, 177). SPINOZA: „*Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit*" (Eth. III, df. aff. XVII). CHR. WOLF: „*Facultas iudicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonae, an malae; utrum committendae, an omittendae, dicitur conscientia*" (Phil. pract. I, § 417). CRUSIUS erklärt das Gewissen als eine angeborene Neigung, über die Sittlichkeit unseres Handelns zu urteilen. KANT betrachtet das Gewissen als den „*kategorischen Imperativ*" (s. d.). Das Gewissen ist nicht „*etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich*" (WW. VII, 204). Gewissen ist „*ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist*" (Relig. i. d. Gr. IV, 2, § 4), es ist „*die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*" (ibid.). Das Gewissen schreibt dem Menschen seine Pflicht vor, zwingt ihm Achtung vor dem Sittengesetz auf, das als etwas Göttliches sich darstellt (WW. VI, 486). Nach FICHTE ist das Gewissen „*das unmittelbare Bewusstsein unserer bestimmten Pflicht*" (Syst. d. Sitt. S. 225). Die Sittlichkeit besteht darin, dass man nach seinem Gewissen handle. Das Gewissen irrt nie, denn „*es ist das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht*" (l. c. S. 226). HEGEL nennt Gewissen „*das wissende und wollende Selbst*" (Phän. S. 493; Rechtsph. S. 179 f.). SCHOPENHAUER erklärt, Gewissen sei „*das Wissen des Menschen um das, was er gethan hat*" (Grundl. d. Mor. § 9). VOLKMANN: „*Was die Vernunft dem Wollen, das ist das Gewissen dem Vorsatz gegenüber. Hierin liegt, dass das Gewissen sich nur gegen das eigene Ich wendet, während die Vernunft allgemeingültig und objectiv spricht; auch dass das Gewissen vorwiegend als Abraten und in bloss gefühlartiger Regung laut wird, hängt damit zusammen*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 494). Nach TH. LIPPS ist Gewissen „*die Stimme unserer strebenden und wertschätzenden Natur, oder das System unserer Strebungen und Wertschätzungen, das als Ganzes gehört zu werden verlangt und gegen die Schädigung durch die einzelne Strebung sich auflehnt*" (Grundt. d. Seel. S. 617). Nach WUNDT „*besteht die einfachere und normale Function des Gewissens darin, dass es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit eigentümlichen Affecten begleitet, die ihrerseits die imperativen Motive verstärken und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswert der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde*" (Eth.[2], S. 485). Es giebt ein gesetzgebendes, ein antreibendes und ein richtendes Gewissen (ibid.). FR. PAULSEN bestimmt das Gewissen als „*die ganze Seite unseres Wissens, wodurch wir uns urteilend zu uns selbst als wollenden oder handelnden Wesen verhalten*" (Einl. in d. Phil. S. 432). Vgl. Tugend, mor. Sinn.

Gewissheit (certitudo) ist das Bewusstsein der Wahrheit (s. d.) eines Urteils. Ursprünglich erscheint jedes Urteil als gewiss, d. h. als Wissen, insofern noch nicht gezweifelt wird. Im engeren Sinne ist Gewissheit das (stark gefühlsbetonte) Wissen um die Gültigkeit eines Urteils, hervorgegangen aus der Einsicht in die (relative oder absolute) Unmöglichkeit eines Gegenurteils. — THOMAS VON AQUINO: *„Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum“* (In lib. sent. III, dist. 23, qu. 2, 2). DESCARTES betrachtet die Klarheit und Deutlichkeit (s. d.) als Kennzeichen der Gewissheit. SPINOZA versteht unter Gewissheit die Art, wie wir das wirkliche Sein auffassen (Emend. int. S. 22). LOCKE unterscheidet eine zweifache Gewissheit. *„Die Gewissheit der Wahrheit ist dann vorhanden, wenn Worte, zu Sätzen verbunden, genau die Übereinstimmung zwischen den von ihnen bezeichneten Vorstellungen so ausdrücken, wie sie wirklich besteht; Gewissheit des Wissens ist die Erkenntnis der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellungen, die in irgend einem Satze ausgedrückt ist“* (Ess. IV, ch. 6, § 3). LEIBNIZ bemerkt dazu: *„In der That wird diese letztere Art von Gewissheit auch ohne den Gebrauch der Worte genügen, und sie ist nichts anderes als eine vollständige Erkenntnis der Wahrheit, während die erstere Art von Gewissheit nichts anderes als die Wahrheit selbst zu sein scheint“* (Nouv. Ess. IV, ch. 6, § 3). Es giebt ferner eine moralische, physische, metaphysische Gewissheit (l. c. § 13). CHR. WOLF: *„Die Gewissheit unserer Erkenntnis ist der Begriff von der Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eines Urteiles“* (Vern. Ged. I, § 389). Sie entstammt der Erfahrung oder der Vernunft (l. c. § 390). *„Si cognoscimus, propositionem esse veram vel falsam, propositio nobis dicitur esse certa“* (Log. § 564). J. EBERT: *„Diejenige Beschaffenheit unsrer Erkenntnis, vermöge welcher man die Wahrheit des Gegenteils nicht befürchten darf, nennt man G e w i s s h e i t“* (Vernunftl. S. 136). D'ALEMBERT: *„L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup; la c e r t i t u d e, à celles dont la liaison ne peut être connue que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires, ou, ce qui est la même chose, aux propositions dont l'identité ne peut être découverte que par un circuit plus ou moins long ... On pourrait encore dire ..., que la première est le résultat des opérations seules de l'esprit, et se rapporte aux opérations métaphysiques et mathématiques; et que la seconde est plus propre aux objets physiques“* (Discours préliminaire de l'encyclopédie p. 51). KANT: *„Das gewisse Fürwahrhalten oder die G e w i s s h e i t ist mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die U n g e w i s s h e i t mit dem Bewusstsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegenteils“* (Log. S. 98). Es giebt eine e m p i r i s c h e und eine r a t i o n a l e Gewissheit; letztere ist entweder mathematische (intuitive) oder philosophische (discursive) Gewissheit (l. c. S. 107). *„Die empirische Gewissheit ist eine ursprüngliche (originarie empirica), sofern ich von etwas a u s e i g e n e r Erfahrung, und eine a b g e l e i t e t e (derivative empirica), sofern ich durch f r e m d e Erfahrung wovon gewiss werde. Diese letztere pflegt auch die h i s t o r i s c h e Gewissheit genannt zu werden“* (l. c. S. 108 f.). *„Die rationale Gewissheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewusstsein der N o t w e n d i g k e i t, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine a p o d i k t i s c h e, die empirische dagegen nur eine a s s e r t o r i s c h e Gewissheit. — Rational gewiss ist man von dem, was man auch ohne Erfahrung a priori würde eingesehen haben“* (l. c. S. 108). *„Alle Gewissheit ist entweder eine u n v e r m i t t e l t e oder eine v e r m i t t e l t e, d. h. sie bedarf entweder eines*

Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig" (ibid.). „*Man ist gewiss, insofern man erkennt, dass es unmöglich sei, dass eine Erkenntnis falsch sei*" (WW. II, 298). Gewissheit ist nach KRUG „*ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objects hinlänglich gegründet ist, oder auf objectiv-zureichenden Gründen beruht*" (Fundam. S. 237). MAAS: „*Ein Urteil ist gewiss, sofern man sich der Wahrheit desselben bewusst ist*" (Log. § 828). FICHTE: „*Das Gefühl der Gewissheit aber ist stets eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewusstseins mit unserem ursprünglichen Ich.*" — „*Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches*" (Syst. d. Sittenl. S. 220 f.). FRIES: „*In dieser Vergleichung eines Urteils mit seinen Gründen erhält es Gewissheit, wenn es zureichende Gründe hat; wo nicht, so bleibt es ungewiss*" (Syst. d. Log. S. 409). ULRICI: „*Die Gewissheit ist die subjective Denknotwendigkeit, weil die Nötigung des Denkens selbst, einen Gedanken zu haben, zu produciren*" (Log. S. 32). Nach WUNDT ist gewiss, „*was in eine der durchgängigen Übereinstimmung der reinen Anschauung gleichende widerspruchslose Verbindung gebracht ist*" (Log. I, 387). Es giebt eine unmittelbare und eine mittelbare Gewissheit; letztere führt stets auf die erstere zurück (l. c. S. 378). Die objective Gewissheit ist stets „*ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Thatsachen des Bewusstseins durch das Denken*" (l. c. S. 379). Objectiv gewiss ist erstens „*alles Wahrgenommene, was nicht in dem wahrnehmenden Subject seine Quelle hat*" (l. c. S. 380); zweitens „*was sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt*" (l. c. S. 382). Als gewiss gilt uns ein Satz, „*wenn seine Verneinung als unmöglich angesehen wird*" (l. c. S. 384). Gewiss sind endlich diejenigen Thatsachen, „*die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können*" (l. c. S. 385). Die subjective Gewissheit bleibt in ihrer Unmittelbarkeit unverändert bestehen (l. c. S. 389). AVENARIUS: „*Was das Individuum von der ‚sicheren', ‚vertrauten', ‚bekannten' Instanz ‚weiss', ist ihm das ‚Gewisse'; worauf dann weiterhin das ‚Gewusste', sofern es mit einer ‚Sicherheits'-Nüance versehen ist, überhaupt als das ‚Gewisse' auftreten kann*" (Kr. d. r. Erf. II, 135). Vgl. Evidenz, Wissen.

Gewohnheit ist nach HUME eine Quelle des Causalitätsbegriffes (s. d.). „*Custom . . is the great guide of human life. It is that principle alone, which renders our experience useful to us*" (Inqu. sct. V, p. 39). „*Das Wort ruft eine Einzelvorstellung hervor, und mit ihr zugleich eine gewisse gewohnheitsmässige Tendenz des Vorstellens. Diese gewohnheitsmässige Tendenz (certain custom) weckt dann eine andere Einzelvorstellung, wie wir sie gerade brauchen mögen*" (Treat. I, sct. 7, S. 34). „*Da wir nun alles Gewohnheit nennen, was aus einer früher stattgefundenen Wiederholung ohne neue Überlegung oder Schlussfolgerung entsteht, so können wir als ausgemachte Wahrheit folgenden Satz aufstellen: Aller Glaube, der sich an einen gegenwärtigen Eindruck knüpft, hat einzig in der Gewohnheit seinen Ursprung. Wenn wir gewohnt sind, zwei Eindrücke miteinander verbunden zu sehen, so leitet uns das erneute Auftreten oder die Vorstellung des einen unmittelbar auf die Vorstellung des anderen hin*" (l. c. III, sct. 8, S. 140). — FRIES nennt Gewohnheit „*den Einfluss, welchen die öftere Wiederkehr derselben Ursache, welche eine bleibende Wirkung hinterlässt, auf lebende Wesen hat*" (Syst. d. Log. S. 70). HEGEL: „*Dass die Seele*

sich so zum abstracten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewusstseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reducirt, ist die Gewohnheit“ (Encykl. § 410). Gewohnheit ist nach E. ERDMANN „*der aus vielen Empfindungen und Verleiblichungen hervorgegangene und darum durch Wiederholung vermittelte Zustand des Individuums, in welchem es alle jene besonderen Empfindungen und Verleiblichungen als deren einfache Allgemeinheit in sich aufgehoben hat, und darum bereits in sich enthält, was der Lebensprocess ihm geben sollte*“ (Grundr. d. Psych. § 60). Nach VOLKMANN beruht die Gewohnheit auf einander mittelbar reproducirenden Vorstellungen (Lehrb. d. Psych. I⁴, 446). Vgl. Habitus.

Giltigkeit, s. Gültigkeit.

Glauben ist ein aus inneren, subjectiven Gründen (Motiven) entspringendes Bewusstsein von der Wahrheit eines Urteils. Sonst ist (das) Glauben auch so viel wie Vermutung, Meinung. — Die antike Skepsis, welche ein sicheres Wissen für unmöglich hält, erklärt für das praktische Leben ein Glauben (*πίστις*) für zureichend (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 158). Die christliche Philosophie wertet den Glauben in jeder Hinsicht höher als das Vernunft-Wissen. CLEMENS ALEXANDRINUS: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* (Strom. II, 4, 15). Der Glaube ist *πρόληψις διανοίας* (l. c. 4, 17). AUGUSTINUS definirt Glauben als „*cum assensione cogitare*“ (De praed. sanct. 5), auch als „*cum cognitione et admiratione assentire*“. Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De trin. XV, 2); er besteht in einer übernatürlichen Erleuchtung (De pecc. merit. I, 9). Die Existenz der Körperwelt ist Gegenstand eines Glaubens (Confess. VI, 7; De civ. Dei XIX, 18). HUGO V. ST. VICTOR bemerkt, „*fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam*“ (De sacr. I, 10, 2). Der Glaube enthält zwei Factoren: die „*cognitio*“, das „*quod fide creditur*“ (materia fidei) und den „*effectus*“, das „*credere*“ (l. c. II, 10). Nach HILDEBERT VON LAVARDIN ist der Glaube „*voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta*“ (Tract. theol. C. 1 ff.; bei UEBERWEG II, 146). ABÄLARD: „*Fides dicitur existimatio non apparentium*“ (Theol. Christ. II, 3). RAYMUNDUS LULLUS: „*Fides est habitus a Deo datus per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest*“ (Phil. princ. C. 3). DUNS SCOTUS sieht im Glauben einen Willens- und Urteilsact und unterscheidet „*fides acquisita*“ und „*fides infusa*“. — COLLIER: „*I believe, and am very sure, that this seeming quasi externity of visible objects is not only the effect of the will of god . . ., but also that it is a natural and necessary condition of their visibility*“ (Clav. univ. p. 6 f.). LOCKE: „*Der Glaube ist die Zustimmung zu Sätzen, welche nicht auf diese Weise aus der Vernunft abgeleitet sind, sondern wo man sich auf die Glaubwürdigkeit des Sprechenden verlässt*“ (Ess. IV, ch. 18, § 2). Gegenstand des Glaubens ist insbesondere, was in Begriffen nicht fassbar ist (l. c. § 7). LEIBNIZ nennt Glauben „*das, was man nur aus den Wirkungen schliesst*“ (Theod. I, § 44). CHR. WOLF: „*Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis*“ (Log. § 611). BAUMGARTEN unterscheidet Glaubensinhalt und Act des Glaubens: „*fides sacra obiective, fides sacra subiective*“ (Met. § 758). HUME bezeichnet als Glauben (belief) das unmittelbare Bewusstsein oder Gefühl der Wirklichkeit. Der Glaube ist nichts vom Vorstellen Verschiedenes, sondern

nur ein stärkerer Grad desselben. Belief ist „*an idea related to or associated with a present impression*" (Treat. III, sct. 7, p. 394). Seine Merkmale sind: „*force, vivacity, solidity, firmness, steadiness*" (l. c. p. 398). „*Wenn der Glaube nur die Art und Weise ändert, wie wir einen Gegenstand uns innerlich vergegenwärtigen, so kann seine Wirkung nur darin bestehen, dass er unseren Vorstellungen grössere Energie und Lebhaftigkeit verleiht*" (l. c. III, sct. 7). Glaube ist „*eine besondere Art und Weise, eine Vorstellung zu vollziehen*" (l. c. S. 131). „*Philosophisch müssen wir uns mit der Erklärung begnügen, dass Glaube etwas vom Geist unmittelbar Erlebtes ist, das die Vorstellungen, die das Urteil constituiren, von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. Er verleiht ihnen mehr Energie und Fähigkeit in uns zu wirken, lässt sie von grösserer Wichtigkeit erscheinen, drängt sie dem Geist auf und macht sie zu herrschenden Factoren bei unserem Handeln*" (l. c. S. 133). „*Belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. — Belief consist in the manner of their (ideas) conception, and in their feeling to the mind*" (Inqu. sct. V, p. 42). Der Glaube beruht auf Gewohnheit. Es ergiebt sich, „*dass der Glaube lediglich in einem Gefühl (feeling or sentiment) oder in einer bestimmten Art, wie wir uns von Vorstellungen angemutet wissen, besteht*" (Treat. Anh. S. 354). — VOLTAIRE redet von einem „croire à la matière" (Oeuvr. I, p. 213). REID betrachtet den Glauben als „*unbeschreibbaren einfachen geistigen Act*" (Inqu. C. 2, sct. 5). Mit jeder Empfindung ist der Glaube („*ein natürliches und primitives Urteil*") an eine Existenz verknüpft (l. c. C. 2, sct. 3). KANT erklärt Glauben als „*das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist*" (Log. S. 101; Krit. d. r. Vern. S. 622). Glaube ist „*ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln*" (l. c. S. 102). „*Sachen des Glaubens sind also 1) keine Gegenstände des empirischen Erkenntnisses, 2) auch keine Objecte des Vernunfterkenntnisses*" (l. c. S. 103, 105). „*Das complete Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objective gelten, ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern praktische (ich bin gewiss). Und diese praktische Überzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjects ankommt*" (l. c. S. 110). Die Überzeugung des Glaubens „*ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiss etc. Das heisst: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, ich ebensowenig besorge, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne*" (Kr. d. r. Vern. S. 626). Als habitus ist Glaube „*die moralische Denkart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist*" (Krit. d. Urt. S. 373). Glaubenssachen sind „*Gegenstände, die in Beziehung auf einen pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft . . . a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind*" (l. c. S. 370). — JACOBI versteht unter Glauben die unmittelbare gefühlsmässige Erfassung der Wirklichkeit, der sinnlichen wie der übersinnlichen (WW. II, 109 ff.). Glaube ist „*die Abschattung*

des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen" (l. c. S. 55). KRUG: *„Das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen heisst* G l a u b e n *(credere) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad* G l a u b e *(fides)"* (Fund. S. 235). *„Wenn die subjectiven Gründe der Überzeugung für alle überzeugungsfähigen Subjecte zureichen, so ist der Glaube* a l l g e m e i n g ü l t i g, *d. h. er kann jedermann vernünftigerweise angesonnen werden"* (l. c. S. 246). Zu unterscheiden sind: Selbst- oder Eigenglaube, Gemeinglaube, Vernunftglaube (fides rationalis), Geschichtsglaube, Offenbarungsglaube, Irrglaube, Aberglaube (l. c. S. 247 ff.). FICHTE: *„An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich* e i n G l a u b e *statt"* (Gr. d. g. Wiss. S. 298). FRIES bezeichnet als logischen Glauben *„die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Interesse treibt, in Rücksicht ihrer mein Urteil zu bestimmen"* (Syst. d. Log. S. 421). Metaphysisch ist Glaube *„Überzeugung ohne Beihülfe der Anschauung"* (l. c. S. 423). Historischer Glaube ist *„das Fürwahrhalten auf das Zeugnis eines anderen hin"* (l. c. S. 525). ST. MARTIN sieht im Glauben ein Verlangen. Der Glaube an Gott ist *„un besoin radical et constitutif de notre être"* (bei BAADER, WW. I, S. 239). F. BAADER: *„Glaube ist überall die Zuversicht in das Gelingen meines Thuns"* (WW. I, S. 239). SCHLEIERMACHER fasst Glauben auf im Sinne von *„Überzeugungsgefühl"*, *ὀρϑὴ δόξα* (Dial. S. 95). J. ST. MILL spricht von einem intuitiven Glauben (belief) an eine Ursache unserer Wahrnehmungen (Log. I, 64; Examinat. p. 403 ff.). LOTZE: *„Alle unsere Beurteilung der Wirklichkeit beruht auf dem unmittelbaren Zutrauen oder auf dem Glauben, mit dem wir der Forderung des Denkens, die das eigene Gebiet desselben überschreitet, allgemeine Gültigkeit zuerkennen"* (Log. S. 569). FECHNER: *„Der praktische Gesichtspunkt nötigt den Menschen, an eine Aussenwelt zu glauben"* (Üb. d. Seelenfr. S. 200). Nach DROBISCH ist der Glaube *„ein Fürgewisshalten des an sich Ungewissen und nur höchstens Wahrscheinlichen"* (N. Darst. d. Log.[5], § 156). RIEHL versteht unter Glauben *„das Gefühl, das die Setzung der Empfindung bewirkt und begleitet"* (Phil. Krit. II, 1, S. 44). Physiologisch betrachtet entsteht er *„aus dem Zusammenwirken von Empfindung und Innervationsgefühl"* (l. c. S. 45). Nach WUNDT ist Glauben *„das* s u b j e c t i v e *Fürwahrhalten"* (Log. I, 370). *„Die niedrigeren Formen des Glaubens haben ihren Ursprung in unseren Affecten der Neigung und Abneigung"* (l. c. S. 372). *„Die höhere Form des Glaubens entspringt aus* s i t t l i c h e n F o r d e r u n g e n*"* (ibid.). *„Der Glaube im weiteren Sinne umfasst Zustände eines subjectiven Fürwahrhaltens, die mit der Meinung in die Vorbereitung des Wissens sich teilen. Sein bleibendes Gebiet ist die Überzeugung von der sittlichen Bestimmung des Menschen, die auf einen transscendenten Weltzweck als Ergänzung der Sinnenwelt hinweist"* (l. c. S. 377). Nach SCHUPPE enthält jedes Urteil ein Glauben an dessen Wahrheit (Log. S. 175). VOLKELT betrachtet das logische *„Glauben"* als eine Seite des Denkens, als die *„mystische"* Grundlage desselben (Erf. u. Denk. S. 184). AVENARIUS: *„Der Charakter oder, besser, die Modification, welche als ‚Glauben' ausgesagt wird, hat mit dem ‚Wissen' gemein, dass es der Ausdruck der Übertragung des Fidentials auf ein ‚Bekanntgegebenes' ist; aber es unterscheidet sich vom ‚Wissen' durch eine eigentümliche Minderwertigkeit, welche durchaus nicht dem charakterisirten E-Wert, sondern dem charakterisirenden anhaftet. Beide sind Epicharaktere, die im selben Sinn wie das Seiende von der Geübtheit abhängig sind"* (Kr. d. r. Erf. II, 142 f.). W. JERUSALEM versteht unter Glauben ein *„bewusstes, gefühltes Fürwahrhalten"* (Urteilsf. S. 199);

er ist *„das Gefühl des Zusammenstimmens mit meinem bisherigen Bewusstseinsinhalte, mit meiner bisherigen Weltanschauung“* (l. c. S. 200). Der Glaube bildet das Element jedes Urteils (s. d.). Fr. Jodl betrachtet den Glauben als *„Ergebnis complexer psychischer Vorgänge“* (Lehrb. d. Psych. S. 630). Vgl. Credo, Gott, pragmatisch, Object.

Gleichgültigkeit, s. Indifferenz.

Gleichheit. Leibniz: *„Gleiche Grössen sind die, deren Quantität die nämliche ist“* (Theod. II, § 212). *„Aequalia sunt, quae salva quantitate substitui sibi mutuo possunt“* (Chr. Wolf, Ont., § 349). Fries nennt Gesetz der Homogeneïtät (Gleichartigkeit) den Satz: *„So verschieden auch zwei Begriffe sein mögen, so sind sie doch noch einem höheren gemeinschaftlich untergeordnet“* (Gr. d. Log. S. 29). Ulrici versteht unter Gleichheit *„die relative Identität“* (Log. S. 137). Das Gleiche ist nach Steinthal *„das relativ Identische bei relativer Verschiedenheit“* (Einl. in d. Sprachw. S. 125). Wundt: *„Geht man auf die elementaren Processe zurück, in die sich hierbei der Erinnerungs- wie jeder zusammengesetzte Associationsvorgang zerlegen lässt, so ergeben sich als solche Gleichheits- und Berührungsverbindungen“* (Gr. d. Psych. S. 287 f.).

Glückseligkeit (Eudaimonie) ist der Zustand dauernder, ungetrübter Freude. Nach Thales ist glücklich *ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ τύχην εὔπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος* (Diog. L. I, 1, 37). Demokrit setzt die Glückseligkeit in die geklärte seelische Stimmung. *„Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει, οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος“ τὴν δ' εὐδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν* (Stob., Ecl. II, 6, 76). *Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι* (Stob., Floril. V, 24). Sokrates: *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου* (Xenoph., Mem. I, 6, 10). Dem Aristipp gilt als Glückseligkeit die stetige Folge von angenehmen Augenblicken (*εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι*, Diog. L. II, 8, 87). Hegesias erklärt, für den Menschen könne es keine Glückseligkeit geben (*τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν*, Diog. L. II, 8, 94). Theodorus sieht das Glück in der Freude (*χαρά*, l. c. 98). Plato: *εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους· πάνυ γε* (Sympos. 202 C). *Τῆς ἄρα εὐδαιμονίας ἐστὶ τὸ μὲν εὐβουλία, τὸ δ' εὐαισθησία καὶ ὑγίεια τοῦ σώματος, τὸ δ' εὐτυχία, τὸ δ' εὐδοξία, τὸ δ' εὐπορία* (Diog. L. III, 99). Zur Beförderung der Glückseligkeit der Bürger trägt der Staat bei (Rep. IV, 420 B). Speusipp: *Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν* (Clem. Alex., Strom. II, 418 d). Nach Xenokrates besteht die Glückseligkeit im Besitze der uns gemässen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*, Clem. Alex. l. c. II, 419 a). Aristoteles bestimmt die Glückseligkeit als das Auswirken der Seele gemäss der vollendeten Tüchtigkeit (*ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*, Eth. N. I, 13, 1102 a, 5). Die Glückseligkeit ist die unmittelbare Folge des vernünftigen, tugendhaften Lebens. Die höchste

Glückseligkeit besteht in dem theoretischen Verhalten des Geistes, im reinen Erkennen (l. c. X, 7). Die Lust ist der Glückseligkeit beigemischt (*δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ*, l. c. 1177 a, 23). *Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι* (l. c. 1177 b, 4). *Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία· ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται* (l. c. 1177 a, 12 squ.). Aber auch mit den praktischen Tugenden ist Glückseligkeit verbunden (l. c. 8, 1178 a, 9 squ.). Güter sind zur Glückseligkeit nur als Mittel zur Ausübung der Tugend nötig (*προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζεται ταῦτα*, l. c. VII, 14, 1153 b, 17; X, 8, 1178 a, 24). Die höchste Glückseligkeit kommt Gott, dem reinen Geiste, zu (l. c. 8, 1178 b, 21). Die Stoiker betrachten die Glückseligkeit als notwendige Folge des tugendhaften, naturgemässen Lebens. *Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δ' ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν . . . εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου* (Stob., Ecl. II, 6, 138). Cicero: „*Congruere naturae, cumque ea convenienter vivere — ita fit semper vita beata sapienti*" (Tusc. disp. V, 28, 82). Plotin bemerkt, dass eine sinnliche Glückseligkeit auch bei den Tieren anzutreffen ist (Enn. I, 4, 1). Die wahre Glückseligkeit besteht aber im vollkommenen Leben (l. c. 3), in der Selbstgenügsamkeit des Geistes (l. c. 4), der das Schicksal nichts anhaben kann (l. c. 8), in seinem Gewendetsein zum Göttlichen. Boëthius: „*Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*" Joh. v. Salisbury: „*Felicitas virtutis praemium*" (Polycr. VII, 8). Albertus Magnus: „*Felicitas est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem non impedita in eo, cuius est talis virtus*" (Sum. th. I, qu. 69, 1). Thomas: „*Ultimus autem finis hominis . . . felicitas sive beatitudo nominatur*" (Contr. gent. III, 25). „*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*" (Sum. th. II, qu. 3, 4). „*In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus*" (l. c. III, 50, 4). — Spinoza: „*In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur*" (Eth. IV, Append. IV). „*Clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines*" (l. c. V, prop. XXXVI, schol.). „*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus*" (l. c. prop. XLII). Nach Leibniz besteht das wahre Glück im tugendhaften Leben, in der Liebe zu Gott (Theod., Vorw. § 5). Glück ist „*eine dauernde Lust*" (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42), „*der Stand einer beständigen Freude*" (Gerh. VII, 86). Locke: „*Glück ist daher das äusserste Mass der Lust, dessen der Mensch fähig ist*" (Ess. II, ch. 21, § 42). Nach Holbach ist das Glück (bonheur) „*une façon d'être dont nous souhaitons la durée, ou dans laquelle nous voulons persévérer*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 9, p. 135). Chr. Wolf: „*Qui summum bonum consequitur, felix est*" (Phil. pract. I, § 395). „*Sine virtute nemo felix esse potest nec felicitas a virtute seiungi*"

(l. c. § 400). Platner definirt die Glückseligkeit als *„Zustand angenehmer Empfindungen"* oder als *„die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens"* (Phil. Aphor. II, § 28). Kant: *„Glückseligkeit ist das Losungswort aller Welt. Aber sie findet sich nirgends in der Natur, die der Glückseligkeit und der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nie empfänglich ist. Nur die Würdigkeit glücklich zu sein ist das, was der Mensch erringen kann"* (WW. VIII, 643). Wenn auch die Glückseligkeit in keiner Weise ein Motiv für das sittliche Handeln sein darf, so ist sie doch als ein Bestandteil des höchsten Gutes (s. d.) die unausbleibliche Folge der Sittlichkeit, wenn auch erst in einem jenseitigen Leben (Kr. d. prakt. Vern. S. 150 f.). *„Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens"* (l. c. S. 149). *„Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)"* (Kr. d. r. Vern. S. 611). Hegel: *„Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur sein soll"* (Encykl. § 480). Schopenhauer: *„Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv"* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 58). Nach Czolbe besteht die Glückseligkeit in der Vollkommenheit des Menschen und seines Lebens. Volkmann: *„Wird (hingegen) der ethische Ideenkreis nach allen Seiten hin durch ein ihm angemessenes Wollen bestätigt, und erscheint zugleich die Dauer dieses harmonischen Verhaltens gesichert, dann stellt sich das Gefühl der moralischen Glückseligkeit (moral satisfaction) ein"* (Lehrb. d. Psych. II[4], 367). Wundt betrachtet die Glückseligkeit als Nebenerfolg des Sittlichen (Eth.[3], S. 503). Vgl. Tugend.

Gnome (*γνώμη*, Einsicht), nach Heraklit die Weltvernunft. Aristoteles: *ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστι κρίσις ὀρθή* (Eth. VI, 11, 1143 a, 19 sq.). Die Stoiker verstehen unter *γνώμη* die *εἴδησιν καὶ γνῶσιν τῶν ὀρθῶν πραγμάτων* (Stob., Ecl. II, 6, 170).

Gnomiker heissen die „sieben Weisen" Griechenlands wegen ihrer moralischen Sentenzen. Thales: *γνῶθι σαυτόν* (Diog. L. I, 1, 40). Solon: *μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· μηδὲν ἄγαν* (l. c. I, 2, 60). Chilon: *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα* (l. c. I, 3, 73). Pittacus: *καιρὸν γνῶθι* (l. c. I, 4, 79). Bias: *οἱ πλεῖστοι κακοί* (l. c. I, 5, 88); *ἀρχὴ ἄνδρα δείξει* (Aristot., Eth. Nic. V, 3). Kleobulos: *μὴ μάταιος ἄχαρις γινέσθω· μέτρον ἄριστον* (l. c. I, 6, 91, 93). Periander: *μελέτη τὸ πᾶν* (l. c. I, 7, 99). Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* (l. c. I, 8, 104). Von den Gnomikern sagt Dikaearch: *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους . . . γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς* (l. c. I, 1, 40).

Gnoseologie nennt A. Baumgarten seine Erkenntnislehre, welche in Ästhetik (s. d.) und Logik zerfällt. Sie ist *„scientia cogitationis"*.

Gnosis (*γνῶσις*), Erkenntnis, Wissen, wird von den Gnostikern als Stütze und Begründung des Glaubens (*πίστις*) angestrebt. Als religiöse Erkenntnis findet sich *γνῶσις* schon im Evangelium (Matth. XIII; Paul., Cor. 1,

VIII, 1). Dann bei CLEMENS ALEXANDRINUS: *πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι* (Strom. VI, 14, 109). *Πίστις = γνῶσις σύντομος τῶν κατεπειγόντων* (l. c. VII, 10, 57); *γνῶσις = ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομουμένη* (l. c.). Der **Gnosticismus** (BASILIDES, VALENTINUS, SATURNINUS, CERDON, MARCION, APELLES, KARPOKRATES, BARDESANES) hat die Tendenz, die Lehren der christlichen Religion durch ein in sich geschlossenes System, in welchem die Hypostasirung von Begriffen eine grosse Rolle spielt, philosophisch darzulegen und zu begründen. Ein Teil der Gnostiker ist dabei vom Neuplatonismus (s. d.) stark beeinflusst. So ist insbesondere der Gnosticismus des VALENTINUS ein Emanationssystem (s. d.), „*wonach aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasirte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, emanirt sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Äonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, ausserhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte*“ (UEBERWEG, Grundr. II[7], S. 29 f.). HARNACK: „*Der Name ‚Gnosis, Gnostiker‘ bezeichnet die Richtungen insofern zutreffend, als ihre Anhänger sich der absoluten Erkenntnis rühmten und der Glaube an das Evangelium umgesetzt wurde in ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte*“ (Dogmengesch. I[3], S. 220). Im Gnosticismus stellt sich „*die acute Verweltlichung resp. Hellenisirung des Christentums dar*“ (l. c. S. 215). Vgl. Gott.

Goclenius heisst der umgekehrte gemeine Sorites (s. d.). Schema: C ist D, B ist C, A ist B, A ist D.

Gott heisst das höchste Wesen. — Den **antiken** Philosophen ist Gott meist das Princip (s. d.) alles Seienden. **Orphiker**: *Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (STOB., Ecl. I, 2, 40). HOMER: *Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε ὅππως κεν ἐθέλῃσιν, ὁ γὰρ κάρτιστος ἁπάντων* (Iliad. ν' 242); *Ζεὺς* ist *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (Odyss. σ' 135). THALES: *πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ· κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ* (DIOG. L. I, 1, 35; STOB., Ecl. I, 2, 54). „*Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit*“ (M. FELIX, Octav., C. 19, 4); CICERO, De nat. Deor. I, 10, 25). ANAXAGORAS betrachtet als Gott den „*Geist*“ (s. d.), den *νοῦν κοσμοποιόν* (STOB., Ecl. I, 2, 56); PYTHAGORAS die ewige Einheit. *Μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθόν ἥ τις ἐστιν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις* (STOB., Ecl. I, 2, 58). *Ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* (PHILOLAUS bei PHILO, De mundi opif. 23 A). Der Gott des HERAKLIT ist das vernünftige ewige Weltgesetz, *τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀΐδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* (l. c. I, 2, 60). ANAXIMANDER bestimmt als Göttliches das *ἄπειρον* (s. d.). Nach XENOPHANES ist Gott eins mit dem All (*ἓν καὶ πᾶν*). Er ist einzig und einheitlich, *κράτιστον καὶ ἄριστον* (SIMPL. ad Phys. ARIST. 56). *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος οὔτε νόημα* (MULLACH, Fragm. I, p. 101). Gott ist nur Einer (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. I, 224). Gott ist unbegrenzt, von runder Gestalt (*σφαιροειδῆ ὄντα*, SEXT. EMP.,

Pyrrh. hyp. I, 224). Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken (*οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει*) (Sext. Emp. adv. Math. IX, 144; Diog. L. IX, 19). *Ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (Simpl. 6 A). *Εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Arist., Met. I, 5, 986 b, 21). „*Unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura*“ (Cicero, Acad. II, 118). Empedokles behauptet, die Götter seien nicht menschenähnlich (bei Clem. Alex. V, 644). Die Sophisten bezweifeln die Existenz eines Gottes. So meint Kritias, der Götterglaube sei eine Erfindung kluger Staatsmänner (Sext. Emp. adv. Math. IX, 54); ähnlich leitet Prodikos den Götterglauben ab. Protagoras: *περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ δ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (Diog. L. IX, 51). Sokrates bestimmt die Gottheit als allwissend (*πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι*, Xenoph., Memor. I, 1, 19). Plato betrachtet als Gottheit die höchste der Ideen (s. d.), die des Guten oder das Gute an sich. Sie steht als Zeus an der Spitze einer Schar unsterblicher Götter, vom Jenseits aus die Welt beherrschend (*ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος* . . ., Phaedr. 246 E). Gott, der zugleich Demiurg (s. d.) ist, hat alles gut geschaffen, er, der das Beste ist (Tim. 29 E; Republ. X, 597; Phileb. 22 C). Speusippus versteht unter Gott *τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ* (Stob., Ecl. I, 2, 58), „*vim animalem, qua omnia regantur*“ (Min. Felix, Oct., C. 19, 8). Nach Aristoteles ist Gott reine Form (s. d.), Wirksamkeit ohne Körperlichkeit, reiner Geist, Denken seiner selbst, vom äussersten Umkreis der Welt diese in Bewegung setzend dadurch, dass sie nach ihm hinstrebt. *Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ* (Met. XII, 7, 1072 b, 3). Gott ist *ἡ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστου* (l. c. 19). Er ist ein ewiges Leben (*φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, l. c. 29). Er ist *οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν* (l. c. 1073a, 4), *ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος* (l. c. 6). Er ist der unbewegte erste Beweger der Welt (*τὸ πρῶτον κινοῦν*, l. c. 27). Das Denken Gottes ist ruhige Beschauung, *νοήσεως νόησις* (l. c. 9, 1074 b, 34); *οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι* (l. c. 1075a, 10). Bei Strato fällt Gott mit der Natur (s. d.) zusammen. „*Omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura*“ (Cicero, De nat. Deor. I, 12, 35). Die Stoiker nennen Gott das All in dessen Einheit als Pneuma (s. d.). *Οἱ στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* (Stob., Ecl. I, 2, 66). *Ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ στωικοὶ οὕτως· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Plut., Epit. I, 6; Dox. 292 a). Chrysipp: *Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὠνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδωκέναι τὸ ζῆν. Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος, καὶ δι' αὐτὸν πάντα* (Stob., Ecl. I, 2, 48). Kleanthes: *Κύδιστ' ἀθανάτων πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεί, Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν* (l. c. 30; Cic., De nat. Deor. I, 14, 37). Boëthus: *τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο* (l. c. 60). Antipater: *θεὸν ἀπεφήνατο τὴν εἱμαρμένην* (l. c. I, 5, 180). Aristo meint, „*deum comprehendi omnino non posse*“ (Min. Felix, Octav. C. 19, 13). Posi-

DONIUS nennt Gott ein *πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες* (STOB., Ecl. I, 2, 58). Die **Stoiker** überhaupt: *θεὸν δ' εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον· εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις* (DIOG. L. VII, 1, 147). SENECA: „*Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet*" (Quaest. nat. I, praef. 12). „*Der Stoa ist eben Gott alles und alles Gott. Gott und Welt sind ihr insofern identische Begriffe, als die Welt nur ein von Gott Abgeleitetes, in ihm Enthaltenes und in letzter Linie wieder ein in Gott Aufgehendes ist*" (L. STEIN, Psych. der Stoa I, 53 f.). — EPIKUR: *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον, μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετ' ἀφθαρσίας, μακαριότητα περὶ αὐτοῦ δόξαζε· θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς δέ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις* (DIOG. L. X, 123). Die Götter, aus den feinsten Atomen bestehend, wohnen in den Intermundien (s. d.); ohne sich um die Welt zu kümmern (*ἀλειτούργητοι*), führen sie ein seliges Leben. Zuweilen erscheinen sie (als *προλήψεις*) den Menschen. Die **Skeptiker** halten die Existenz Gottes für unbeweisbar (SEXT. EMPIR., Pyrrh. hypot. III, 1, 9). PHILO: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ* (Leg. alleg. II, 1); *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν* (De somn. I, 39); *θεῷ δὲ οὐδὲν ἄδηλον οὐδὲν ἀμφισβητούμενον, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ γνωρίσματα τῆς ἀληθείας ἐναργῶς ἐπιδέδειχε* (De sacrif. 28). Den **Neupythagoreern** gilt als Gottheit die *μονάς*, das einheitliche Urwesen, das aus sich das *πρωτόγονον ἕν* hervorgehen lässt (NIKOMACHOS, Theol. Arithm., p. 44). PLUTARCH stellt dem Guten als der Gottheit die Materie, das Böse, gegenüber (Platon. quaest. II, 1, 2). Das Wesen Gottes ist unbekannt (De Pyth. orac. 20), er ist das ewig Seiende (De Is. et Osir. 78). NUMENIUS bestimmt den höchsten Gott als *νοῦς* und *οὐσίας ἀρχή* (EUSEB., Praep. evang. XI, 22); der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός*) ist der Demiurg, die Welt ist der dritte Gott. *Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὤν ἐστιν, ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός* (l. c. XI, 18, 3). SYNESIUS nennt Gott die *μονὰς μονάδων*. PLOTIN setzt Gott über alles Sein und Denken hinaus: Gott ist das Absolute (s. d.), das *ἕν*, welches ewig und unendlich ist, von dem nichts ausgesagt werden kann (Enn. V, 5, 8 ff., VI, 7), das vor allen Dingen ist (l. c. III, 8, 8), aus dem alles, durch Emanation (s. d.), hervorgeht (l. c. VI, 7, 32). Als Geist ist Gott das Denken seiner selbst (l. c. V, 4, 2). JAMBLICHUS stellt über das *ἕν* noch die *πάντη ἄρρητος ἀρχή* (DAMASC., De princ. 43), PROCLUS das *ἀναιτίως αἴτιον, πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (Plat. theol. III II, 11). Nach BOËTHIUS ist Gott das Eine, Gute, der Ordner der Welt, die Vorsehung (De cons. III).

Die christlichen **Apologeten** sehen in Gott den ewigen, durch sich seienden, vollkommenen Schöpfer der Welt, eine lebendige, überweltliche Persönlichkeit (HARNACK, Dogm. I[3], 485 f.). Die **Gnostiker** unterscheiden mehrere Stufen in Gott, einen obersten Gott und den Demiurgen oder Juden gott, der meist als böse aufgefasst und im Streite mit dem guten Gotte dargestellt wird (CERINTHUS, SATURNINUS, KARPOKRATES, CERDON, MARCION,

APELLES: Judengott = Lucifer, OPHITEN). BASILIDES betrachtet Gott als den Nichtseienden (*ὁ οὐκ ὢν θεός*), VALENTINUS als die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* (Hippol. VI, 29), die Urtiefe (*βυθός*), den Vater (*πατήρ, προπάτωρ*), als *τέλειος αἰών*. Den Vermittler zwischen Gott und Welt bildet der Logos (s. d.). ARNOBIUS bezeichnet Gott als ewig, unendlich, als den Ort der Dinge (Adv. gent. I, 31); ähnlich TERTULLIAN (Adv. Marc. I, 23 ff., II, 6 ff.) Nach JUSTINUS ist Gott einheitlich, unnennbar (*ἀνωνόμαστος*; Apol. I, 63), *ἀγέννητος* (l. c. II, 6), jenseits der Welt (*ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*, Dial. c. Tryph. C. 56). Ähnlich lehrt CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 11 f.). Nach ORIGENES ist Gott unveränderlich (De princ. II, 184), eine Einheit (l. c. I, 96 ff.), Geist (*πνεῦμα ἀσώματος*, l. c. I, 1). MINUCIUS FELIX: „*Parentem omnium deum nec principium habere nec terminum . . ., qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi: tactu purior est; nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus . . . magnitudinem dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit. Nec nomen deo quaeras, deus nomen est*“ (Octav. C. 18, 7 ff.). Nach AUGUSTINUS ist der dreieinige Gott (De civ. Dei XI, 24) das höchste Sein, die höchste Wahrheit (De ver. rel. 57; De trin. VIII, 3), das höchste Gut („*summum bonum*“, De trin. VIII, 4, p. 950), der Grund, die Einheit alles Seins, die höchste Schönheit und Weisheit (De ver. rel. 21; De lib. arb. II, 9 ff.; De trinit. XIV, 21), die „*summa essentia*“, welche die Welt aus Nichts geschaffen, um Gutes zu wirken (De civ. Dei XI, 21 ff., XIV, 11; Confess. XII, 7). DIONYSIUS AREOPAGITA nennt Gott das „*esse omnium*“. So auch JOH. SCOTUS: „*Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur*“ (Div. nat. I, 3). Gott ist „*omnia in omnibus*“ (l. c. 10); er ist „*principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt*“ (l. c. 11), „*principium, medium, finis*“ (ibid.), „*super ipsum esse*“ (l. c. 39), ein „*nihil*“ (l. c. II, 28), er schafft sich selbst in den Dingen (l. c. III, 19, 20), so dass alles Sein eine Theophanie ist (l. c. III, 4). „*Non . . alium motum in eo oportet credi, praeter suae voluntatis appetitum, quo vult omnia fieri*“ (l. c. I, 12). Nach ANSELM ist Gott „*summum omnium quae sunt, id quo maius cogitari nequit, summum ens, ens per se*“ (Monol. 1, 4, 6, 16, 26). AMALRICH VON BENE: „*Asseruit Amalricus, ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari . . . Dixit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo incommutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt*“ (bei STÖCKL I, 290). „*Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium*“ (ibid.). Die Motakalim schreiben Gott alle und jede Wirksamkeit in der Welt zu (bei MAIMONID., Doct. perplex. I, 73). BERNHARD VON CLAIRVAUX: „*Deus est esse omnium non materiale, sed causale*“ (bei ALB. MAGN., Sum. th. II, qu. 3, 3). ALBERTUS MAGNUS: „*Deus est causa efficiens, finalis et formalis*“ (Sum. th. II, qu. 2), „*principium omnium*“ (l. c. qu. 72, 4), „*in omnibus est*“ (l. c. qu. 98). THOMAS: „*Deus est in omnibus rebus, sicut agens adest ei, in quo agit intime*“ (Sum. th. I, qu. 8, 1); Gott ist die „*causa universalis essendi*“ (Contr. gent. II, 16). „*Deus autem est actus ipse . . . quum in eo nulla sit potentialitas*“ (l. c. II, 8, 1). R. LULLUS: „*Deus est ens, quod est summe et infinite bonum et bonitas, magnum et magnitudo, aeternum et aeternitas, virtuosum et virtus, verum et veritas, gloriosum et gloria: habens in se omnem*

perfectionem infinitam in summo absque aliqua imperfectione" (bei STÖCKL II, 940). Nach DUNS SCOTUS wird Gott a posteriori, aus seinen Wirkungen erkannt (Opus Oxon. I, dist. 42). Nach ECKHART ist er „*ein einvaltig instan, ein insitzen in sich selber, gruntlose substantie, urgruntliche wesenheit*"; er ist in allen Dingen „*weselich, würkelich*", das Sein der Dinge („*Deus ipse est esse*"), zugleich Ichts und Nichts (STÖCKL II, 1098). Das Wesen Gottes, sein Grund, „*Quall*", ist die „*Gottheit*".

NICOLAUS CUSANUS bezeichnet Gott als das Absolute (s. d.), als das „*maximum*" und „*minimum*" (De doct. ign. I, 4), den Inbegriff alles Seienden, „*quodlibet in quolibet*" (l. c. II, 5), die Wirklichkeit aller Dinge („*actus omnium*", l. c. II, 9), die „*essentia omnium essentiarum*", in welcher alle Dinge complicite sind (l. c. I, 16), das Kann-Ist („*possest, posse ipsum*"), Gott ist „*ipsa rerum entitas, forma essendi*" (l. c. I, 8), „*omnium complicatio*" (l. c. I, 22), „*unica simplicissima ratio totius universi*" (l. c. I, 23). „*Tolle deum a creatura: et remanet nihil*" (l. c. II, 3). Gott ist das „*centrum mundi*", die „*infinita circumferentia*" (l. c. III, 1). GIORDANO BRUNO: Gott ist die Einheit des Universums, dessen Substanz (s. d.), das *α* und *ω*, in allem seiend und alles umfassend, die „*monas monadum*" (De min. I, 4), Ursache, Princip und Einheit. Nach CAMPANELLA ist Gott das Unbegreifliche, über alles Sein Erhabene (Univ. phil. VII, 6; VIII, 1, 2). „*Deum esse omnem naturam et omne nomen, et mox nullam naturam . . .*" (l. c. VII, 6, 1). Gott ist nach J. BÖHME „*das Herz oder Quellbrunn der Natur, aus ihm rühret alles her*" (Aurora C. 1, S. 22). Die Natur ist Gottes Leib; in der Schöpfung hat sich Gott creatürlich gemacht (l. c. C. 2, S. 31). Gott ist das Gute, „*ein Geist, in dem alle Kräfte sind*". In Gott ist auch das Böse als „*bittere Qual*", aber als „*ewig währende Kraft, Freudenquell*" enthalten (l. c. S. 31). Aus der Kraft Gottes ist alles geworden (l. c. S. 32). Er ist selber alles in Ewigkeit, „*ausser ihm ist nichts*" (l. c. S. 34, 35). Das „*Zornfeuer*" in Gott ist die Ursache alles Geschehens. Der Sohn ist „*das Herz in dem Vater*", von Ewigkeit immer geboren (l. c. S. 37); von ihm und vom Vater gehet der heilige Geist aus (l. c. S. 39). Ein Gleichnis der Dreifaltigkeit ist der Mensch (l. c. S. 40). ROBERT FLUDD unterscheidet in Gott die Macht (= Finsternis) und Weisheit (= Licht); Gott ist das Princip der Schöpfung (Phil. mos. sct. 1, l. 3, 6). Nach DESCARTES ist Gott nur durch das Denken erfassbar (Epist. I, 67); er ist unausgedehnt, sein Wirken und Wesen ist überall (l. c. 69, 72), er ist Substanz (s. d.). „*Magna autem in hoc existentiam Dei probandi modo, per eius scilicet ideam, est praerogativa; quod simul quisnam sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus: Nempe ad eius ideam nobis ingenitam respicientes, videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem in finitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere*" (Pr. ph. I, 22). SPINOZA: „*Substantia, quam per se summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur*" (Cart. Princ. phil. I, def. VIII). Gott ist „*causa sui*" (s. d.), die Substanz (s. d.) oder „*natura naturans*" (s. d.), das unendliche Wesen. „*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*" (Eth. I, def. VI). Er existirt notwendig. „*Deus . . . necessario existit*" (l. c. prop. XI). Ausser ihm giebt es keine Substanz (l. c.

prop. XIV). In ihm ist alles enthalten. *„Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest“* (l. c. prop. XV). *„Sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum cadere possunt, esse causam efficientem“* (l. c. prop. XVI, Cor. I). *„Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit“* (l. c. prop. XVII). *„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens“* (l. c. prop. XVIII). *„Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt“* (l. c. prop. XX). *„His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata“* (l. c. I, Append.). *„Deus est res cogitans“* (Eth. II, prop. I), *„est res extensa“* (l. c. prop. II). Hobbes betrachtet Gott als letzte Ursache aller Dinge (Leviath. XXI). Malebranche: *„Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent . . .; et par conséquent Dieu voit en lui-même non seulement l'essence des choses, mais aussi leur existence“* (Rech. II, 5). Gott ist *„l'être universel“*. *„Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lien des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lien des corps“* (l. c. II, 6). *„Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier, celui qui renferme toutes les choses dans la simplicité de son être“* (l. c. II, 6). Fénélon: *„Dieu . . . est en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits. . . . Il n'est pas plus esprit que corps“* (De l'ex. de Dieu p. 155). Leibniz: Gott ist die höchste Monade, *„purus actus“* (Erdm. p. 725, 678), die *„regio idearum“* (l. c. 708). *„Dieu contient l'univers éminement“* (Gerh. III, 72). Gott ist *„principe, cause des substances“*; *„aussi: chef de toutes les personnes ou substances intellectuelles, comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république“* (l. c. IV, 460). Gott ist *„le plus juste, débonnaire des monarques, ne demandant que la bonne volonté“* (l. c. S. 461 f.). Gott ist die oberste Ursache alles Seins, unendlich, allmächtig, allweise, allgütig, sein Verstand ist die Quelle der Wesenheiten wie sein Wille die der Existenzen (Erdm. p. 506). *„Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminement comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu“* (Monad. 38; Gerh. VI, 613). *„Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou derivatives sont des productions et naissent . . . par des fulgurations continuelles de la divinité“* (Monad. 47; Gerh. VI, 614). Locke bestimmt Gott als unendlichen Geist (Ess. II, ch. 23, § 21). Nach Chr. Wolf ist Gott *„ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist Gott sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden“* (Vern. Ged. I, § 945). Nach Berkeley ist Gott der ewige, unendlich weise, gute und vollkommene Geist, *„der alles in allem wirkt und durch den alles besteht“* (Principl. CXLVI). *„Er allein ist der, welcher, da er alle Dinge trägt durch das Wort seiner Macht, jene Beziehung zwischen Geistern aufrecht erhält, wodurch sie fähig sind, ihre Existenz gegenseitig zu erkennen“* (l. c. CXLVII). Alles, was wir sehen, ist ein Zeichen der göttlichen Macht (l. c. CXLVIII). *„Es ist also klar, dass nichts offenbarer für jeden, der des geringsten Nachdenkens fähig ist, sein kann, als die Existenz Gottes oder eines Geistes, der unseren Geistern innerlich gegenwärtig*

ist, indem er in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen oder Sinneswahrnehmungen hervorbringt, die uns beständig afficiren, eines Geistes, von dem wir absolut und gänzlich abhängig sind, kurz, in dem wir leben, weben und sind" (l. c. CXLIX). Gott ist nach CRUSIUS „*eine verständige und notwendige d. i. ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden wird und die wirkliche Ursache der Welt ist*" (Vernunftwahrh. § 205). HOLBACH erklärt, Gott sei nur „*la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l'univers*" (Syst. d. la nat. II, 6). Nach KANT haben wir den Gottesbegriff „*aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft*" (WW. IV, 257). Das Wesen Gottes ist an sich unbekannt, aus sittlichen Principien aber sind wir genötigt, Gott als unendlichen Geist und Willen aufzufassen (WW. VI, 476). Wir müssen die Welt so betrachten, als ob ihre Anordnung „*aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre*" (WW. III, 460). „*Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge*" (Krit. d. r. V. S. 486).

FICHTE bezeichnet Gott als die „*sittliche Weltordnung*" *(ordo ordinans)*, als unendliches Ich (s. d.), unendliche, freie Thätigkeit (WW. V, 182 ff, 210 ff.). Nach SCHELLING ist Gott das Absolute (s. d.), die „*Indifferenz*", die sich selbst entfaltet und offenbart, wenn auch nicht ganz. „*Ist nun die Erscheinung der Freiheit notwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewusstseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewusste und Bewusstlose, Freie, und Anschauende sich trennt, selbst aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 439). Gott ist die Vorsehung, als solche wird er erst ganz sein (l. c. S. 441). Gott ist „*ein solches, welches sich selbst absolut affirmirt und also von sich selbst das Affirmirte ist*", das Absolute, „*welches unmittelbar durch seine Idee auch ist*" (WW. I. VI, S. 148 f.). In der Vernunft wird Gott unmittelbar erkannt (l. c. S. 150 f.), durch intellectuelle Anschauung (l. c. S. 153 f.). In seiner späteren Periode erklärt SCHELLING, Gott sei „*lebendige Einheit von Kräften*", „*Persönlichkeit*", „*Geist im eminenten und absoluten Verstande*", „*das allgemeine Gesetz*" (WW. I. VII, S. 395 ff.) In Gott ist eine Potenz, die nicht selbst Gott ist, der „*Ungrund*". Auch HEGEL bestimmt Gott als das in dialektischer Selbstentwicklung sich offenbarende Absolute. Gott ist „*der lebendige Process, sein Anderes, die Welt zu setzen*" (Naturphil. S. 22). In der „*absoluten Religion*" manifestirt sich Gott als absoluter Geist (Encykl. § 564). „*Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott*" (l. c. § 564). Das göttliche Wesen stellt sich dar: „*α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäusserten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle*" (l. c. § 566). Nach SCHLEIERMACHER ist Gott „*die volle Einheit*",

die Welt eine Vielheit; keines ist ohne das andere, sondern stets sind beide zusammen (Dial. S. 165, 167). Gott oder „*Wesen*“ ist nach CHR. KRAUSE das Princip, die Wahrheit aller Dinge (Rechtsphil. S. 16, 22), die unendliche, unbedingte Persönlichkeit (Vorl. üb. d. Syst. d. Phil. II, 46). Als formende, „*actuose*“, „*pulsirende*“ Einheit, lebendige Thätigkeit, fasst BAADER Gott auf (WW. I, 195 ff.). Gott, Sohn, heil. Geist bilden einen „*Ternar*“; als absolute Persönlichkeit MICHELET (Vorl. ü. d. Pers. Gott. S. 160 f.). FEUERBACH erklärt, Gott sei das Wesen des Menschen selbst, das offenbare Innere, ausgesprochene Selbst des Menschen (WW. VII, 39 ff.). Nach J. H. FICHTE ist Gott die transscendente, die Welt zugleich in sich schliessende Einheit (Spec. Theol. S. 77 ff.), das schöpferische Denken (l. c. S. 160). Ähnlich lehrt ULRICI (Gott u. d. Nat.², S. 520). „*Gott, d. h. das absolute Denken, das unser Denken seiner Natur nach bestimmt und setzt, sich uns als absoluter Geist aber erst kundgeben kann, nachdem wir den Dingen gegenüber zum Bewusstsein des Unterschiedes von Geist und Natur gelangt sind*“ (Log. S. 56). FECHNER versteht unter Gott einen unendlich hohen Geist, „*der alle Veränderung, alle Zeit, allen Raum im selben Sinn einschliesst, wie unser Geist Veränderung, Zeit, Raum als Formen seines Denkens, Wissens, seiner ganzen Habe von den Dingen einschliesst*“ (Ü. d. Seelenfr. S. 117). Gottes Leib ist die ganze Welt (l. c. S. 118). H. SPENCER betrachtet Gott als das Absolute (s. d.), v. HARTMANN als unbewussten Geist (Rel. d. Geist. S. 161). KAFTAN bezeichnet Gott als „*die höchste Energie des persönlichen Willens*“ (Christ. u. Phil. S. 12); SIGWART als letzten Grund, „*reale Macht eines zwecksetzenden Wollens*“ (Log. II, 758); WUNDT als den „*schöpferischen Weltwillen*“, der als solcher Individual- und Gesamtwille zugleich ist (Eth.², S. 462). E. HAECKEL versteht unter Gott „*die unendliche Summe aller Naturkräfte*“ (Der Monism. S. 33).

Gott, Beweise für seine Existenz 1) Ontologischer (s. d.), 2) kosmologischer (s. d.), 3) teleologischer (s. d.) oder physiko-theologischer, 4) ethiko-theologischer oder moralischer (s. d.) Beweis und 5) Beweis aus dem Vorhandensein des Gottesbegriffs in uns (DESCARTES: „*Idea quae in nobis est requirit Deum pro causa Deusque proinde existit*“, Medit. III). Die Idee des Unendlichen (s. d.), Göttlichen geht aller Erkenntnis voran (MALEBRANCHE, Rech. II, 6) Dazu kommt noch der Beweis durch a) übernatürliche, b) natürliche Offenbarung. Letzteren finden wir bei BERKELEY. „*Hieraus leuchtet ein, dass Gott ebenso gewiss und unmittelbar erkannt wird, wie irgend ein anderes psychisches Wesen oder ein Geist. . . . Wir dürfen sogar behaupten, dass die Existenz Gottes weit einleuchtender percipirt werde als die Existenz von Menschen, weil die Naturwirkungen unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind als die, welche Menschen zugeschrieben werden*“ (Principl. CXLVII). Wir sehen Gott wie jeden anderen Geist. „*Der ganze Unterschied liegt darin, dass, während irgend eine endliche und begrenzte Gruppe von Ideen einen einzelnen menschlichen Geist anzeigt, wir jederzeit und überall, wohin wir auch unsere Blicke richten mögen, deutliche Spuren der Gottheit erblicken, da jegliches Ding, das wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie sinnlich wahrnehmen, ein Zeichen oder eine Wirkung der göttlichen Macht ist, in eben der Weise, wie unsere Perceptionen der von Menschen hervorgebrachten Bewegungen uns als Zeichen dienen*“ (l. c. CXLVIII). Ferner bei SCHELLING: „*Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung*

des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann" (Syst. d. tr. Id. S. 438). Nach HEGEL offenbart sich Gott im Bewusstsein des Menschen (WW. XII), als absoluter Geist in der Religion (Encykl. § 564 ff.). BAADER: „*Jeder endliche Geist wissend, dass er nicht sich selber hervorbringt, weiss hiemit sein Gewusstsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist*" (WW. I, S. 193). (Ähnlich schon DESCARTES). — Ein weiterer Beweis ist der des „*consensus gentium*" (CICERO, De nat. Deor. I, 17; CLEMENS ALEXANDRINUS, Strom. V, 14 u. a.).

Gottesstaat (civitas dei, regnum gratiae) ist die sittliche Weltordnung, der Inbegriff der göttlichen Gesetze im Unterschiede vom irdischen Staate: AUGUSTINUS (De civ. Dei XII, 27); LEIBNIZ: „*La république de l'univers ou la cité de Dieu*" (GERH. IV, 475). „*Wenn wir den Staat Gottes kennten, wie er in Wirklichkeit ist, so würden wir sehen, dass es der vollkommenste Staat ist, der gedacht werden kann, dass die Tugend und das Glück in demselben herrschen, soweit dies den Gesetzen des Besten gemäss möglich ist*" (Theod. I, § 123). „*Il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état qui soit possible . . . monde moral dans le monde naturel*" (Monad. 86). Den Gottesstaat bildet die „*Vereinigung aller Geister*" (Monad. 85). „*Dieser Gottesstaat, diese wahrhafte allgemeine Monarchie, ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt*" (l. c. 86).

Grad (gradus) nennt CHR. WOLF „*id, quo qualitates eaedem salva identitate differre possunt*" (Ontol. § 746), „*quantitates qualitatum*" (l. c. § 747). BAUMGARTEN: „*Quantitas qualitatis est gradus*" (Met. § 246). KANT: „*Nun hat jede Empfindung einen Grad oder eine Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört*" (Kr. d. r. Vern. S. 146). HEGEL: „*Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit die intensive Grösse oder der Grad*" (Encykl. § 103). „*Er ist die Grösse als gleichgültig für sich und einfach*" (l. c. § 104). WUNDT unterscheidet bei jedem psychischen Elemente Intensitäts- und Qualitätsgrade, wie auch Klarheitsgrade. „*Jedes psychische Element und jedes psychische Gebilde ist, insofern es in ein irgendwie geordnetes, gradweise abgestuftes System eingeordnet werden kann, eine psychische Grösse. Eine Auffassung des Wertes einer solchen Grösse ist aber nur dadurch möglich, dass dieselbe mit anderen Grössen desselben Continuums verglichen wird*" (Gr. d. Psych. S. 296).

Grenzbegriff nennt KANT einen Begriff, den wir eben noch denken, nicht mehr aber auf einen Gegenstand eindeutig beziehen können, der also die Grenze zwischen unserer Erkenntnis und der Wirklichkeit an sich bildet. „*Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend . . . Am Ende aber*

ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können" (Kr. d. r. Vern. S. 235). „*Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch seine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken*" (l. c. S. 236). Nach A. Riehl sind Raum und Zeit „*empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewusstsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*" (Phil. Krit. II, 1, S. 73). Nur die Grenzen, nicht das An-sich der Dinge, sind erkennbar.

Grenze: (*πέρας*) *λέγεται τὸ ἔσχατον ἑκάστου καὶ οὗ ἔξω μηδὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου, καὶ οὗ ἔσω πάντα πρώτου, καὶ ὃ ἂν ᾖ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἑκάστου* (Aristoteles, Met. V, 17, 1022 a, 4 squ.). „*Terminus sive limes est id, ultra quod nihil amplius in re concipere licet ad eandem pertinens*" (Chr. Wolf, Ont., § 468).

Grösse, s. Quantität, Grad.

Grund (ratio) heisst ein Denkact (Urteil) in Bezug auf einen zweiten, logisch mit ihm verknüpften Denkact (Folge), ferner dasjenige, aus dem etwas abgeleitet wird, das Princip (s. d). Bis Kant werden Grund und Ursache (Realgrund) meist nicht genau auseinandergehalten. So betrachtet Aristoteles den Erkenntnisgrund zugleich als Realgrund: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶν καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι* (Anal. post. I, 2). Die Skeptiker nehmen eine *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* (logisches Gleichgewicht) an, weshalb man nicht widersprechen könne (*οὐκ ἔστιν ἀντιλογία*), indem kein Grund mehr (*οὐ μᾶλλον*) als ein anderer gelte (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, 12, 202 squ.). — Wilhelm von Conches erklärt Grund (ratio) als „*certum et firmum iudicium de re corporea*" (bei Hauréau I, p. 445). Hobbes kennt den Begriff einer zureichenden Ursache: „*I hold that to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a necessary cause*" (Quaest. de libert. 1750, p. 483). Ausser den Scholastikern identificiren auch Descartes (Causa sive ratio, resp. II) und Spinoza Grund und Ursache. Leibniz ist sich des Unterschiedes schon bewusst. „*Aber besonders und vorzugsweise nennt man das Vernunftgrund (raison), was nicht nur die Ursache unseres Urteils, sondern auch der Wahrheit selbst ist, was man auch Grund a priori nennt; und die Ursache (cause) in den Dingen entspricht dem Grunde in den Wahrheiten. Darum wird die Ursache oft selbst Grund genannt*" (Nouv. Ess. IV, ch. XVII, § 1). Alles muss seinen zureichenden

Grund (raison suffisante) haben. Nach CHR. WOLF ist Grund *„dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist“* (Vern. Ged. I, § 29). *„Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, dies hat einen zureichenden Grund“* (l. c. § 30). *„Per rationem sufficientem intelligo id, unde intelligitur, cur aliquid fit“* (Ont. § 56). Zu unterscheiden sind *„principium fiendi (ratio actualitatis alterius)“* und *„principium essendi (ratio possibilitatis alterius)“* vom *„principium cognoscendi“* (Ontol. § 876, 881 ff.). BAUMGARTEN: *„Ratio est, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit“* (Met. § 14). REIMARUS unterscheidet inneren und äusseren Grund (Vernunftlehre § 81). LAMBERT *„principium cognoscendi“* und *„essendi“*. MENDELSSOHN: *„Dieses Etwas, oder das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern lässt, nennen wir den Grund“* (Morgenst. I, 2). CRUSIUS: *„Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Teil hervorbringt, . . . heisst Grund oder Ursache im weiteren Verstande“* (Vernunftwahrh. § 34). Es giebt einen Erkenntnis- und einen Realgrund (ibid.). PLATNER: *„Woraus erkannt wird, dass etwas ist, so und nicht anders ist, das ist ein Grund“* (Phil. Aph. I, § 826). *„Nun erkennt man aus den Bestandteilen eines Dinges, als aus seinen Merkmalen, was es ist, und zugleich auch warum es ist, und warum es das ist, was es ist: folglich sind die Bestandideen eines Begriffes oder Dinges seine Bestimmungen und zugleich sein Grund; in der Verbindung untereinander der zureichende, bestimmende Grund“* (l. c. § 827). *„Wo der Grund gesetzt wird, oder aufgehoben, da wird auch gesetzt oder aufgehoben das begründete — und umgekehrt“* (l. c. § 829). KANT trennt den logischen vom Realgrund (WW. II, 104). *„Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio. . . . Antecedenter determinans est, cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur“* (Pr. prim. cogn. met. nov. diluc. sct. II, prop. IV). Nach S. MAIMON. wird Grund *„bloss von der Erkenntnis, nicht aber vom Dasein eines Dinges gebraucht; es bedeutet . . . eine vorher erlangte Erkenntnis, als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet“* (Vers. üb. d. Tr. S. 107). Ebenso KIESEWETTER (Log. I, S. 16) und G. E. SCHULZE (Allg. Log. § 19). FRIES: *„Grund (oder dasjenige, woraus, wodurch etwas erkannt wird) heisst ein Urteil, unter dessen Bedingung ein anderes behauptet wird“* (Syst. d. Log. S. 136). FICHTE: *„Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heisst der Grund, im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund; denn Entgegengesetzte gleichsetzen oder vergleichen nennt man beziehen; Gleichgesetzte entgegensetzen heisst sie unterscheiden“* (Gr. d. g. Wiss. S. 29). HEGEL bestimmt den Grund als *„die reale Vermittlung des Wesens mit sich“* (Log. II, 75). Er ist *„die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt“* (Encykl. § 121). RIEHL erklärt, der Grund sei der *„Inbegriff aller coëxistirenden Bedingungen“* (Phil. Krit. II, 1, S. 267), *„dasjenige an der Ursache, woraus die Wirkung begreiflich wird“* (l. c. II, 2, S. 307). Grund ist nach SIGWART *„dasjenige, was ein Urteil notwendig macht“* (Log. I², S. 246). Mit dem Grunde ist die Folge notwendig gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben (l. c. S. 246). Das

Causalgesetz ist eine Form des Grundes (l. c. S. 254). WUNDT: *„Nur wo wir aus gegebenen Vordersätzen eine Folgerung ableiten, hat der Begriff des Grundes und der Folge seine eigentliche Bedeutung; mit der empirischen Verknüpfung irgend welcher Thatsachen hat derselbe zunächst gar nichts zu thun. Nur unser Denken lässt aus dem Grunde die Folge hervorgehen; ob dieselbe zugleich irgendwie in der Erfahrung gegeben ist, bleibt ein gleichgültiger Nebenumstand"* (Log. I, 512). VOLKELT versteht unter Erkenntnisgrund *„diejenige Ursache, die das Bewusstsein der sachlichen Notwendigkeit entspringen lässt"* (Erf. u. Denk. S. 215). Zureichender Grund ist nach B. ERDMANN der *„Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denknotwendig ableitbar ist"* (Log. I, 296).

Grund, Satz vom: Jeder Denkact fordert oder setzt einen anderen voraus, worauf er sich stützt. — PLATO: *ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (PHILEBUS). *Πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν* (Tim. 28 A). ARISTOTELES: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γιγνώσκεται* (Met. I, 1). Stoiker: *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας* (PLUT., De fato). Der Satz des Grundes wird hier wie auch noch später mit dem der Causalität (s. d.) in eins gefasst. Jedoch unterscheidet ARISTOTELES die Erkenntnis aus dem *ὅτι* von der aus dem *διότι* (Warum) (Anal. post. I, 13). — DESCARTES: *„Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat"* (Resp. ad sec. obi., Ax. I). SPINOZA: *„Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit"* (Eth. I, prop. VIII). LEIBNIZ: *„Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu' une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu"* (GERH. VII, 419). *„Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu' aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu' il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement"* (Monad. 32). Nach diesem Princip geschieht nichts, *„ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmten Grund giebt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, a priori zu begründen, weshalb etwas gerade so und in keiner anderen Weise existirt"* (Theod. I, § 44). Der Satz selbst bedarf keines Beweises (5. Brief an CLARKE 125); er bezieht sich auf empirische Wahrheiten (3. Br. an CLARKE, ERDM. p. 751). CHR. WOLF: *„Da nun unmöglich ist, dass aus Nichts Etwas werden kann; so muss auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muss allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann"* (Vern. Ged. I, § 30). *„Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit"* (Ontol. § 70). Dieser Satz ist *„menti nostrae naturale"* (l. c. § 74). *„Alles was ist hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist"* (Vern. Ged. I, § 928). BAUMGARTEN: *„Nihil est sine ratione sufficiente"* (Met. § 22). Alles hat seine Folge: *„principium utrinque connexorum"*. PLATNER: *„Weil kein Begriff oder Ding gedenkbar ist, ohne die Bestandideen oder wesentliche Stücke; diese aber ausmachen den zureichenden Grund: so ist nichts möglich ohne zureichenden Grund. Dies ist der Satz des zureichenden Grundes"* (Phil. Aph. I, § 828). *„Was als Begriff keine Folge hätte, und worinnen nicht gegründet wäre ein anderer Begriff, das wäre nichts. Dies ist der Satz von der notwendigen Folge"* (l. c. § 830). KANT: *„Nihil est verum sine ratione determinante"* (Princ.

pr. cogn. met. nov. dil. sct. II, prop. V). *„Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit"* (Kr. d. r. Vern. S. 189). *„Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann ebensowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsse"* (l. c. S. 189 f.). G. E. SCHULZE: *„Jedes wahre Urteil, es sei bejahend oder verneinend, muss einen Grund haben; oder die Wahrheit eines Urteils ist immer die Folge einer anderen Erkenntnis, wodurch der Verstand genötigt wird, das im Urteile zwischen dem Grund- und Beilegungsbegriffe gedachte Verhältnis davon für wahr anzunehmen"* (Allg. Log. § 19). HEGEL: *„Was ist, ist nicht als Seiendes unmittelbar, sondern als Gesetztes zu betrachten"* (Log. II, 76). *„Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloss Positives oder als bloss Negatives, ist die wahre Wesenheit von etwas, sondern dass es sein Sein in einem anderen hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist eben so sehr nicht abstracte Reflexion in sich, sondern in anderes. Der Grund ist das in sich seiende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur, insofern es Grund von etwas, von einem anderen ist"* (Encykl. § 121). FICHTE: *„Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich abstrahirt, und die blosse Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit übriggelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Teil = — A und umgekehrt"* (Gr. d. g. Wiss. S. 28). SCHOPENHAUER erblickt im Satz vom Grunde den allgemeinsten Ausdruck für notwendige Verknüpfungen aller Arten. *„Alle unsere Vorstellungen sind Objecte des Subjects, und alle Objecte des Subjects sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, dass alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmässigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt"* (Vierf. Wurz. C. 3, § 16). *„Obgleich dieselbe nun . . ., je nach Verschiedenheit der Art der Objecte, verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder seinen Ausdruck modificirt, so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstract gefasst, besagt. Die demselben zum Grunde liegenden, im folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom*

zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneïtät und der Specification gemäss angestellter Betrachtung, in bestimmte, voneinander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen lässt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche alles, was für uns Object werden kann, also alle unsere Vorstellungen zerfallen" (ib.). Die vier Gestaltungen sind: 1) Satz vom Grunde des **Werdens** (principium rationis sufficienter fiendi). „*Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Complex der erfahrungsmässigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objecte sind hinsichtlich des Ein- und Austrittes ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft.*" „*Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heisst ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung*" (l. c. § 20). 2) Satz vom Grunde des **Erkennens** (princ. rat. suff. cognoscendi), welcher besagt, „*dass, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muss*" (l. c. § 29). Satz vom Grunde des **Seins** (pr. rat. suff. essendi). „*Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Teile in einem Verhältnis zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raume heisst dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge*" (l. c. § 36). 4) Satz vom Grunde des **Handelns** (princ. rat. suff. agendi), Gesetz der **Motivation**. „*Bei jedem wahrgenommenen Entschluss, sowohl anderer, als unserer, halten wir uns berechtigt, zu fragen ‚Warum?', d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen*" (l. c. § 43). — „*Vom Dasein des Grundes auf das Dasein der Folge, und vom Nichtsein der Folge auf das Nichtsein des Grundes ist der Schluss richtig; aber vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge, und vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes ist der Schluss unrichtig*" (l. c. § 48). „*Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, dass immer und überall jegliches nur vermöge eines anderen ist. Nun ist aber der Satz vom Grund in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellect: daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluss dieses Intellects, in welchem sie dasteht, angewandt werden*" (l. c. § 52). FRIES: „*Jede Behauptung in einem Satz muss einen anderweiten zureichenden Grund haben, warum sie ausgesagt wird*" (Syst. d. Log. S. 177). „*Der Satz des Grundes hat es nur mit dem subjectiven Verhältnis der Urteile zur unmittelbaren Erkenntnis zu thun und giebt also gar kein philosophisches Grundgesetz*" (l. c. S. 178). Nach WAITZ besagt der Satz des Grundes: „*Alle psychischen Phänomene, mit Ausnahme der sinnlich gegebenen oder der einfachen Vorstellungen, sind ableitbar aus anderen*" (Lehrb. S. 561). ULRICI nennt den Satz vom Grunde lieber „*Gesetz der Causalität*". „*Alles Gedachte hat notwendig an der Denkthätigkeit seine Ursache.*" „*Alles Unterschiedene (Mannigfaltige, Einzelne) muss als gesetzt durch eine unterscheidende Thätigkeit gedacht werden*" (Log. S. 115). RIEHL: „*Aus der Idee des logischen Ganzen, der synthetischen Einheit der Begriffe, entspringt also die Forderung des Grundes, welche eine Aufgabe stellt*" (Phil. Krit. II, 1, S. 238). „*Wir fordern . . . für jede begriffliche Besonderung den Nachweis ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen und ihres Hervorgangs aus demselben*" (l. c. S. 238).

„Aus dem Gedanken der ursprünglichen Einheit und Sichselbstgleichheit ergiebt sich dieses weitere: dass die Veränderung einen Grund haben müsse" (l. c. S. 246). Auch W. HAMILTON stützt den Satz vom Grunde auf den der Identität. WUNDT: *„Hiernach besitzt der Satz vom Grunde in seiner eigentlichen Gestalt, als Princip des Erkenntnisgrundes, in ebendemselben Sinne den Charakter eines logischen Axioms wie der Satz der Identität. Er bedarf der Anschauung zu seinen Anwendungen, und alles, was uns in der Anschauung gegeben ist, fügt sich seinem Gebrauche; aber er selbst ist nicht Gegenstand der Anschauung, und man kann ihn daher auch nicht durch den Hinweis auf den Zusammenhang der Erfahrungen erklären wollen. Vielmehr ist er es erst, durch den unser Denken diesen Zusammenhang hervorbringt."* Der Satz des Grundes ist nicht ein eigentliches Erfahrungsgesetz. Es ist zu bemerken, *„dass der Satz des Grundes nicht in anderem Sinne von der Erfahrung abhängig ist als der Satz der Identität auch, insofern nämlich, als irgend ein anschaulicher Inhalt gegeben sein muss, auf den er sich bezieht, und der sich seiner Anwendung fügt"* (Log. I, 515). Der Satz vom Grunde ist *„die Regel, nach der wir Begriffe oder Denkacte ihrer Abhängigkeit gemäss verbinden"* (Syst. d. Phil.², S. 75). Als *„allgemeines Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe"* ist der Satz *„ein reines Denkgesetz"*, *„welches freilich, wie jedes Denkgesetz, an einem empirisch gegebenen Inhalt sich verwirklichen muss"* (Log. I, S. 516). *„Der Satz des Grundes schliesst sich somit an die übrigen logischen Principien in der nämlichen Weise an, wie diese aufeinander folgten: er bedarf der vorangegangenen, ohne in diesen bereits enthalten zu sein; denn er ist das Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkacte voneinander, welche Abhängigkeit überall die Beziehungen der Gleichheit, der Verschiedenheit und der Gliederung der Begriffe voraussetzt"* (l. c. S. 517). VOLKELT: *„Der Satz vom zureichenden Grunde spricht . . keine besondere oder abgeleitete Seite des Denkens aus, sondern die Quintessenz seiner logischen Natur, seine umfassende, alle besonderen Eigentümlichkeiten in sich einschliessende Bedeutung; er ist der erschöpfende Ausdruck für die allgemeine Natur des Denkens"* (Erf. u. Denk. S. 206).

Grundanschauung ist nach CHR. KRAUSE die *„intellectuale Intuition"* oder *„Wesenschauung"* (Abr. d. Rechtsph. S. 19 f.).

Grundbegriffe, s. Kategorien.

Grundsätze. J. EBERT: *„Ist ein Satz seiner Natur nach so deutlich, dass ein jeder von seiner Wahrheit überzeugt wird, sobald er nur die Worte versteht, so heisst er ein Grundsatz"* (Vernunftl. S. 55). KANT: *„Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind"* (Kr. d. r. Vern. S. 149). *„Dass überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte"* (l. c. S. 156). Zu unterscheiden sind mathematische und dynamische Grundsätze (l. c. S. 172). FRIES: *„Da nun in vollständiger Form das System eine Erkenntnis des Besonderen durch das übergeordnete Allgemeine ist, so müssen hier die unmittelbaren Behauptungen die*

höchsten allgemeinen Urteile sein, welche nicht wieder als besonderes einem anderen untergeordnet werden können. Diese höchsten Principien der Systeme von Urteilen werden Grundsätze genannt" (Syst. d. Log. S. 292). Vgl. Axiom, Analogien, Princip.

Grundwerte, psychologische, nennt R. AVENARIUS (Krit. d. r. Erf. II, 2—4): 1) Die „Elemente" (s. d.), d. h. die Sinnesqualitäten. 2) Alle Aussagen, welche Stärke oder Schwäche der Elemente bezeichnen. 3) Alle Aussagen, welche die Erheblichkeit bezeichnen. 4) Alle Aussagen, welche Lust und Unlust bezeichnen. 5. Alle Aussagen, welche Wirklichkeit, Sicherheit, Bekanntheit oder deren Gegenteil bezeichnen. 6) Alle Aussagen, welche (bei wiederholten Setzungen) Andersheit oder Dasselbigkeit bezeichnen. 7) Alle Aussagen, welche das Abgehobensein eines Wertes bezeichnen (nach FR. CARSTANJEN, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 22. Jahrg., S. 193 f.).

Gültigkeit, objective, unterscheidet KANT von der „*absoluten Realität*". Die Zeit „*ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen*" (Kr. d. r. Vern. S. 61). „*Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge*" (l. c. S. 62). Ebenso verhält es sich mit dem Raume. — LIPPS: „*Alles Erkennen hat objective Geltung, insofern es mit Notwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Natur und ihren Gesetzen des Fürwahrhaltens herfliesst*" (Grundt. d. Seelenl. S. 403). Nach B. ERDMANN ist ein Urteil gültig, „*wenn sein Gegenstand gewiss und die Aussage über diesen Gegenstand denknotwendig ist*" (Log. I, S. 272). Vgl. Allgemeingültigkeit, Object.

Guna: Qualität (Sanskrit). Das Vaiçeshika-System nimmt 24 Gunas der Substanzen (dravya), das Sankhya-System 3 Haupt-Gunas an.

Gut (*ἀγαθόν*, bonum) ist alles subjectiv und objectiv Wertvolle. Sittlich gut ist, was der sittlichen Norm gemäss ist. Ein Gut ist, allgemein, was zur Stillung eines Bedürfnisses dient. Das Endziel alles Handelns in der Welt ist das höchste Gut. Verschiedenen philosophischen Richtungen gilt Verschiedenes als gut, bez. als ein Gut, so dem Eudämonismus (s. d.) die Glückseligkeit, dem Hedonismus (s. d.) die Lust, anderen die Sittlichkeit. — Nach SOKRATES (auch PLATO in seiner ersten Periode) ist das *ἀγαθὸν* eins mit dem *καλὸν* und *ὠφέλιμον, χρήσιμον* (XENOPH., Mem. IV, 6, 8, 9; PLAT., Protag. 333 D, 353 C). Die Cyniker betrachten als einziges Gut *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* (DIOG. L. VI, 9, 104) EUKLID VON MEGARA identificirt das Gute mit dem Seienden. *Οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς καλούμενον ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων* (DIOG. L. II, 106). „*Id bonum solum esse dicebat, quod esset unum et simile et idem semper*" (CICERO, Acad. II, 42). PLATO erblickt in der Idee des Guten die höchste Erkenntnis (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα*, Rep. VI, 505 A). Das Gute ist das Princip des Seins und Wahren: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν*

ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας (l. c. 508 E). Das Gute, Göttliche, ist jenseits alles Seienden: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (l. c. 509 B) Drei Arten des Guten giebt es für den Menschen: Schönheit, Wahrheit, Harmonie (Phileb. 65 B). Der gute Demiurg (s. d.) hat die Welt gut gemacht (Tim. 28 ff.) ARISTOTELES bestimmt als gut zunächst das von allen Erstrebte (οὗ πάντ' ἐφίεται, Eth. N. I, 1, 1094a, 3). Gutes giebt es in verschiedenem Sinne: τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι (l. c. I, 4, 1096a, 19 squ.). Zu unterscheiden ist: πρακτὸν ἀγαθόν, ἀγαθὸν ἁπλῶς (*„bonum simpliciter, per se"*) und ἀγαθὸν τινί, ἑτέρου ἕνεκα, δι' ἄλλο (*„bonum cui, secundum quid, per accidens"*) (l. c. I, 1, 1094a, 18; 4, 1096b, 13; Top. III, 1, 116b, 8). Das Gute besteht in einer naturgemässen (οἰκεῖον) Thätigkeit (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, l. c. I, 6, 1097b, 27). Das menschliche Gut besteht in dem sittlichen Leben: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην· ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ (l. c. 1098a, 16 squ.). Vom φαινόμενον ἀγαθὸν ist das κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν (l. c. III, 6, 1113a, 16; 7, 1114b, 7) zu unterscheiden, ferner das κυρίως ἀγαθόν (VI, 13, 1144b, 7). Äusserer Güter bedarf man, um an der Ausübung der Tugend nicht verhindert zu werden: διὸ προςδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα (l. c. VII, 14, 1153b, 17 squ.). Sie dienen als Mittel, sind nicht Zweck (πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως, l. c. I, 9, 1099a, 34). Nach den Stoikern ist gut das Nützliche oder das Vernunftgemässe (ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ οὗ τι ὄφελος . . . ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ, DIOG. L. VII, 1, 94). Von den Gütern sind einige geistig, andere nicht geistig. Ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός· τὰ μὲν περὶ ψυχὴν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτὸς τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν (l. c. 95). Ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά (l. c. 96)· ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά (DIOG. L. VII, 1, 102; STOB., Ecl. II, 6, 202). Das wahre Gute ist das Sittliche: λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι . . . εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἐστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ. . . . δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι (l. c. 101). Ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα, φρόνησιν δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς (STOB., Ecl. II, 6, 90). MARC AUREL: *„Was mit dem grossen Ganzen übereinstimmt und was zur Erhaltung des Weltplanes dient, das ist für jeden Teil der Natur gut"* (In se ips. II, 3). Das höchste Gut ist die Selbstzufriedenheit, αὐτάρκεια (l. c. III, 6). Nach EPIKUR ist jede Lust an sich ein Gut (DIOG. L. X, 129, 141). Die Lust ist ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν (l. c. 129). Der Akademiker KRANTOR nennt als Güter: Tugend, Gesundheit, Lust, Reichtum (SEXT. EMP. adv. Math. XI, 51 squ.). PLOTIN bestimmt das an sich Gute als das Überseiende, Göttliche. *„Die naturgemässe Thätigkeit der Seele also ist für sie das Gute. Falls sie aber, selbst als beste, auch nach dem Besten hin thätig ist, so dürfte*

dieses Gute nicht bloss in Bezug auf sie, sondern auch schlechthin das Gute sein." Die Seele hat das Gute, indem sie sich ihm verähnlicht, auf es schaut (Enn. I, 7, 1). Das Gute selbst ist der Grund aller Thätigkeit, der jenseits des Seins und Denkens liegt (ibid.). „*Es ist aber dasjenige, an dem alles hängt, nach dem alles Seiende strebt, da es dasselbe zu seinem Princip hat und seiner bedarf; es selbst ist mangellos, sich selber genug, nichts bedürfend, aller Dinge Mass und Grenze, aus sich selbst Geist und Wesenheit und Seele und Leben und geistige Thätigkeit spendend*" (l. c. 8, 2). Die Dinge sind gut durch Teilhaben an dem Guten (l. c. 7, 2). Das Leben ist ein relatives Gut. „*Der Tod aber ist noch in höherem Grade ein Gut. In der That muss man sagen, das Leben im Leibe sei an sich ein Übel, durch die Tugend aber gelange die Seele zum Guten, indem sie nicht nach dem Zusammengesetzten lebt, vielmehr sich gänzlich absondert*" (l. c. 3).

Nach den christlichen Apologeten ist sittlich gut, „*sich in keiner Weise von dem Sinnlichen bestimmen zu lassen, sondern lediglich nach dem Geiste zu leben und die Vollkommenheit und Reinheit Gottes nachzuahmen*" (HARNACK, Dogmengesch. I³, S. 494). AUGUSTINUS: Alles Seiende ist an sich gut (Conf. VII, 12; „*quidquid est, bonum est*", De ver. rel. 21). DIONYSIUS AREOPAGITA stellt das Gute über das Seiende. Die Scholastiker nennen Gott das höchste Gut („*summum bonum, bonum per se ipsum*", ANSELM, Monol., C. 1). DUNS SCOTUS erklärt, gut sei das von Gott Gewollte. „*Actus tunc bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quae nata sunt convenire sibi naturaliter, et concurrere ad esse eius naturale*" (In l. sent. 2, dist. 40). SUAREZ: „*Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coëxistentia plurium*" (Met. disp. 10, 1). HOBBES: „*Quicquid autem appetitus in homine quocunque obiectum est, eidem illud est, quod ab ipso appellatur bonum*" (Leviath. I, 6). „*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio*" (De hom. C. 11, 5 f.). GEULINCX: „*Bonum est, quod amamus; malum, quod aversamus; utile est medium boni*" (Eth. III, § 5, § 6). SPINOZA: „*Constat . . ., nihil nos conari, velle appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus*" (Eth. III, prop. IX, schol.). „*Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. — Per bonum itaque . . . intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus*" (Eth. IV, praef.). „*Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*" (l. c. def. I). „*Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest, hoc est, quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet*" (l. c. prop. VIII). „*Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum, quatenus ut affectus consideratur*" (l. c. prop. XIV). „*Nihil certo scimus bonum aut malum, nisi id, quod ad intelligendum re vera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus*" (l. c. prop. XXVII). „*Summum mentis bonum est Dei cognitio*" (l. c. prop. XXVIII). „*Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est*" (l. c. prop. XXXI). „*Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei*

habuerit cognitionem" (l. c. prop. XXXVII). LOCKE: „*Deshalb sind die Dinge nur gut oder übel durch ihre Beziehung auf Lust und Schmerz. Etwas heisst ein Gut, was die Lust in uns zu wecken oder zu steigern oder den Schmerz zu mindern oder uns sonst den Besitz eines anderen Gutes oder die Entfernung eines Übels zu verschaffen oder zu erhalten vermag*" (Ess. II, ch. 20, § 2). LEIBNIZ: „*Das Gute ist das Angenehme oder Nützliche*" (Nouv. Ess. II, ch. 20, § 2). „*Der freie Wille geht auf das Gute*" (Theod. I B, § 154). „*Zu dem Guten im Universum gehört unter anderen auch das, dass das allgemeine Gut in Wirklichkeit zum besonderen Gut derer wird, die den Urheber alles Guten lieben*" (l. c. § 217). Das Übel ist nur ein Mittel zum Guten (l. c. § 147). Es giebt ein dreifaches Gutes und Übles: „*Das* m e t a p h y s i s c h e *im allgemeinen besteht in der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der Dinge.*" „*Unter dem* p h y s i s c h e n *versteht man im besondern das Wohl und die Beschwerden der vernünftigen Substanzen.*" „*Unter dem* m o r a l i s c h e n *werden deren tugendhafte oder lasterhafte Handlungen verstanden*" (l. c. II, Anh. IV, § 29, 30, 31, 32). Physische Güter sind „*alle Empfindungen, die uns nicht missfallen, alle Übungen unserer Kräfte, die uns nicht lästig werden*" (l. c. II B, § 251). CHR. WOLF: „*Was uns und unseren Zustand vollkommener machet, das ist gut*" (Vern. Ged. I, § 422). „*Bonum est, quidquid nos statumque nostrum perficit*" (Psych. emp. § 554). „*Beatitudo philosophica seu* s u m m u m b o n u m *hominis est non impeditus progressus ad maiores continuo perfectiones*" (Phil. pract. I, § 374). Im Sinne WOLFs auch BILFINGER (Diluc. § 289). CUMBERLAND: „*Bonum est, quod rei cuiuslibet, vel plurium facultates conservat, vel insuper adauget et perficit*" (De leg. nat. C. 3, p. 161). Ein Gut ist nach FERGUSON „*alles, was die Wohlfahrt der Gesellschaft oder irgend eines geliebten Gegenstandes befördert*" (Grunds. d. Moralphil. S. 63). ROUSSEAU: „*alles, von dem mir mein Gefühl sagt, dass es gut ist, ist auch wirklich gut*" (EMIL, B. IV, S. 156). VOLNEY nennt ein G u t „*alles, was darauf abzielt, den Menschen zu erhalten und zu vervollkommnen*" ein Ü b e l „*alles, was darauf abzielt, den Menschen zu zerstören und zu verschlimmern*" (Ruinen, nat. Ges. C 4, S. 232). KANT: Gut ist „*das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt*". „*Wir nennen einiges* w o z u *gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber* a n s i c h g u t, *was für sich selbst gefällt*" (Kr. d. Urt. I, § 4). „*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille*" (WW. IV, 241; Kr. d. pr. Vern. S. 75). „*Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt*" (WW. IV, 261). „*Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmasse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen*" (WW. III, 537). Ohne Freiheit, Unsterblichkeit und Gott ist das höchste Gut nicht möglich (WW. V, 140). „*Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralische vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Gutes*" (WW. III, 535). Von Natur ist der Mensch weder gut noch böse (WW. VIII, 506). G. E. SCHULZE: „*Der Gegenstand des Begehrens heisst ein* G u t" (Psych.

Anthr. S. 406). Nach SCHOPENHAUER bezeichnet Gut *„die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Wollens“*. Alles Gute ist daher relativ, es giebt kein *„höchstes Gut“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 65). Nach HEGEL ist das Gute die *„in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche und die Forderung der einzelnen äusseren Wirklichkeit in sich schliessende Bestimmtheit“* (Log. III, 320). Das Gute ist *„der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seienden Willens“* (Encykl. § 507), das *„an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens“* (l. c. § 508), *„die realisirte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt“* (Rechtsphil. S. 171 f.). CHR. KRAUSE erklärt das Gute als *„das Wesentliche des Lebens“*, das, *„was im Leben wirklich gemacht (dargelebt) werden soll“* (Abr. d. Rechtsphil. S. 5). Nach SCHLEIERMACHER ist ein Gut jede harmonische Verbindung von Natur und Geist, des Subjectiven und Objectiven (Entw. e. Syst. d. Sittenl.). Die höchsten Güter sind: Staat, bürgerliche Gemeinschaft, Schule, Kirche. BENEKE bestimmt als Gut das die eigene und fremde geistige Entwicklung Fördernde. VOLKMANN: *„Nicht weil etwas ‚sub specie boni vel mali‘ erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als ‚bonum‘ oder ‚malum‘, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen“* (Lehrb. d. Psych. II[4], 423). TH. LIPPS: *„Gut ist, was unserer seelischen Natur gemäss ist und sie befriedigt“* (Grundt. d. Seelenl. S. 617). Gut ist nach FR. NIETZSCHE alles, *„was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“*. A. MEINONG: *„Alles Gute ist positiv altruistisch, alles negativ Altruistische böse“* (Werttheor. S. 109). FR. PAULSEN: Gut ist, *„worauf der Wille seiner Natur nach gerichtet ist, auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung“* (Syst. d. Eth. S. 258). *„Gewisse Verhaltungsweisen sind gut, sofern sie die Tendenz haben, menschliche Lebensgüter zu erhalten und zu mehren“* (Einl. i. d. Phil.[2], S. 437) TH. ZIEGLER erblickt das Gute in dem von der Gesellschaft als gut Sanctionirten, dem allgemein Nützlichen.

Güter sind Gegenstände von (subjectivem oder objectivem) Wert. Vgl. Gut.

Güterlehre ist derjenige Teil der Ethik, der untersucht, was als ein Gut betrachtet wird bezw. zu betrachten sei (vgl. A. DÖRING, Güterlehre).

H.

Haben (ἔχειν). ARISTOTELES rechnet das „Haben“ zu den zehn Kategorien (s. d.). *Τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν* . . . (Met. V, 23, 1023a, 8 squ.). — SCHUPPE: *„Die Aussage des Teiles vom Ganzen bedarf gewöhnlich des Verbums ‚haben‘. Sein Sinn ist der der auseinandergesetzten Zusammengehörigkeit. Object des Verbums haben ist nur etwas, was in diesem Sinne als Teil eines Ganzen gilt, und Subject desselben ist das Ganze“* (Log. S. 120). *„Das Verbum ‚haben‘ hat ohne Object überhaupt gar keinen Sinn; seine Bedeutung geht darin auf, dass etwas, eben das Object, zu dem Ganzen, welches das Subject ist, als Teil oder Bestandteil oder Eigenschaft, Element, Moment, vorübergehende Affection, gehört, irgendwie mit ihm dauernd oder vorübergehend, äusserlich oder innerlich zusammengehört“* (l. c. S. 146).

Habitus (ἕξις): Gewohnheit, dauerndes Verhalten. ARISTOTELES: *ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις. Ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ·*

οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις . . . ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις, καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη. Ἔτι ἕξις λέγεται, ἐὰν ᾖ μόριον τοιαύτης· διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστιν (Met. V, 19, 1022b, 4 squ.; Categ. 8, 8b, 27). Die Tugenden sind *ἕξεις ψυχῆς* (Eth. N. I, 13, 1103a, 9; II, 2, 1104b, 19). Zu unterscheiden ist die *πρακτικὴ ἕξις* von der *ποιητικὴ ἕξις* (l. c. VI, 4, 1140a, 4; *ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν*, l. c. 1140a, 21), ferner die *φυσικαὶ ἕξεις* (l. c. 13, 1144b, 8). — AVERROËS: „*Habitus est quo quis aliquid agit cum voluerit*" (bei ALB. MAGNUS, Sum. th. I, qu. 21, 1). THOMAS: „*Habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem*" (Sum. th. II, qu. 50, 1). NICOLAUS TAURELLUS: „*Habitus nil aliud sunt, nisi acquisita quaedam vel intelligendi, vel alicuius expetendi promptitudo, non animae, sed corpori adscribenda*" (Phil. triumph. tr. 1, p. 63). Nach CHR. WOLF ist habitus eine „*agendi promptitudo*" (Psych. emp. § 428). Vgl. Gewohnheit.

Haecceïtas (Diesheit; *τόδε τι* bei ARISTOTELES) ist ein scholastischer Ausdruck für die Bestimmtheit („entitas positiva") des Einzeldinges. DUNS SCOTUS: „*Non potest intelligi haecceïtas ut universale . . . cum ipsa haecceïtas de se sit ‚haec'. — Haecceïtas est numero haec essentialiter*" (PRANTL III, 219). „*Haecceïtas est singularitas*" (ANT. ANDREAS; PRANTL III, 280). FRANCISCUS MAYRONIS: „*Haecceïtas nihil aliud est, nisi quidam modus intrinsecus, qui immediate contrahit et primo quidditatem ad esse . . . et nominatur differentia individualis*" (PRANTL III, 290). GOCLEN.: „*Haecceïtas — ab Haec pro differentia individuante*" (= Ipseïtas; Lex. phil. p. 626). CHR. WOLF nennt „*Diesheit*" den „*Grund der einzelnen Dinge*" (Vern. Ged. I, § 180).

Hallucination ist eine bei Abwesenheit eines veranlassenden äusseren Reizes stattfindende Sinnestäuschung, eine reproducirte Vorstellung, die für eine Wahrnehmung gehalten wird. Sie wird von der Illusion (s. d.) unterschieden, bei welcher ein Aussenreiz vorhanden ist (ESQUIROL, Die Geisteskrankh. 1838, I, S. 121). VOLKMANN: „*Die Hallucination nimmt eine bloss reproducirte Vorstellung für eine Empfindung, erhebt sich aber dadurch über eine blosse Täuschung der inneren Wahrnehmung, dass sie die Empfindung veräusserlicht, d. h., wenn diese betont ist, lokalisirt, wenn sie unbetont ist, projicirt, daher die Täuschung, die sie stiftet, darin besteht, dass sie eine Veräusserlichung einleitet, die nicht aufrecht erhalten bleiben kann*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 146). FECHNER erklärt die Hallucinationen als „*Täuschungen, die ganz oder beinahe den Charakter von aussen erweckter Sinneswahrnehmungen für den Getäuschten annehmen, ohne dass in der äussern Wirklichkeit etwas zu ihrer Anregung vorhanden ist*" (El. d. Psychoph. II, 505). WUNDT: „*Unter den Veränderungen der Vorstellungsgebilde besitzen die auf peripherer oder centraler Anästhesie beruhenden Vorstellungsdefecte im allgemeinen nur eine beschränkte Bedeutung; sie üben auf den Zusammenhang der psychischen Vorgänge keine tieferen Wirkungen aus. Wesentlich anders verhält sich dies mit der durch centrale Hyperästhesie hervorgerufenen relativen Steigerung der Empfindungsintensität. Ihre Wirkung ist namentlich deshalb eine sehr eingreifende, weil durch sie reproductive Empfindungselemente die Stärke äusserer Sinneseindrücke erreichen können. Infolge dessen kann es geschehen, dass entweder reine Erinnerungsbilder als*

Wahrnehmungen objectivirt werden: Hallucinationen; oder dass, wenn direct erregte und reproductive Elemente sich verbinden, durch die Intensität der letzteren der Sinneseindruck wesentlich verändert erscheint: phantastische Illusionen.“ Es ist nicht unwahrscheinlich, „*dass weitaus die meisten sogenannten Hallucinationen Illusionen sind*“ (Gr. d. Psych. S. 315 f.). ZIEHEN betrachtet die Hallucination als einen „*Fall krankhaften Empfindens*“. „*Hier fehlt die Primärempfindung ganz, ebenso jeder äussere Reiz*“ (Leitfad. d. phys. Psych.², S. 178). „*Normalerweise werden die Empfindungszellen nur von der Peripherie aus erregt: R_c kommt nur durch einen Reiz R, der auf die Sinnesbahn wirkt, zu stande. Anders bei den Hallucinationen. Hier sind es die Erinnerungsbilder, welche ohne äusseren Reiz sinnlich lebhafte Empfindungen hervorrufen*“ (l. c. S. 180). Nach UPHUES ist Hallucination „*eine Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht existirt*“ (Psych. d. Erk. I, S. 184).

Handlung ist nach ARISTOTELES eine in sich vollendete Thätigkeit; sie ist Willenshandlung (*πρᾶξις*) oder künstlerisches, auf ein Werk gerichtetes Schaffen (*ποίησις*). *ἕτερον δ' ἐστὶν ποίησις καὶ πρᾶξις* (Eth. N. VI, 4, 1104a, 4; 1140b, 4 squ.: *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστιν γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος*). Das Schaffen ist gleichsam ein Teil des Schaffenden (*ἐνεργείᾳ δ' ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστί πως· στέργει δὴ τὸ ἔργον*, l. c. IX, 7, 1168a, 7). — HUME: „*Dem menschlichen Geist ist das Gefühl der Lust und Unlust eingepflanzt; und dies Gefühl bildet die hauptsächlichste Triebfeder und den hauptsächlichsten bewegenden Factor bei allen unseren Handlungen*“ (Treat. III, sct. 10). Nach PLATNER ist Handlung „*eine Reihe von Thätigkeiten, mittelbar gerichtet auf einen entfernteren Endzweck*“ (Phil. Aphor. II, § 485). G. E. SCHULZE: „*Jede . . . . durch die Freiheit erfolgende Wirksamkeit unserer Kräfte heisst eine Handlung*“ (Anthrop S. 425). SCHELLING: „*Was uns als ein Handeln auf die Aussenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen*“ (Syst. d. transsc. Ideal. S. 380). VOLKMANN versteht unter Handlung das „*realisirte Wollen*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 460). „*Die Handlung ist wieder eine äussere oder innere (actio transiens vel immanens), je nachdem die Veränderung, in der das Wollen sich realisirt, in die Aussen- oder in die Innenwelt fällt*“ (ibid.). Nach HÖFFDING ist die Handlung die Ausstrahlung unseres eigenen innersten Wesens (Psych. S. 451). WUNDT: „*Als Phänomen des Bewusstseins betrachtet besteht . . . die äussere Willenshandlung in der Apperception einer Bewegungsvorstellung*“ (Grundz. d. ph. Psych. II⁴, 470). Die äussere Willenshandlung ist „*eine specielle Form der Apperception*“ (l. c. S. 471; Log. II, 511). Willenshandlungen sind „*durch einen Affect vorbereitete und ihn plötzlich beendende Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage*“ (Gr. d. Psych. S. 215). „*Ein Willensvorgang, der in eine äussere Willenshandlung übergeht, lässt sich hiernach definiren als ein Affect, der mit einer pantomimischen Bewegung abschliesst, die neben der allen pantomimischen Bewegungen eigentümlichen Charakterisirung der Qualität und Intensität des Affects noch die besondere Bedeutung hat, dass sie äussere Wirkungen hervorbringt, die den Affect selbst aufheben*“ (l. c. S. 216). ZIEHEN: „*Actionen oder Handlungen (bewusste, willkürliche oder Willenshandlungen): auf einen oder mehrere Reize erfolgt eine meist zweckmässige, durch intercurrirende Reize und durch Erinnerungsvorstellungen in ihrem Ablauf modificirte Bewegung mit psychischem*

Parallelvorgang" (Leitfad.[2], S. 22). Zu unterscheiden sind Trieb-, intellectuelle, Affecthandlungen (l. c. S. 199). Ähnliche Ansichten schon bei MÜNSTERBERG (Die Willenshandlung 1888). Vgl. Action, Thätigkeit.

Hang, s. Neigung.

Haphē (*ἁφή*): Berührung. Durch sie erfolgen nach ARISTOTELES die Sinnes-Wahrnehmungen (*ἄνευ μὲν γὰρ ἁφῆς οὐδεμίαν ἐνδέχεται ἄλλην αἴσθησιν ἔχειν*, De an. III, 13, 435a, 12). Der Sternhimmel wird von Gott durch „*Berührung*" (*τὸ ἅπτεσθαι τὸ τὰ ἔσχατα ἔχειν ἅμα*, De gener. I, 6, 323a, 4) bewegt.

Haplose (*ἅπλωσις*), Vereinfachung, nämlich der Seele, die im Zustande der Ekstase (s. d.), vom Leibe losgetrennt, mit Gott eins wird. Als Rückkehr des Menschen zu seinem wahren, reinen Wesen findet sich der Begriff der *ἅπλωσις* schon bei MARC AUREL (In se ips. IV, 26). Die mystische Bedeutung hat *ἅπλωσις* bei den Neuplatonikern: PLOTIN (Enn. VI, 9, 11), PROKLUS (Theol. Plat. I, 24 f.), JAMBLICH (bei PROKL. in Tim. 64 C).

Harmonie (*ἁρμονία*) ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Zusammenstimmung einer Vielheit von Teilen zum Ganzen. Die Pythagoreer entnehmen der Musik den Begriff der Harmonie und verwerten ihn für ihre Weltanschauung. Die Gegensätze in der Welt sind zur Einheit vereinigt, alles ist nach harmonischen Verhältnissen geordnet. *Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν* (ARIST., Met. I, 5, 986a, 3). *Κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους* (DIOG. L. VIII, 1, 29). *Τὴν δ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι . . . καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα* (l. c. 33). Auch die Seele (s. d.) ist eine Harmonie. Aus dem Zusammenklange der sich bewegenden Planeten zu einem Heptachord entsteht die Sphärenharmonie (s. d.). Auch HERAKLIT lehrt die Harmonie der Gegensätze. *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι* (ARIST., Eth. N. VIII, 2, 1155 b, 4). *Οὐ συνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης* (Fragm. 45). *Ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων* (Fragm. 47). Die Harmonie des Weltalls betonen PLOTIN, NICOL. CUSANUS und G. BRUNO. SHAFTESBURYS ethisches Princip geht auf die Harmonie zwischen egoistischen und socialen Neigungen, auf das Ebenmass im Handeln gemäss dem des Alls (Inqu. conc. virt. I, 2; The moral. II, 4; III, 1). LEIBNIZ: „*Harmonia est unitas in multitudine.*"

Harmonie, musikalische, beruht nach HELMHOLTZ auf dem Fehlen von Dissonanzen, d. h. Schwebungen und Klang-Rauhigkeiten (Lehre v. d. Tonempfd.[3], S. 297 ff.). WUNDT versteht darunter „*eine Übereinstimmung von Klängen, welche nicht auf der Identität gemeinsamer Töne beruht, sondern auf einer Beziehung verschiedener Töne zu einander, die unmittelbar als eine passende empfunden wird*" (Gr. d. phys. Ps. II[3], 65).

Harmonie, prästabilirte (vorherbestimmte), ist die Lehre des LEIBNIZ, nach welcher nicht wie bei den Scholastikern und bei DESCARTES eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen den Substanzen stattfindet, noch, wie bei den Occasionalisten, die Wechselwirkung in jedem Moment von Gott vermittelt wird, noch, wie bei SPINOZA, Geistiges und Körperliches Seiten einer einzigen Substanz bilden, sondern nach welcher Gott ein- für allemal die

Beziehungen der einzelnen Substanzen zu einander wie die der Seele zum Leibe in bestimmter Weise geordnet hat, so dass ohne jede Beeinflussung einer Substanz durch die anderen alles in vollkommenster Übereinstimmung geschieht. Den Namen „*harmonie préétablie*“ (*harmonia praestabilita, accord, concomitance, harmonie universelle, liaison, accommodement, rapport mutuel réglé par avance* u. s. w.) gebraucht LEIBNIZ zuerst in einem vom Januar 1696 datirten Briefe an BASNAGE DE BEAUVAL (GERH. II, 121 f.). Eine solche Harmonie nimmt LEIBNIZ an, weil 1) nur individuelle Substanzen (Monaden, s. d.) existiren, deren jede eine Welt für sich (monde à part) bildet, 2) diese Wesen durchaus einfacher Natur und geistig sind, 3) daher eine Übertragung von Veränderungen (deren es nur innere, psychische giebt) von einer Substanz zur andern unmöglich ist (die Monaden „*haben keine Fenster*“), und 4) Seele und Leib ihren besonderen Gesetzen gehorchen, welche nicht gestört werden dürfen. „*In den einfachen Substanzen ist jedoch der Einfluss der einen Monade auf die andere nur ein idealer, welcher nur durch die Vermittlung Gottes insoweit wirksam werden kann, als in den Ideen Gottes eine Monade mit Grund verlangt, dass Gott bei Regelung der anderen seit dem Beginne der Dinge auf sie Rücksicht nehme. Denn da die erschaffene Monade keinen physischen Einfluss auf das Innere der anderen haben kann, so kann die eine nur durch dieses Mittel von einer andern abhängig sein*“ (Monad. 51). „*Auf diese Weise sind die Handlungen und Erleidungen zwischen den erschaffenen Dingen gegenseitig. Denn Gott findet bei Vergleichung zweier einfacher Substanzen in jeder Gründe, die ihn nötigen, die andere jener anzupassen*“ (Monad. 52). „*Diese Verbindung oder Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes und von jedem einzelnen an alle anderen bewirkt, dass jede einfache Substanz Beziehungen hat, welche alle anderen ausdrücken, und dass sie deshalb ein lebendiger und fortwährender Spiegel des Universums ist*“ (Monad. 56). „*Wie dieselbe Stadt, wenn man sie von verschiedenen Seiten betrachtet, ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, dass durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen es gleichsam eben so viele verschiedene Universa giebt, die indes nur die Ansichten des e i n e n je nach den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind*“ (Monad. 57). „*Man erkennt übrigens in dem von mir Gesagten die Gründe a priori, weshalb die Dinge nicht anders verlaufen können, nämlich weil Gott bei seiner Regelung des Ganzen auf jeden Teil Rücksicht nimmt*“ (Monad. 60). „*Alles ist voll . . . Deshalb empfindet jeder Körper alles, was in dem Universum vorgeht, und es könnte daher jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen, was überall geschieht, und selbst das, was geschehen ist und noch geschehen wird*“ (Monad. 61). Jede Monade erfasst so die Vielheit in der Einheit („*la multitude dans l'unité*“, Monad. 14). „*Cette même maxime de ne supposer sans nécessité dans les créatures que ce qui répond à nos expériences, m' a encore mené à mon système de l'harmonie*“ (GERH. III, 340). Insbesondere herrscht die Harmonie zwischen Seele und Leib. „*Dieu leur a donné d'abord à chacune une nature, dont les lois mêmes portent ces changements, de sorte que selon moi les actions des âmes n'augmentent n'y diminuent point la quantité de la force mouvante, qui est dans la matière, et n'en changent pas même la direction*“ (GERH. III, 121 f.). „*Dieu a créé d'abord l'âme de telle sorte, que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changements, et ce qui arrive à l'âme, lui naît de son propre fonds, sans qu' elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme. Chacun suivant ses*

lois, et l'un agissant librement, l'autre sans choix, se rencontre l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes" (GERH. II, 58). Seele und Leib gleichen zwei Uhren, welche so eingerichtet sind, dass ihr Gang für alle Zeiten derselbe ist (GERH. IV, 498). „*L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers*" (Monad. 78; GERH. VI, 620). „*Les âmes agissent selon les lois de causes finales par appétitions fins et moyens. Les corps agissent selon les lois de causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux*" (Monad. 79). „*Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre*" (Monad. 81; GERH. VI, 621). Es besteht endlich eine Harmonie „*zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade*" (Monad. 87). „*Diese Harmonie bewirkt, dass die Dinge auf den eigenen Wegen der Natur zur Gnade führen*" (Monad. 88). „*Man kann auch sagen, dass Gott als Baumeister Gott als Gesetzgeber in allem befriedigt und dass also die Sünden durch die Ordnung der Natur ihre Strafe mit sich führen müssen*" (Monad. 89). „*Denn in den Dingen ist ein- für allemal alles mit so viel Ordnung und Zusammenstimmung geregelt, als möglich ist, da die höchste Weisheit und Güte nur in vollkommener Harmonie handeln konnte. Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger; das Kommende könnte man in dem Vergangenen lesen und das Entfernte ist durch das Nächste ausgedrückt. Man könnte die Schönheit des Universums an jeder Seele erkennen, wenn man all ihre Falten öffnen könnte*" (Princ. de la nat. 13). „*Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes, et d'avoir vu, que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mechaniquement et metaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature*" (GERH. III, 607). — Mit geringen Abweichungen wird die prästabilirte Harmonie gelehrt von CHR. WOLF, BAUMGARTEN (Met. § 462 ff.), BILFINGER (De harm. pr. p. 73 ff.) u. a. Von einer constabilirten Harmonie spricht SWEDENBORG. Von Einfluss ist die LEIBNIZsche Hypothese auf HERBART, SCHELLING (Syst. d. tr. Id. S. 65), LOTZE, FECHNER gewesen. SCHELLING: „*Wenn . . . die Objecte selbst nur durchs absolute Ich . . . Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs . . . zugleich eine Causalität der Objecte . . . Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das bloss immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist*" (Vom Ich S. 201 f.).

Hautsinn ist der Inbegriff der Empfindlichkeiten für Druck- und Temperaturreize.

Hedonismus ist die Aufstellung der Lust (*ἡδονή*) und des Wohlseins als Endziel des Handelns. Im Altertum sind Vertreter des Hedonismus die Kyrenaïker und Epikureer. Von den ersteren meint ARISTIPP: *τέλος δ' εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα* (DIOG. L. II, 88). Zu erstreben ist die einzelne, besonders die körperliche Lust, und zwar ist die Lust eine sanfte Bewegung der Seele (*λεία κίνησις*, l. c. 86, 88, 90). Die Lust ist unter allen Umständen ein Gut (*εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται*, l. c. 88). Die Lust hat

absoluten Wert: *ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν* (l. c. 88). HEGESIAS setzt an die Stelle der Lust Schmerzlosigkeit, mehr sei nicht erreichbar (DIOG. L. II, 94). ANNIKERIS erkennt auch Güter neben der Lust an: Freundschaft, Eltern-, Vaterlandsliebe; um dieser willen muss man auch Schmerz über sich ergehen lassen (l. c. 97). THEODORUS endlich betrachtet nicht die momentane Lust, sondern die Freude (*χαρά*) als das Erstrebenswerte (l. c. 98). EPIKUR fasst die Lust mehr im Sinne des körperlich-seelischen Wohlbehagens, der Leidlosigkeit, auf. *Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτ' ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν· ὅταν δ' ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται . . . καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν* (DIOG. L. X, 128). *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες* (l. c. 129). Nur diejenige Lust ist ein Gut, der nicht Beschwerde folgt: *καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας· πᾶσ' οὖν ἡδονή, διὰ τὸ τῇ φύσει ἔχειν οἰκείως, ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή* (l. c. 129). Die seelische Lust, die Heiterkeit des Gemüts, die Seelenruhe stellen die wahre Lust dar, nicht etwa Ausschweifungen. *Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος εἶναι, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. Οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος· τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσαι ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον* (l. c. 131, 132). *Οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς* (l. c. 137). *Οὐδεμία καθ' ἑαυτὴν ἡδονὴ κακόν* (l. c. 141). — Spätere Hedoniker sind HELVETIUS, HOLBACH, VOLNEY, LA METTRIE, deren Ansichten darin übereinstimmen, dass der Zweck des Lebens in der Annehmlichkeit bestehe. Doch wird auf die seelische Lust das Hauptgewicht gelegt. *„Darf man sich auch wundern, dass das Vergnügen des Geistes dem der Sinne in gleichem Masse überlegen ist, als der Geist dem Körper? Ist nicht der Geist der oberste Sinn, der Sammelplatz aller Wahrnehmungen?“* (LA METTRIE, L'homme machine, Vorw.). Vgl. Lust.

Hegemonikon (*ἡγεμονικόν*), d. h. das Führende, Leitende, nennen die Stoiker sowohl die Seele der Welt als den höchsten Seelenteil des Menschen (SEXT. EMP. adv. Math. IX, 102). Vgl. Seele.

Heimhaftigkeit ist nach R. AVENARIUS der „Charakter“ (s. d.) des Vertrautseins mit einem Gegenstande des Erkennens. Dieser Charakter ist von der Schwankungsgeübtheit des Systems C (s. d.) abhängig. Arten der Heim-

haftigkeit sind das Existential, Notal und Sekural (s. d.) (Kr. d. r. Erf. II, n. 483 ff.).

Helligkeit ist der Grad einer farblosen Lichtempfindung oder auch die Eigenschaft einer Farbenempfindung, vermöge welcher sie sich dem Weiss oder Schwarz nähert. Für jede Farbe giebt es eine gewisse „*mittlere Helligkeit*“, bei der ihre „*Sättigung*“ am grössten ist (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 65, 70).

Hemmung, psychische, ist die Wirkung der Apperception (s. d.) gegenüber dem nicht Appercipirten. Der Begriff der Hemmung ist bereits bei ARISTOTELES (Eth. N. X, 4, 1174b, 17 squ.; De sens. 7), LEIBNIZ (ERDM. p. 740 b) und KANT (WW. I, 142) angedeutet. CHR. WOLF: „*sensatio fortior obscurat debiliorem*“ (Psych. emp. § 76). Einen besonderen Sinn hat der Hemmungsbegriff bei HERBART, welcher annimmt, dass je zwei in der (an sich einfachen) Seele zusammentreffende Vorstellungen einander hemmen, d. h. ihren Bewusstseinsgrad herabsetzen (Psych. a. Wiss. I, § 36 ff.). Indem das Verschiedene gehemmt, das Gleiche gehoben wird, wird jede der Vorstellungen mehr oder weniger verdunkelt, unter die Schwelle des Bewusstseins getrieben; die Vorstellungen werden zu Kräften, zum Streben vorzustellen und können bei Wegfall oder Verminderung der Hemmung wieder ins Bewusstsein treten (Statik und Dynamik der Vorstellungen, Lehrb. z. Ps. S. 10 ff.). „*Es seien mehrere Thätigkeiten eines und desselben Wesens (die in ihm ohne Zweifel zusammen sind) so beschaffen, dass sie einander hemmen; nicht aber vernichten, noch verändern; demnach, dass das Gehemmte als ein Streben fortdauere . . . Die Hemmung . . . verteilt sich: von zweien wird jede halb gehemmt*“ (Hauptp. d. Met. § 13). Die „*Summe der Hemmung*“ ist „*das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen muss gehemmt werden*“ (Ps. I, § 42). Hemmungsverhältnis ist „*dasjenige Verhältnis, in welchem sich die Hemmungssumme auf die verschiedenen, wider einander wirkenden Vorstellungen verteilt*“ (l. c. § 43). „*Jede Vorstellung . . . leidet . . . im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke*“ (l. c. § 43). „*Jede Vorstellung sinkt in einerlei Proportion mit der Hemmungssumme*“ (l. c. § 75). VOLKMANN: „*Gleichzeitige entgegengesetzte Vorstellungen hemmen einander und verschmelzen sodann, d. h. sie setzen so viel ihres Vorstellens ausser Wirksamkeit, als der Vereinigung widerstrebt, und vereinigen den Rest in einem Gesamtact*“ (Lehrb. d. Psych. I[4], 437). Hemmung ist „*die ganze oder teilweise Ausserwirksamkeitsetzung des Vorstellens einer Vorstellung oder: . . . die Aufhebung oder Verminderung des Bewusstwerdens einer Vorstellung*“. Die Hemmung trifft „*eigentlich nicht die Vorstellung, sondern das Vorstellen*“ und bedeutet „*keine Vernichtung, sondern nur ein Latentwerden des Vorstellens, ein Unbewusstwerden der Vorstellung*“ (l. c. S. 341). Hemmung ist „*Herabsetzung der Klarheit*“ (l. c. S. 342). „*Die Hemmungssumme ist als ein Druck zu betrachten, der auf den zu hemmenden Vorstellungen gemeinsam ruht. Diesem Drucke jedoch setzt jede der Vorstellungen einen anderen Widerstand entgegen, und der Druck selbst fällt auf jede der Vorstellungen in anderer Intensität. Die Vorstellung widerstrebt der Hemmung mit ihrem Vorstellen, weil das Vorstellen und nicht die Vorstellung widerstrebt. Die Hemmung ist ein Leiden, dem Leiden ist die Thätigkeit entgegengesetzt. ‚Nachgebenmüssen ist Schwäche, das Gegenteil ist Stärke‘, folglich wird das Vorstellen gehemmt im umgekehrten Verhältnisse seiner Stärke. Die Hemmungssumme fällt zweitens um so schwerer auf die einzelne*

Vorstellung, je unvereinbarer ihr Vorstellen mit dem übrigen ist" (l. c. S. 349; DROBISCH, Math. Psych., § 37 ff.). Gegen die ganze Theorie erklärt sich u. a. WUNDT (Grundr. d. phys. Ps. II³, 392 f.). Er weist darauf hin, „*dass die sogenannte Hemmung der Vorstellungen nicht in den Vorstellungen selbst, sondern in der Thätigkeit der Apperception ihren Grund hat*" (l. c. S. 392).

Henaden (*ἑνάδες*), Einheiten, nennt PLATO die Ideen (s. d.). Den Neupythagoreern gilt die *ἑνάς* als Princip der Dinge. Die Neuplatoniker (PROKLUS) bezeichnen als *ἑνάδες* die aus der höchsten Einheit entspringenden geistigen Kräfte.

Henotheismus nennt MAX MÜLLER die Anerkennung einer höchsten (Stammes-) Gottheit (Vorles. ü. d. Urspr. u. d. Entw. d. Rel. S. 158 f., 291 f.).

Heterogen: ungleichartig, unvergleichbar.

Heterogonie der Zwecke ist nach WUNDT ein psychisches Entwicklungsprincip. Nach diesem „*stellt sich das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken so dar, dass in den ersteren stets noch Nebeneffecte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen*" (Gr. d. Psych. S. 382). „*Regelmässig überschreitet der objectiv erreichte Zweck das ihm vorausgehende Zweckmotiv*" (Syst. d. Phil. S. 336 f.; Eth.², S. 206).

Heteronomie. „*Wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz*" (KANT, WW. IV, 289). Vgl. Autonomie.

Heterote nennt R. AVENARIUS den Charakter des Verschiedenseins, welcher abhängig ist von der „*positiven Schwankungstransexercition*" (Kr. d. r. Erf. II, 28).

Heterozetesis (*ἕτερον, ζητεῖν*) ist der logische Fehler, „*indem jemand meint, etwas anderes bewiesen zu haben, als was wirklich bewiesen ist*" (FRIES, Syst. d. Log., S. 305).

Heuristik: Erfindungskunst (s. ars). Heuristisches Princip ist ein zum Zwecke der Forschung aufgestellter, als Ausgangspunkt dienender Grundsatz.

Hexis (*ἕξις*, Haben): ARISTOTELES (Met. V, 20, 1022b, 4), dauernder Zustand (Categ. 8, 8b, 27). *ἕξεις — καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς* (Eth. II, 4, 1105 b, 25). Vgl. Habitus.

Hic et nunc (hier und jetzt) heisst bei den Scholastikern das die Individualität eines Dinges Begründende (PRANTL III, 115, 262). — SCHUPPE: „*Das Ganze eines concret Wirklichen d. i. ein Hier und Jetzt von ganz bestimmter Qualität erfüllt ist nur einmal möglich*" (Log. S. 80).

Historismus ist die Auffassung des Geschehens als eines geschichtlichen, wesentlich geistigen Processes (HEGEL) im Gegensatz zum Naturalismus.

Hoc aliquid = τόδε τι (PRANTL III, 217). Vgl. Haecceïtas.

Hoffnung (spes) ist nach DESCARTES „*dispositio animae ad sibi persuadendum id eventurum quod cupit, quae producitur motu speciali spirituum, conflato ex motu laetitiae et desiderii inter se permixtis*“ (Pass. an. III, 165). HOBBES: „*Appetitus ... si coniunctus sit cum opinione obtinendi, spes dicitur*“ (Leviath. I, 6). SPINOZA: „*Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*“ (Eth. III, Aff. def. XII). CHR. WOLF: „*Spes est voluptas ex bono obtinendi percepta*“ (Psych. emp § 796). VOLKMANN: „*Erwartung künftiger Lust ist Hoffnung*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 336).

Holomerianer heissen die Anhänger der Lehre, nach welcher die Seele ganz in jedem Teile des Leibes ihren Sitz hat, z. B. DESCARTES: „*Oportet scire, animam esse re vera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte eius, exclusive ad alias*“ (Pass. an. I, 30). Vgl. Nullibristen.

Homöomerien (ὁμοιομέρειαι) nennt ARISTOTELES (De coel. III, 3: De gener. II, 7) die qualitativen Atome (s. d.) des ANAXAGORAS, die σπέρματα πάντων χρημάτων (LUCRET., De rer. nat. I, 384 ff.; SEXT. EMP. adv. Math. X, 25; STOB., Ecl. I, 10, 296). Ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι (DIOG. L. II, 8).

Homologie: Übereinstimmung, Gleichartigkeit.

Horizont der Erkenntnis ist nach KANT „*die Angemessenheit der Grösse der gesamten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects*“ (Log. S. 53).

Horopter ist nach VOLKMANN die Linie, „*in der der ursprüngliche Convergenzwinkel der Sehaxen unverändert erhalten bleibt*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 51). WUNDT erklärt Horopter als „*den Inbegriff derjenigen Raumpunkte, deren Bild in beiden Augen auf correspondirende Stellen fällt*“ (Grundz. d. ph. Psych. II[3], 164 f.). Man unterscheidet den Vertical-, Horizontal-, Total-Horopter (l. c. S. 166).

Horror vacui: Scheu vor dem Leeren, die nach Ansicht älterer Physiker dem Raume eigen sein soll.

Hülfe ist ein von HERBART eingeführter Ausdruck für die Unterstützung einer Vorstellung durch andere in Bezug auf die Hemmung (Psych. a. Wiss. § 42 ff.). VOLKMANN: „*Teilvorstellungen derselben Gesamtvorstellung sind einander Hülfen, d. h. unterstützen einander im Tragen der Hemmung. Die Verschmelzung vereinigt das Vorstellen der Teilvorstellungen: der Hemmungsanteil, der auf das Vorstellen einer Teilvorstellung fällt, breitet sich auch auf das der übrigen aus, weil alles Vorstellen eben in ein Gesamtvorstellen zusammengetreten ist. Die Wirksamkeit des Ganzen geht auf die Erhaltung der Wirksamkeit jedes Einzelnen*“ (Lehrb. d. Psych. I[4], 362).

Humanisten der Renaissancezeit sind Commentatoren des PLATO und ARISTOTELES, im übrigen sind sie philosophische Eklektiker (REUCHLIN, AGRIPPA V. NETTESHEYM u. a.).

Humor ist, nach H. HÖFFDING, das Gefühl des Lächerlichen auf Grundlage der Sympathie (Psych. S. 407).

Hyle (ὕλη) = Materie (s. d.). AUGUSTINUS: „*Hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae quas sentimus qualitates formantur*“ (De trin. VIII, 358 c).

Hyleale (oder „h y l e a c h i m“) nennen einige S c h o l a s t i k e r (nach dem „*Liber de causis*“) das materielle Princip der Geister.

Hylozoismus (ὕλη, ζωή) ist die Annahme einer ursprünglichen Belebtheit des Stoffes, die Auffassung des Lebens und des Seelischen als einer Eigenschaft der Körper (der Ausdruck schon bei R. CUDWORTH). — KANT: „*Der Realismus der Zweckmässigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem L e b e n d e r M a t e r i e (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele), und heisst der H y l o z o i s m u s*“ (Kr. d. Urt. II, § 72). So lehrt THALES, der Magnet sei beseelt, da er das Eisen anzieht (ARIST., De an. I, 2). Wo Bewegung, da Leben, daher ist die Welt „*voller Götter*“ (l. c. I, 5; DIOG. L. I, 27: *ὑπεστήσατο καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*). Nach ANAXIMENES ist die Luft das bewegende und zugleich beseelende Weltprincip (PLUT., Plac. I, 3, 6), so auch nach DIOGENES VON APOLLONIA. Die S t o i k e r betrachten den Weltstoff (Pneuma, s. d.) zugleich als Weltseele. Einen hylozoistischen Charakter hat die N a t u r p h i l o s o p h i e der Renaissance (PARACELSUS, CARDANUS, VAN HELMONT, G. BRUNO, GASSENDI), ferner die Lehre des R. CUDWORTH von den „*plastischen Naturen*“, des F. GLISSON, nach welcher die Materie beseelt ist (Tractatus de natura subst. energet. 1672, p. 90 ff.), des H. MORE vom „*hylarchischen Princip*“ (Enchir. met. C. 28, § 3). Die Beseeltheit des Stoffes behaupten auch DIDEROT, BUFFON, ROBINET (De la nature), in neuerer Zeit H. CZOLBE, L. NOIRÉ, E. HAECKEL. Nach letzterem sind die Atome „*lebendige, mit der Kraft der Anziehung und Abstossung ausgestattete elementare Teilchen*“ (Der Monism. S. 14). Der Weltäther ist die Gottheit (l. c. S. 16). Vgl. Seele, Pampsychismus.

Hyperästhesie ist der Zustand abnormer seelischer Erregbarkeit.

Hypnose (ὕπνος) ist ein künstlich hervorgerufener Schlaf, mit welchem besondere Erscheinungen verknüpft sind. Die Schule von Paris (CHARCOT, RICHET, BINET, FÉRÉ) betrachtet die Hypnose als einen pathologischen Zustand, während die Schule von Nancy (LIÉBAULT, BERNHEIM, BEAUNIS, LIÈGEOIS) dieselbe ausschliesslich auf Suggestion (s. d.) zurückführt. Nach HEIDENHAIN beruht die Hypnose auf einer Hemmung der Function der Grosshirnganglien (Der sog. tier. Magnet. 1880, S. 29 ff.). Der Ausdruck „*H y p n o t i s m u s*“ stammt von BRAID (1841). Es werden drei Stadien der Hypnose unterschieden: Lethargie, Katalepsie und Somnambulismus. WUNDT erklärt die Hypnose als eine Hemmung der Apperception und des Willens bei gesteigerter Erregbarkeit der Sinnescentren (Grundz. d. ph. Psych. II³, 452 ff.). „*Das nächste Symptom der Hypnose besteht in einer mehr oder minder vollständigen Willenshemmung, welche zugleich mit einer einseitigen Richtung der Aufmerksamkeit, meist auf die vom Hypnotisator gegebenen Befehle, verbunden ist (Befehlsautomatie). Der Hypnotisirte schläft nicht nur auf Befehl, sondern behält auch in diesem Zustande jede noch so gezwungene Stellung bei, die man ihm giebt (hypnotische Katalepsie). Steigert sich der Zustand, so führt der Hypnotische ihm aufgetragene*

Bewegungen anscheinend automatisch aus und giebt zu erkennen, dass er Vorstellungen, die ihm suggerirt werden, hallucinatorisch für wirkliche Gegenstände hält (Somnambulie). In diesem Zustande der Somnambulie können endlich motorische oder sensorische Suggestionen für den Eintritt des Erwachens oder sogar für einen bestimmten späteren Zeitpunkt (Terminsuggestionen) gegeben werden. Die solche ‚posthypnotische Wirkungen' begleitenden Erscheinungen machen es wahrscheinlich, dass sie auf einer partiellen Fortdauer der Hypnose oder (bei der Terminsuggestion) auf einem Wiedereintritt des hypnotischen Zustandes beruhen" (Gr. d. Psych. S. 321 f.).

Hypnotismus: der Inbegriff der Erscheinungen in der Hypnose (s. d.).

Hypostase (*ὑπόστασις*): Substanz, Person (bei den Scholastikern). ALBERTUS MAGNUS: *„Hypostasis est substantia cum proprietate"* (Sum. th. I, qu. 43, 2). *„Hypostasis trium personarum"* (l. c. qu. 43, 3). — FECHNER: *„Unter Hypostase verstehe ich eine in das äussere Erfahrungsgebiet gehörige ... Verwirklichung eines Allgemeinbegriffs"* (Üb. d. physik. u. philos. Atomenlehre², S. 162).

Hypostasiren: zur *ὑπόστασις* (Substanz) machen, einen Begriff, ein Geschehen, ein Verhältnis verselbständigen, als Wirklichkeit für sich auffassen.

Hypothese (*ὑπόθεσις*) ist eine zum Zwecke der Erklärung eines Phänomens gemachte Annahme, die (vorläufige) Deutung einer Thatsache durch Ableitung derselben aus einem Principe. — PLATO versteht unter Hypothese die Voraussetzung eines Allgemeineren als Grund eines anderen (*ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*, Phaed. 100 A; *ὑπόθεσιν ὑποθέμενος*, l. c. 101 D; *ὑποθέσεις τὰς πρώτας*, l. c. 107 B; *ἐξ ὑποθέσεως*, Rep. VI, 510 B; *ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν*, l. c. VII, 533 C). Nach ARISTOTELES ist *ὑπόθεσις* eine unbestimmte Annahme, *„ein Satz, worin eines der beiden Glieder des contradictorischen Gegensatzes als wahr angenommen wird, ohne dass doch die Wahrheit desselben, wie beim Axiom, unmittelbar einleuchtet"* (Anal. post. I, 2; Anal. prior. I, 44, 50a, 16); *ἐξ ὑποθέσεως*: bedingt notwendig (Anal. prior. I, 10, 30b, 32; Met. IV, 2, 1005a, 13). — PSELLUS: *ὑπόθεσις γάρ ἐστι πρόσληψις ὅρου οὐσιώδους ἀντί τινος* (PRANTL II, 280). LOCKE warnt vor dem Gebrauche willkürlicher, voreiliger Hypothesen (Ess. IV, ch. 12, § 12). Gute Hypothesen unterstützen das Gedächtnis und führen oft auch zu neuen Entdeckungen (l. c. § 13). NEWTON: *„Hypotheses non fingo."* Nach LAMBERT ist Hypothese *„ein willkürlich angenommener Begriff von einer Sache, aus welchem man dieselbe erklären will"* (N. Org. § 567). Nach J. EBERT ist eine Hypothese ein *„angenommener möglicher Satz, dessen Wahrscheinlichkeit man aus der Übereinstimmung mit den bekannten Umständen zu zeigen sucht"* (Vernunftl. S. 143). KANT: *„Was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muss ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, dass ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf"* (WW. III, 545). Die Möglichkeit einer Hypothese muss gewiss sein (WW. IV, 418). *„Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urteils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes"* (Log. S. 132). Hypothesen bleiben immer *„Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können"*

(Log. S. 132). *„Demohngeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewissheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen“* (ib.). In jeder Hypothese muss die Möglichkeit der Voraussetzung selbst, die Consequenz, die Einheit gewiss sein (l. c. S. 133). *„Es giebt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich“* (l. c. S. 134). G. E. SCHULZE bestimmt die Hypothesen (*„Wageerklärungen“*) als *„Voraussetzungen einer noch unbekannten Ursache des nach der Erfahrung Vorhandenen, oder einer noch nicht bekannten Art und Weise, wie gewisse Kräfte in der Natur etwas bewirken“* (Allg. Log.[3], S. 183). FRIES versteht unter Hypothesen Voraussetzungen, *„welche hintennach durch hypothetische Inductionen bewiesen werden“* (Syst. d. Log. S. 294, 434). SCHOPENHAUER: *„Eine richtige Hypothese ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innerem Zusammenhang intuitiv aufgefasst hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). COMTE: *„Les hypothèses vraiment philosophiques doivent constamment présenter le caractère de simples anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu dévoiler immédiatement si les circonstances du problème eussent été plus favorables“* (Cours de ph. pos. I, leç. 28). Nach LOTZE sind Hypothesen *„Vermutungen, durch welche wir einen in der Wahrnehmung nicht gegebenen Thatbestand zu erraten suchen, von dem wir meinen, dass er in Wirklichkeit vorhanden sein müsse, damit das in der Wahrnehmung Gegebene möglich, d. h. aus den anerkannt höchsten Gesetzen des Zusammenhangs der Dinge begreiflich ist“* (Gr. d. Log. S. 84). v. KIRCHMANN nennt Hypothese *„ein versuchsweise aufgestelltes Gesetz, bei welchem es dann darauf ankommt, seine Wahrheit zu beweisen“* (Kat. d. Phil. S. 67); UEBERWEG *„die vorläufige Annahme einer ungewissen Prämisse, die auf eine dafür gehaltene Ursache geht, zum Zweck ihrer Prüfung an ihren Consequenzen“* (Log.[4], § 134). Den Wert der Hypothesen betont J. St. MILL (Log. II, 17). WUNDT: *„Hypothesen im wissenschaftlichen Sinne sind weder Thatsachen noch willkürliche und unbegründete Annahmen, sondern Voraussetzungen, welche um der Thatsachen willen gemacht werden, aber selbst der thatsächlichen Nachweisung sich entziehen“* (Log. I, 404).

Hypothesis (Voraussetzung): der die Bedingung enthaltende Teil eines hypothetischen Urteils.

Hypothetisch (*ἐξ ὑποθέσεως*): ARISTOTELES, unter der und der Voraussetzung, unbestimmt.

Hypothetischer Schluss ist ein Schluss von der Form: Wenn A ist, ist B; A ist; also ist B. In rein hypothetischen Schlüssen sind beide Prämissen hypothetisch, in gemischt hypothetischen ist es nur eine. Als *ἀναπόδεικτοι* kommen die hypothetischen Schlüsse schon bei den Stoikern (CHRYSIPP) vor. *Πρῶτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος, ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου, ἀφ' οὗ ἄρχεταί τι συνημμένον καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει, οἷον Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον* (Diog. L. VII, 1, 80; SEXT. EMP. adv. Math. VIII, 223).

Hypothetische Urteile (hypothetica, conditionalia, Bedingungsurteile) sind Urteile, in denen die Abhängigkeit zweier Thatsachen von-

einander behauptet wird (Wenn M ist, so ist S = P). Die Lehre von denselben wird erst von den Peripatetikern (THEOPHRAST, EUDEMOS) und Stoikern eingeleitet. *Συνημμένον οὖν ἀληθές ἐστιν, οὗ τὸ ἀντικείμενον τοῦ λήγοντος μάχεται τῷ ἡγουμένῳ, οἷον Εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι* (DIOG. L. VII, 1, 73; PRANTL I, 522, 561, 580). Eine Definition des hypothet. Urteils giebt schon BOËTHIUS: „*Hypothetica autem est, quae cum quadam conditione denuntiat esse aliquid, si fuerit aliud*“ (De syllogismo hypothet., Opp. BASIL. 1546, I, 606 f.). — KANT: „*Die Materie der hypothetischen Urteile besteht aus zwei Urteilen, die miteinander als Grund und Folge verknüpft sind*“ (Log. S. 163). FRIES: „*In dem hypothetischen Urteil für sich werden nicht der Vordersatz oder Nachsatz, sondern nur die Consequenz, die Abfolge des Nachsatzes aus dem Vordersatz behauptet*“ (Syst. d. Log. S. 139). WUNDT rechnet das hypoth. Urteil zu den Abhängigkeits- oder Bedingungsurteilen im allgemeinen, welche sich in Urteile der Raum- und Zeitbeziehung und der Bedingung, letztere wieder in Begründungs-, Beschaffenheits-, Zweckurteile und Urteile des Hülfsmittels gliedern (Log. I, 182). SCHUPPE: „*Die Darstellung durch das kategorische Urteil ist abstracter, die durch das hypothetische anschaulicher, indem der Nebensatz an die Verwirklichung in Raum und Zeit denken lässt*“ (Log. S. 95).

Hypotypose (*ὑποτύπωσις*). KANT: „*Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird*“ (Kr. d. Urt. I, § 59). Nach FRIES ist Hypotypose die „*Anschaulichmachung des Gedachten, Unterlegung eines anschaulichen Typus*“ (Syst. d. Log. S. 363).

Hysteron proteron (*ὕστερον πρότερον*) ist der logische Fehler, bei dem man „*einen Satz durch das zu beweisen sucht, was eben erst aus ihm hätte bewiesen werden sollen*“ (FRIES, Syst. d. Log., S. 307).

I, J.

I ist das logische Zeichen für das besonders bejahende Urteil. „*Asserit i, sed particulariter.*“ Vgl. A.

Jansenismus heisst die von JANSENIUS (1617) begründete religiöse Secte, welche in Bezug auf die Willensfreiheit den Prädeterminismus lehrt.

Ich im weiteren Sinne ist das seelisch-körperliche Individuum, im engeren die im Wechsel der Bewusstseinsinhalte dauernde, constante Thätigkeit, die Einheit des seelischen Lebens. Das Bewusstsein des Ich von sich selbst ist das Selbstbewusstsein (s. d.). — ARISTOTELES: *ἑαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν* (Met. XII, 7, 1072 b 20 squ.). *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν· ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ, τὸ δὲ πάσχειν· ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός· ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς*

ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἐν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἆλλα· ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ . . . ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν (De an. III, 4, 429 b, 23 squ.). Die Stoiker beziehen das Ich auf das *ἡγεμονικὸν* (*οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο* [*ἡγεμον.*] *δεικνύοντες*, GALEN. De plac. HIPP. et PLUT. V, 215 k.). CICERO: „*Neque nos corpora sumus; neque ego, tibi haec dicens, corpori tuo dico . . . Nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum; ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te*“ (Tusc. disp. I, C. 22, § 52). Nach AUGUSTINUS ist das Ich die Seele selbst (De trinit. X, 10); die gleiche Anschauung bei den Scholastikern. Aus dem Denken leitet DESCARTES das Ich ab: „*Cogito, ergo sum*“, das „*ego*“ ist „*res cogitans*“, Geist, Verstand, Seele, denn nur das Denken kann vom Ich nicht abstrahirt werden (Med. II, III). Ego, hoc est mens (De methodo). „*Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*“ (Pr. phil. I, 7). GEULINCX: „*Corpus meum pars huius mundi. Ego vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim. Haec omnia in corpore meo sistunt, nihil horum ad me neque permeat; ego speciem omnem excedo. Ego sola cognitione volitioneque definior*“ (Eth., Annot. p. 204). „*Ego non facio id, quod, quomodo fiat, nescio*“ (l. c. p. 205). LOCKE versteht unter dem Ich als Person „*ein denkendes, vernünftiges Wesen mit Verstand und Überlegung, das sich als sich selbst und als dasselbe denkende Wesen zu verschiedenen Zeiten und Orten auffassen kann*“ (Ess. II, ch. 27, § 9). „*Soweit ein vernünftiges Wesen die Vorstellung einer früheren Handlung mit demselben Bewusstsein, welches es zuerst bei ihr hatte, und welches es bei einer jetzigen Handlung hat, sich wiederholen kann, so weit ist es auch dieselbe Person*“ (l. c. § 10). „*Für dieses Ich-selbstsein ist es gleichgültig, ob es aus denselben oder verschiedenen Substanzen gemacht ist*“ (l. c. § 16). „*Das Ich-selbst ist jenes bewusste denkende Ding, was ohne Rücksicht auf die Substanz, aus der es gebildet ist . . ., fühlt, oder bewusst ist*“ (l. c. § 17). Das Ich besteht in dem stetigen, mit sich identischen Bewusstsein selbst (l. c. § 25). LEIBNIZ: „*Was das Ich anbetrifft, so wird es gut sein, zwischen dessen Erscheinung und dem Bewusstseinszustand zu unterscheiden. Das Ich macht die reale und physische Identität, und die von Wahrheit begleitete Erscheinung des Ich fügt die persönliche Identität hinzu*“ (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 19). BERKELEY fasst das Ich als geistige Substanz auf (Princ. XXVII). Nach CONDILLAC ist das Ich (der fingirten Statue) „*tout à la fois la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été. — Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle*“ (Trait. I, ch. 6, § 3). BONNET bestimmt das Ich als „*modification de l'âme, et cette modification n'est que l'âme elle-même existant dans un certain état*“ (Ess. C. 38). HUME nimmt Ich und Seele als dasselbe (Treat. IV, sct. 6); es besteht nur aus und in den Bewusstseinsvorgängen selbst. „*Ich meinesteils kann, wenn ich mir das, was ich als ‚mich‘ bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder die andere bestimmte Perception zu stolpern*“ (l. c. S. 327). „*Niemals treffe ich*

mich ohne eine Perception an, und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perception" (ib.). Das Ich ist nur ein „*bundle or collection verschiedener Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind*" (ib.).

KANT bestreitet die Substantialität und metaphysische Einfachheit des Ich. „*Der Satz ‚Ich bin einfach' muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 302). „*‚Ich bin einfach' bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung, Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und dass sie absolute (obzwar bloss logische) Einheit sei*" (l. c. S. 303). „*So viel ist gewiss: dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne*" (l. c. S. 303). Das Ich, als Gegenstand bloss des innern Sinnes, ist als solcher jedenfalls nicht körperlich (l. c. S. 304). Von dem transscendentalen, reinen (logischen) Ich der reinen Apperception, dem „*Ich denke*", das alle Vorstellungen begleitet, ist das empirische Ich, d. h. das Ich, wie es durch den innern Sinn erfasst wird, zu unterscheiden (l. c. S. 675). „*Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst bloss ein Gedanke, bezeichnet als ein blosses Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädikate.*" — „*Der Gedanke ‚ich' ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung. Aus ihm kann also auch gar nichts (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des innern Sinnes von dem, was bloss als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden*" (WW. IV, 438). Das logische Ich ist das Subject der Apperception, das psychologische das Subject der Perception. Von dem reinen Ich, „*dem logischen Ich als Vorstellung a priori ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei. Es ist gleichsam wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte*" (WW. VIII, 531). — REINHOLD versteht unter dem Ich „*das vorstellende Subject, inwiefern es Object des Bewusstseins ist*" (Vers. e. neuen Theor. II, 336), MAIMON die „*Einheit des Bewusstseins*", das im Verhältnis zu den wechselnden Vorstellungen Beharrliche (Vers. S. 157). KRUG unterscheidet von dem empirischen das reine Ich. Nur von dem ersteren kann man sagen: es existirt. „*Dem reinen Ich hingegen kann das Prädikat des realen Seins nicht beigelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein blosser Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, dass man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahirt und bloss auf die ursprünglichen reflectirt. Das reine Ich ist also nichts anders als der Inbegriff des Ursprünglichen oder Transscendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke*" (Fundam. S. 143). MAINE DE BIRAN erklärt das Ich als „*une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante*" (Essai I, sct. II, ch. 1). Es giebt eine „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi*" (Oeuvr. III, 5). „*Le moi s'aperçoit donc primitivement, et il s'entend à la foi au titre d'être réellement existant dans un temps par son opposition à tout ce qui est appellé chose ou objet*" (III, 13). „*Je suis une force agissante*" (l. c. p. 18). DESTUTT DE TRACY: „*Le moi de chacun de nous est donc pour lui sa propre sensibilité*"

(Él. d' idéol. IV, p. 67), „*une monade sans étendue*“ (l. c. p. 69); das Ich ist Wille (l. c. p. 72).

FICHTE versteht unter dem absoluten Ich die rein für sich gedachte, von allem Gegebenen abstrahirte logische Thätigkeit, welche in allen denkenden Wesen eine und dieselbe ist. „*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So, wie es sich setzt, ist es; und so, wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.*“ — „*Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 9). „*Ich bin nur für mich; aber für mich bin ich notwendig.*“ — „*Ich bin schlechthin, weil ich bin*“ (l. c. S. 10). „*Ich bin schlechthin, was ich bin*“ (l. c. S. 11). „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*“ (ib.). Der Satz „Ich bin, Ich = Ich“, ist die ursprünglichste Erkenntnis und bedingt sogar den logischen Satz der Identität: „A = A“ (ib.). Das Ich als Intelligenz ist ein Product des absoluten Ich. „*Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beides Producte ursprünglicher Handlungen des Ich*“ (l. c. S. 23). Es ist „*das Ich als Intelligenz überhaupt abhängig von einem unbestimmten . . . Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz*“ (l. c. S. 224). — „*Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz*“ (l. c. S. 73). Das Ich findet sich wesentlich als wollend (Syst. d. Sitt. S. 8). „*Ich kann nicht sein für mich, ohne etwas zu sein, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann ebensowenig für mich sein, ohne Ich zu sein, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellectuellen Anschauung vor meinen Augen aufschliesst*“ (l. c. S. 110 f.). „*Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten*“ (l. c. S. 213). 1) „*Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.*“ 2) „*Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 49 f.). „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*“ (l. c. S. 28). — SCHELLING: Absolutes Ich ist, „*was schlechterdings niemals Object werden kann*“ (Vom Ich S. 12). „*Ich bin, weil ich bin*“ (l. c. S. 14). Das Ich bringt sich durch absolute Causalität denkend hervor (ibid.). Das Ich ist Anfang und Ende aller Philosophie, indem es die Freiheit ist (l. c. S. 38 ff.). Das bewusste Ich ist nicht reines, absolutes Ich (l. c. S. 44), dieses wird nur in intellectualer Anschauung bestimmt (l. c. S. 49). Das Ich „*enthält alles Sein, alle Realität*“ (l. c. S. 61); daher ist es unendlich (l. c. S. 74), auch seine Attribute (l. c. S. 77). Es ist die einzige Substanz (l. c. S. 78), ausser welcher nichts ist, wenn nicht als Accidens des Ich (l. c. S. 79). Das Ich ist die „*immanente Ursache alles dessen, was ist*“ (l. c. S. 84). „*Der Inbegriff alles Subjectiven . . . heisse das Ich*“ (Syst. d. tr. Id. S. 1). „*Indem ich mir durch das Selbstbewusstsein zum Object werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt: der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbst-Object-werdens*“ (l. c. S. 45). „*Das Ich kann also nur vorgestellt werden als Act überhaupt, und es ist sonst nichts*“ (ib.). „*Das Ich ist . . . nichts ausser dem Denken*“ (l. c. S. 46). „*Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ich und das Ich selbst sind absolut eins; das Ich also überhaupt nichts*

ausser dem Denken, also auch kein Ding, keine Sache, sondern das ins Unendliche fort nicht Objective" (l. c. S. 47 f.). Es wird Object nur für sich selbst (l. c. S. 48). „*Das Ich ist reiner Act, reines Thun, was schlechthin nicht-objectiv sein muss*" (l. c. S. 49). Das Ich ist „*ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Object) producirt*" (l. c. S. 51), ein „*beständiges intellectuelles Anschauen*" (ib.). Das Ich ist überindividuell, überempirisch (l. c. S. 59). „*Der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewusstseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein giebt, was also selbst keines anderen Seins bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objectiv als das ewige Werden, subjectiv als das unendliche Produciren erscheint*" (l. c. S. 61). Das Ich „*ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist*" (l. c. S. 147). „*Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Aussenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche Thätigkeit in mir erst am Objecte zum Denken, zum selbstbewussten Vorstellen*" (Naturph. S. 305). CHR. KRAUSE bestimmt das Ich als „*Teilwesen*" der allgemeinen Vernunft; als Erkenntnis ist es Anschauung. HEGEL: Ich ist „*das Allgemeine, das bei sich ist*" (Rechtsphil. S. 43 f.). „*Das Denken als Subject vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existirenden Subjects als Denkenden ist Ich*" (Encykl. § 20). „*Ich aber abstract als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Particularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahirt ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstracten Allgemeinheit, das abstract Freie*" (l. c.). Nach HERBART ist das Ich „*ein Trieb, dessen Woher ebenso unbestimmt ist als das Wohin*" (Psych. a. Wiss. II, § 136). Es ist „*ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes, zurückweisen*" (l. c. § 132, S. 168). Metaphysisch findet HERBART im Ich-Begriff einen Widerspruch. Das Ich als „*Träger*" ist ein „*Un-Wesen*", „*wofern nicht jedes Element seines Scheins als innerer Act der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Wesen anzusehen ist*" (Hauptp. d. Met. S. 74). Das Ich „*setzt*" sich nur im „*Zusammen*" mit anderen Wesen (l. c. S. 76). Das Ich als vorstellend sein Vorstellen u. s. w. führt „*unendliche Reihen*" mit sich, daher der „*Widerspruch*" im Begriffe desselben (Psych. a. Wiss. I, § 27). Es ist „*ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen*" (Met. II, 403). BENEKE betrachtet das Ich als das Resultat einer Verschmelzung von Vorstellungen (Pragm. Psych. II, § 37). SCHOPENHAUER: „*Die Wurzel stellt den Willen, die Krone den Intellect vor, und der Indifferenzpunkt beider, der Wurzelstock, wäre das Ich, welches, als gemeinschaftlicher Endpunkt, beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens . . . Es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung d. h. der Objectivation des Willens*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Das „*theoretische*" Ich, der „*Einheitspunkt des Bewusstseins*", ist Erkenntnisfunction des „*wollenden*" Ich (l. c. C. 20). GARNIER: „*Le moi est l'âme se percevant ou se connaissant*" (Trait. I, p. 373). Nach J. ST. MILL ist das Ich eine Summe psychischer Vorgänge, so auch nach TAINE. FEUERBACH betrachtet als Ich den Leib des Menschen, BAIN den seelisch-körperlichen Organismus (Ment. sc. p. 402), in gewisser Beziehung den Willen (Sens. a. Int.[3], p. 342). J. H. FICHTE: „*Das Ich ist weder ein Reales, noch viel weniger Princip eines Realen, sondern lediglich das Product einer psychologischen Abstraction; es ist*

die leere Form des Selbstbewusstseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bereits bewusst gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfasst" (Anthrop. I, Vorr.). DROBISCH: „*Die Continuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen empirischen Iche ist das, was in der psychischen Erfahrung dem bleibenden reinen Ich der Speculation entspricht*" (Emp. Psych. S. 146). Nach FORTLAGE besteht das Ich in einem „*System von Trieben*" (Psych. II, § 73); nach H. SPENCER entsteht es aus der Wechselwirkung gleichzeitiger Vorstellungsmassen (Psych. § 219). Das Ich ist nach v. HARTMANN Erscheinung; „*was an mir Wesen ist, bin ich nicht*" (Ph. d. Unbew.[8], S. 535). J. BERGMANN: „*Gewiss ist zunächst, dass wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken*" (Begr. d. Das. S. 294). „*Dies aber, sich selbst zu denken und zwar als daseiend, also als identisch mit sich, ist das Wesen des Ich. Ich bin das, was ich mit dem Worte Ich meine, nur, inwiefern ich mich denke*" (l. c. S. 296). Das Ich ist „*nichts anderes als das wahrnehmende Bewusstsein, inwiefern dasselbe sich selbst zum Inhalte hat und, indem es sich zum Inhalte hat, hervorbringt*" (Sein u. Erk. S. 97). „*Ich habe nicht, sondern ich bin Bewusstsein*" (l. c. S. 155). „*Der reine Inhalt meines Bewusstseins ist demnach mein allgemeines oder reines Ich, der empirische Inhalt mein besonderes oder empirisches Ich und weiter nichts*" (ib.). Das Ich-Bewusstsein steckt schon „*in der schwächsten sinnlichen Empfindung, in dem dumpfesten Gefühle*" (l. c. S. 156). CZOLBE fasst das Ich als Summe der Vorstellungen auf (Die Entsteh. d. Selbstbew. S. 11). VOLKMANN: „*Die Vorstellung des Ich ist die Vorstellung des Vorstellenden*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 162). Zunächst ist das Ich „*der empfindende und begehrende Leib*" (ib.), dann später „*das Bewusstsein des vorstellenden und begehrenden Inneren*" (l. c. S. 164), endlich die „*Vorstellung des denkenden und wollenden Subjectes*" (l. c. S. 167). „*Das Ich ist nichts als ein psychisches Phänomen, d. h. die Vorstellung des Ich ist nicht die Vorstellung eines Wesens — denn dieses ist die Seele — oder einer Zusammensetzung von Wesen, sondern lediglich das Bewusstwerden einer Wechselwirkung innerhalb eines unübersehbaren Vorstellungscomplexes*" (l. c. S. 170). LIPPS: „*In allmählicher Stufenfolge scheiden wir mit zunehmender Erfahrung, was ursprünglich eine ungetrennte Einheit bildet, den Inhalt der Welt und den Inhalt unserer Persönlichkeit, oder kürzer die Welt und das Ich*" (Grundt. d. Seel. S. 408). „*So erscheint überhaupt das Ich als Träger der ganzen Vorstellungswelt, auch derjenigen, die ihm als wirkliche sich darstellt, und nur innerhalb des Ich nötigt ein Inhalt den anderen unabhängig vom Wollen herbei*" (l. c. S. 441). „*Wir können die Inhalte unseres freien Vorstellens als die erste Zone um den eigentlichen Kern des Ich, das wollende und vorstellende Ich als das Ich der ersten Zone bezeichnen. Unser Körper bildet dann die zweite Zone. Als dritte Zone können wir dann die Welt der Dinge ausser uns bezeichnen*" (l. c. S. 443). Nach HÖFFDING ist das Ich zuletzt der Träger der Willenshandlungen (Psych. S. 123). E. MACH: „*Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Complex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt*" (Anal. S. 17). Das Ich ist keine reelle, sondern eine praktische Einheit (l. c. S. 19). RIEHL sieht im Ich „*keine absolut fixe Idee, sondern eine Vorstellung, die sich beständig erneut, die fortwährend aus ähnlichem, aber niemals vollkommen identischem Material erzeugt wird*"; es ist keine Seins-, sondern eine Thätigkeits-

form (Phil. Krit. II, 1, S. 66). O. SCHNEIDER: *„Es ist immer dasselbe einheitlich geschlossene, als Ganzes thätige Ich, welches Ordnung und Einheit in den Vorstellungen stiftet und sich seine Bewusstseinszustände auf Veranlassung der Erfahrung nach Massgabe seiner apriorischen Kraft macht. Der kritische Philosoph erkennt in diesem thätigen Ich ein transscendentales, übersinnliches, bei allen verständigen und vernünftigen Menschen gleiches Bewusstsein"* (Transscendentalpsych. 1891, S. 447). WUNDT: *„Indem wir . . . die Verbindung unserer Vorstellungen abhängig finden von unserem Willen, gilt uns der im Denken und Handeln sich bethätigende Wille, den wir als unser Ich von den wechselnden Vorstellungen trennen, als der Träger der letzteren"* (Log. I, 424). *„Nicht auf der Beharrlichkeit unseres inneren Seins, sondern auf der Stetigkeit seiner Veränderungen beruht jener Zusammenhang unseres Selbstbewusstseins, den wir als die Einheit des Ich bezeichnen"* (l. c. II, 507). *„Das Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Thätigkeit der Apperception als vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffasst"* (Eth.², S. 448). Das Ich ist das *„auf den Apperceptionsvorgang bezogene Selbstbewusstsein"* (Grundz. d. phys. Psych. II³, 260). Das Ich oder Subject ist im engsten Sinne *„der in dem Ichgefühl zum Ausdruck kommende Zusammenhang der Willensvorgänge"*. *„In der nächstweiteren Bedeutung umschliesst es den realen Inhalt dieser Willensvorgänge samt den sie vorbereitenden Gefühlen und Affecten. In der weitesten Bedeutung endlich erstreckt es sich ausserdem noch auf die constante Vorstellungsgrundlage, die jene subjectiven Processe in dem den Träger der Gemeinempfindungen bildenden Körper des Individuums besitzen"* (Gr. d. Psych. S. 261). Das Ich ist *„die Verbindung der fortwährend sich wiederholenden Thätigkeitsgefühle mit schwankenden, aber . . . ebenfalls relativ constanten Empfindungen und Vorstellungen"* (Syst. d. Phil.², S. 40). TH. MEYNERT: *„Dem Kinde kommt eine primäre einfache Persönlichkeit zu. . . . Die Gehirnthätigkeit entwickelt dieses ganz primäre Ich allmählich zu einem secundären, dem späteren Träger der Gesittung"* (Gehirn u. Gesitt. 1889, S. 32 ff.). AVENARIUS betrachtet als Ich das menschliche Individuum. Das *„‚Ich'-Bezeichnete"* ist stets mit der *„Umgebung"* als ursprünglicher *„Befund"* gegeben, es bildet das *„Centralglied"* einer *„Principalcoordination"*. Wissenschaftlich tritt an die Stelle des Ich das *„System C" („empiriokritische Substitution")* als Repräsentant desselben (Weltbegr. S. 82 ff.). *„Das ‚Ich'-Bezeichnete kommt nicht ohne Umgebung vor und ebensowenig kommt eine Erfahrung ‚Umgebung' vor, ohne dass in dieser Erfahrung das ‚Ich'-Bezeichnete eingeschlossen wäre"* (Viertelj. 18. Bd., S. 405). SCHUPPE: *„Bewusstsein und Ich können promiscue gebraucht werden. In dem Sich-seiner-bewusst-sein besteht das Ich."* — *„Das Ich erweist sich im unmittelbaren Bewusstsein als etwas, was nur Subject sein, nur Eigenschaften haben, Thätigkeiten ausüben kann. . . . Es bedarf nicht nur keines Substrates, sondern kann keines haben"* (Log. S. 16). Es zeigt sich, *„dass das Ich eben nur dadurch ist, dass es sich seiner bewusst ist, also sich selbst weiss. Da unterscheidet sich das Ich-Subject als das (sich) wissende von dem Ich-Object als dem (von sich) gewussten"*. — *„Dieses Ich-Subject und Ich-Object sind auch deshalb keine Bestandteile; denn jeder schliesst den Hinweis auf das andere in sich."* . . . *„Soweit ist das Ich absolut einfach, ein absoluter Einheitspunkt"* (l. c. S. 19). *„Bewusstsein oder Ich in Abstraction von dem Bewusstseinsinhalt ist nur ein abstract begriffliches Moment in dem Ganzen des concreten oder*

individuellen Bewusstseins" (l. c. S. 20). Die Individualität des Ich hängt nur vom Bewusstseinsinhalte ab; dieser stellt das **empirische** Ich dar (l. c. S. 21). „*Das Ich als Subject des Bewusstseins ist unräumlich*" (l. c. S. 24). Es wird erst räumlich, indem es sich als Object im Raume findet (l. c. S. 25). „*Das einzelne individuelle Ich ist dieses Ich nur dadurch, dass es diesen räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt hat*" (l. c. S. 27). „*Die psychischen Vorgänge coincidiren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend*" (l. c. S. 76). „*Das Ich findet und hat sich in diesen psychischen Elementen unmittelbar und besteht aus diesen sich gegenseitig fordernden Elementen so etwa, wie die einfachste Erscheinung aus den Erscheinungselementen besteht*" (l. c. S. 140). Durch seine ihm eigene Einheit ist das Ich ein „*Ich-Ding*" (ib.). v. SCHUBERT-SOLDERN: „*Die continuirliche, zeitlich einheitliche Entwicklung von Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen u. s. w., gebunden an einen Leib mit der Seinsart der Wahrnehmung und den Mittelpunkt der unmittelbar gegebenen Raumwelt bildend, ist das Ich.*" „*Zu ihm steht alles in Beziehung*" (Gr. e. Erk. S. 8). Zu unterscheiden ist zwischen concretem und abstractem Ich (l. c. S. 11). Auf der Continuität der Erneuerung des „*Ich denke*" beruht die Identität des Ich (l. c. S. 75). „*Ich bin mir eines Inhaltes bewusst, heisst: es ist im Zusammenhange meines Ich gegeben*" (l. c. S. 76). Das Ich ist „*die stetige Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit*" (ibid.). Der abstracte Ich-Zusammenhang wird durch Reflexion auf seine Erfüllung durch einen Inhalt zum concreten oder empirischen Ich; dieses ist die Grundlage des ersteren (l. c. S. 77). Aus bestimmten Daten erschliessen wir das fremde Ich als eine eigene Reproductions- und Gefühlswelt (l. c. S. 82 ff.). JODL unterscheidet ein primäres, elementares und ein secundäres Ich. Ersteres „*entsteht nicht auf einer bestimmten Stufe der Bewusstseinsentwicklung, sondern es ist die Voraussetzung derselben und jedem Zustande, dem wir das Prädikat ‚bewusst' geben, notwendig inhärent*" (Lehrb. d. Psych. S. 92). Das Ich im höheren Sinne ist Entwicklungsproduct, besteht aus den Vorstellungen und Gefühlen (l. c. S. 559). Nach W. JERUSALEM macht das „*Ich*" eine Entwicklung durch. Erst gilt als Ich der Leib, dann das Denken, das Wollen. „*So schränkt sich denn das Ich immer mehr auf ein einziges Gebiet psychischer Phänomene ein, nämlich auf die Willensimpulse. . . . Das Ich ist nunmehr der active Träger der Willenshandlungen und kehrt damit zu jenem Punkte zurück, von dem es ursprünglich ausgegangen*" (Urteilsf. S. 168). L. CHEVALIER: „*Das Ich, das sich seiner Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen bewusst ist, ist nicht in Vorstellungen gegeben. Wir sind unser selbst als thätig und leidend unmittelbar bewusst, und daher kennen wir uns als wirkliches Ding*" (Entst. u. Werd. d. Selbstbew. S. 26; Progr. d. Staats-Obergymn. in Prag-Neust. 1897). Vgl. Subject, Selbstbewusstsein.

„Ich denke" ist nach KANT die innere Apperception, welche alle unsere Vorstellungen begleitet, als Bedingung jeder Erfahrung (Kr. d. r. V. S. 294, 302). „*Das ‚Ich denke' muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte. . . . Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‚Ich denke' in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird*" (l. c.[2], S. 659). Vgl. Apperception.

Ichheit nennt J. G. Fichte das *„absolute Sich-selbst-in-sich-selbst-durchdringen und Für-sich-selbst-sein“* (WW. I, 2, S. 19 f.).

Ideal (idealis) oder ideell: nicht wirklich (real), nur als Bewusstseinsinhalt gegeben, in der Idee (= Vorstellung) existirend. Ferner: nur in meiner Phantasie, in meinem Denken, im Unterschiede vom Thatsächlichen, Erlebbaren. — Bei den Scholastikern bedeutet *„idealiter“* zuerst das *„esse exemplariter“* (Albertus Magnus, Sum. th. I, qu. 55, 2), von Wilhelm von Occam an auch das *„esse in intellectu“*. Goclenius: *„Esse ideale“* = *„esse alicuius in mente secundum speciem, in qua, ut obiectivo principio, res cognoscitur“* (Lex. phil. p. 209). Im Unterschiede vom Materialen gebraucht *„ideal“* Leibniz (Erdm. p. 186a). Platner: *„Idealische Dinge haben ihren Grund in der Vernunft“* (Phil. Aph. I, § 518). Mendelssohn: *„Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen, und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden“* (Morgenst. I, 1). Kant: *„Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann“* (Kr. d. r. Vern. S. 62). *„Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich; nun ist das Erstere sowohl als das Zweite falsch. . . . Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sei. Woraus denn folgt: dass Erscheinungen überhaupt ausser unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten“* (l. c. S. 412). Fichte: *„Die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das blosse Ich gegeben ist; also die Reihe des Idealen“* (Gr. d. Wiss. S. 264). Schelling: *„Ideell, abhängig vom Ich“* (Syst. d. tr. Id. S. 76). Das wahre Ideale ist *„allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale“* (Vorles. ü. d. Meth. d. akad. Stud.[3], S. 12). Das *„absolut Ideale“* ist *„absolutes Wissen“* (Naturph. I, S. 71). Schopenhauer bestimmt als das Ideale *„das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört“* (Parerg. I, 1). Bei Avenarius bedeutet *„ideell“* soviel wie *„gedankenhaft“*, *„Idealität“* soviel wie *„Gedankenhaftigkeit“*, im Unterschiede von der *„Sachhaftigkeit“* (s. d.).

Ideal, das. Kant: *„Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale“* (De mund. sens. sct. II, § 9). *„Das höchste Wesen bleibt also für den bloss speculativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönet, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann“* (Kr. d. r. Vern. S. 501). Ideal ist *„die Idee nicht bloss in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding“* (l. c. S. 452). *„Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“* (ib.). *„Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen,*

sondern geben ein unentbehrliches Richtmass der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (l. c. S. 453). Ideal bedeutet „*die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens*“ (Kr. d. Urt. I, § 17). Das Ideal des Schönen an der menschlichen Gestalt besteht in dem „*Ausdrucke des Sittlichen*“ (ib.). — Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sein wird allgemein als logisches Ideal bezeichnet (Fries, Syst. d. Log., S. 483). Man spricht ferner von ethischen, ästhetischen Idealen. — Riehl: „*Sofern die Zwecke unserem Handeln als Musterbegriffe vorschweben, nennen wir sie Ideale*“ (Ph. Krit. II, 2, S. 21). Wundt: „*Das Gefühl dieser Beschränktheit erweckt ... im Hinblick auf die schöpferische Thätigkeit des Willens die Vorstellung, dass unser Wille das Organ eines unendlich vollkommeneren Wollens sei, aus dessen Handlungen allein die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit menschlichen Denkens und Handelns verständlich werde. Auf diese Weise verwandeln sich die Willensnormen in Ideale, die, nie erreichbar, immer erstrebt werden müssen*“ (Log. II, 514).

Idealismus heisst zunächst Platos Lehre von den Ideen (s. d.), dann, bis Berkeley (als „*ideal system*“), die Lockesche Ideenlehre. Jetzt versteht man darunter die erkenntnistheoretische Richtung, welche die Aussenwelt in Raum und Zeit als ideal, d. h. als blosse, vom Erkennen abhängige Vorstellungswelt betrachtet, ihr also keine eigene, unabhängige, selbständige Wirklichkeit zuerkennt. Diesem erkenntnistheoretischen gesellt sich meist ein metaphysischer Idealismus bei, der die Wirklichkeit als ein Ideales, d. h. als Idee, Geistiges, Vernunft, logischen Process, Willen bestimmt. Ausserdem ist ein ethischer und ästhetischer Idealismus zu unterscheiden, welche beide von der gegebenen zu einer idealen Wirklichkeit vordringen wollen, die sie in Normen bez. in den Kunstmitteln zur Darstellung zu bringen suchen. — In der antiken Philosophie kommen idealistische Elemente durch die Lehre von der Subjectivität der Qualitäten (s. d.) der Dinge auf (Demokrit). Plotin betrachtet die Welt der Sinnendinge als Abglanz oder Erscheinung der rein geistigen Ideenwelt, des *κόσμος νοητός*. Das Gleiche thut in etwas veränderter Form — die Ideen gelten als Gedanken Gottes — ein Teil der Scholastiker. Indem Descartes den Gedanken ausspricht, die Aussenwelt könnte möglicherweise nicht ausserhalb unserer Vorstellung existiren (Medit. I, II), giebt er dem Idealismus wenigstens einen problematischen Ausdruck. Auch Malebranche meint, die Wahrnehmungen (sensations) „*pourraient subsister, sans qu'il y eut aucun objet hors de nous*“ (Rech. I, 1). Die Dinge erkennen wir durch ihre Ideen (s. d.) in Gott. Nach Leibniz ist die materielle Welt die Erscheinung oder verworrene Vorstellung einer an sich geistigen Welt der Monaden (s. d.). Berkeley (vor ihm schon A. Collier) bestreitet entschieden die Existenz (s. d.) einer vom Vorgestelltwerden unabhängigen Welt. Alles Sein (s. d.) ist nur Percipirtwerden (esse = percipi, Princ. II, IX). Hume: „*Die Philosophie lehrt, dass alles, was sich dem Geist darstellt, lediglich eine Perception, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig ist*“ (Treat. IV, sct. 6). Chr. Wolf: „*Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt: adeoque realem mundi et corporum existentiam negant*“ (Psych. rat. § 36). Nach Baumgarten ist Idealist (idealista) „*solos in hoc mundo spiritus admittens*“ (Met. § 402). Mendelssohn: „*Der Anhänger*

des Idealismus hält alle Phänomena unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, dass ausserhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen" (Morgenst. I, 7). Nach BILFINGER ist die Meinung der Idealisten: „*Existere spiritum infinitum, et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea*" (Diluc. § 115). KANT: „*Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte.*" KANT dagegen stellt einen transscendentalen Idealismus auf. „*Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren*" (Proleg. S. 67). Die Existenz des Dinges wird nicht geleugnet, nur die Erkennbarkeit des An-sich der Dinge (l. c. S. 68). „*Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der es bezweifelt*" (Kr. d. r. Vern. S. 319). „*Unter einem Idealisten muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äusserer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können*" (l. c. S. 312). Vom „*empirischen*" ist nun der „*transscendentale*" (kritische) Idealismus (KANTS) zu trennen. „*Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind*" (l. c. S. 313). Der transscendentale Idealismus ist zugleich empirischer Realismus, da er der Materie als Erscheinung Wirklichkeit zugesteht (l. c. S. 314). Sowohl den Gegenständen des äusseren als denen des inneren Sinnes (s. d.) kommt Idealität zu (l. c. S. 71). „*Wir haben . . . bewiesen: dass alles, was im Raume oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellet werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism.*" — „*Ich habe ihn auch bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äusserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden*" (l. c. S. 401). „*Raum und Zeit sind nur unsere Anschauungsformen, in ihnen aber stellen sich wirklich Dinge dar*" (l. c. S. 402). Der ästhetische Idealismus beruht darauf, „*dass wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmass derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist*" (Kr. d. Urt. I, § 58). Der teleologische Idealismus „*ist die Behauptung, dass alle Zweckmässigkeit der Natur unabsichtlich sei*" (l. c. II, § 72). Einen absoluten (subjectiven, ethischen) Idealismus begründet FICHTE, dem die Aussenwelt als solche nur als im Ich und durch das Ich (s. d.) Gesetztes, also als Product geistiger Thätigkeit, gilt.

Alle Realität ist im Ich, nicht in dem individuellen, sondern in dem allgemeinen, reinen, absoluten Ich; dieses bedarf zur Erzeugung der Aussenwelt aus seiner Gesetzmässigkeit heraus nur eines „*Anstosses*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 266); Dinge an sich jedoch existiren nicht: Kein Object ohne Subject (l. c. S. 131). Sein ist vom Ich Gesetztsein (l. c. S. 137). Doch wird bemerkt: „*Der Idealism kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Speculation. Wenn es zum Handeln kommt, drängt sich der Realismus uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten auf*“ (Phil. Journ. 5. Bd., H. 4, S. 322). Den Unterschied seines (kritischen, quantitativen) Idealismus von demjenigen KANTS formulirt FICHTE dahin: „*KANT erweist die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen*“ (l. c. S. 135). SCHELLING: „*Ist nun der Satz ‚Ich bin‘ Princip aller Philosophie, so kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieses Satzes gleich ist. Aber dieser Satz sagt nicht, dass ich für irgend etwas ausser mir, sondern nur, dass ich für mich selbst bin. Also wird auch alles, was überhaupt ist, nur für das Ich sein können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben*“ (Syst. d. tr. Id. S. 63). Die Aussenwelt ist das Product einer Summe (unbewusster) Thätigkeiten des Ich. Der transscendentale Idealist „*behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding selbst (denn ein solches existirt in diesem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich Übergehendes, sondern unmittelbar nur sich selbst, seine eigene aufgehobene Thätigkeit. Er unterlässt nicht zu erklären, warum es dessen unerachtet notwendig sei, dass wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen*“ (l. c. S. 115). Aussen- und Innenwelt sind beide nichts Selbständiges, sondern Seiten eines Identischen (s. d.), Absoluten (s. d.). HEGEL bestimmt die wahre Wirklichkeit der Dinge als Idee (s. d.), als objective Weltvernunft. Der wahre Idealismus „*besteht in der Bestimmung, dass die Wahrheit der Dinge ist, dass sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, nur Schein, Erscheinung sind*“ (Naturph. S. 16). Nach SCHOPENHAUER ist die gesamte Aussenwelt als solche nur Vorstellung, Objectivation einer immateriellen Wirklichkeit, des Willens (s. d.). „*Die Welt ist meine Vorstellung: — dies ist eine Wahrheit, die in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt, wiewohl der Mensch allein sie in das reflectirte abstracte Bewusstsein bringen kann. . . . Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 1). „*Ein Object an sich — ist ein erträumtes Unding*“ (ib.). „*Die ganze Welt der Objecte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subject bedingt: d. h. sie hat transscendentale Idealität*“ (l. c. § 5). „*Kein Object ohne Subject*“ (l. c. § 7). „*Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, dass die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch einmal ausser derselben*“ (l. c. II. Bd., C. 1). „*Bei aller transscendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität: das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum*“ (l. c. C. 2).

Eine Erneuerung des Idealismus ist der Positivismus J. St. Mills, E. Laas', dann die Immanenzphilosophie (s. d.), nach welcher Object und Subject unzertrennlich aneinander gebunden sind. Vgl. Object, Subject, Realität, Idee, Aussenwelt, Sein, Illusionismus, Materie, Raum.

Idealist, s. Idealismus. Schiller nennt einen Idealisten den, der auf *„das Unbedingte in allen Erkenntnissen"* lossteuert, den, der das Geistige über alles setzt (Üb. naiv. u. sent. Dicht. WW. XII, S. 175 ff.).

Idealistisch: im Sinne des Idealismus.

Idealität = das Ideal-sein, z. B. von Raum und Zeit (nach Kant), = Subjectivität. Nach Hegel ist die Idealität *„Negation des Reellen"*, welches letztere *„zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt"* (Encykl. § 403). Vgl. Ideal, Idealismus.

Ideal-Realismus: die Ansicht, dass das Ideale (s. d.) zugleich das Reale, oder dass das Reale an sich ein Ideales (Geist, Wille) sei. Als Erscheinung einer geistigen fassen die materielle Welt Plotin, Leibniz, Lotze u. a. auf. Fichte: Die Wissenschaftslehre *„ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte"* (Gr. d. g. Wiss. S. 269). *„Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein"* (l. c. S. 268). *„Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt"* (l. c. S. 270). Schelling: *„Das absolut Ideale ist das absolut Reale"* (Naturph. S. 67). *„Reflectire ich bloss auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, dass die Schranke bloss durch das Ich gesetzt ist. Reflectire ich bloss auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, dass die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflectire ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann"* (Syst. d. tr. Id. S. 79). Nach Herbart ist die Aussenwelt als solche nur objectiver Schein, der aber auf ein Sein, auf eine Vielheit von *„Realen"* (s. d.) hinweist. *„So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein."* Ulrici: *„Die wahre Versöhnung aber von Realismus und Idealismus, welchen die Philosophie anstrebt, weil und indem sie zum Ganzen strebt, liegt beschlossen in dem einfachen Satze: der Realismus Träger und Organ des Idealismus, wie der Leib Träger und Organ der Seele"* (Leib u. Seele, Vorw. VIII). Auch v. Hartmanns Lehre vom Unbewussten als dem Kern der Dinge ist Ideal-Realismus. Nach Wundt sind uns die Gegenstände der Aussenwelt nur mittelbar gegeben, während die innere Erfahrung unmittelbare Realität besitzt. *„Dieses Verhältnis, welches dem Idealismus den unbestreitbaren Sieg verleiht über andere Weltanschauungen, entbindet nicht von der Verpflichtung, die Realität der Aussenwelt anzuerkennen, aber sie nötigt zunächst zu einer kritischen Sonderung derjenigen Bestandteile objectiver Erkenntnis, welche in den Erkenntnisfunctionen des Subjectes ihre Quelle haben, von jenen, die als objectiv gegebene vorauszusetzen sind. Darum ist der allein berechtigte kritische Idealismus zugleich Ideal-Realismus. Er hat nicht . . . aus idealen Principien die Realität speculativ abzuleiten, sondern, gestützt auf die berichtigten Begriffe der Wissenschaft, das Verhältnis der idealen Principien zu der objectiven Realität nachzuweisen. Da dieses Verhältnis schliesslich nur als ein solches der Übereinstimmung gedacht werden kann, wenn eine Erkenntnis*

der Objecte möglich sein soll, so wird freilich auch hier das Resultat erwartet werden können, dass die idealen Principien in der objectiven Realität sich wiederfinden" (Grundz. d. ph. Psych. II[3], 542).

Ideal-System nennt REID die (BERKELEY-HUMEsche) Lehre, dass wir nicht die Dinge selbst, sondern zunächst nur unsere Ideen (Vorstellungen) wahrnehmen, während REID selbst annimmt, dass wir die Dinge selbst wahrnehmen. Vgl. Object.

Ideation heisst der Process, durch welchen eine Empfindung zur Idee (Vorstellung) wird (SERGI, Psych., S. 143).

Ideatum: das Vorgestellte, der Gegenstand der Idee (s. d.). Nach G. BIEL ist ideatum „*ri ideae productum, seu est ideae effectum*" (bei GOCLEN., Lex. ph., p. 211).

Idee (*ἰδέα, εἶδος*, idea): Form, Gestalt, Bild. So bei ANAXAGORAS und DEMOKRIT, der die Atome (s. d.) auch *ἰδέαι* (= *σχήματα*) nennt, auch bei den Pythagoreern (nach SEXT. EMP. Pyrrh. hyp. III, 18). Im Dialog „*Sophistes*" wird die Ansicht erwähnt, dass das wahre Sein in unkörperlichen „*Gestalten*" bestehe (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι*, l. c. 246 B). Diese Ansicht wird von SCHLEIERMACHER, AST, DEYCKS, BRANDIS, HERMANN, ZELLER, PRANTL den Megarikern zugeschrieben, während RITTER u. a. diesen Ursprung der Stelle bezweifeln (vgl. UEBERWEG, Grundr. I[7], 119). — Nachdem HERAKLIT das beständige Fliessen aller Dinge gelehrt, PROTAGORAS die Relativität der Wahrheit ausgesprochen hatte, geht PLATO (nach dem Vorbilde des SOKRATES) daran, das wahrhaft Seiende zu bestimmen. Das Wahrgenommene ist in beständiger Veränderung begriffen, es ist ein Werdendes. Was ist das Seiende, Bleibende, daher auch Wertvolle? Das Gattungsmässige, das Allgemeine eines jeden Dinges, antwortet PLATO, der Inhalt des Begriffes, dem unbedingt eine selbständige Existenz, wenn auch nicht innerhalb des sinnlich Gegebenen, zukommen muss. Denn wie gäbe es Begriffe, Erkenntnis, wenn der Inhalt dieser nicht wäre? (*μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν*, Rep. V, 478 C.) Nur das Seiende wird erkannt, was (wahrhaft) erkannt wird, ist. Über den Ursprung der Ideenlehre berichtet ARISTOTELES: *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν· ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, αἰεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε* (Met. I, 6, 987 a, 29 squ.). *Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν* (l. c. XIII, 4, 1078 b 30). — Der Gegenstand des Wissens, das bloss Denkbare, nicht sinnlich Wahrnehmbare, ist die notwendig existirende Idee, das an und für sich (*καθ' αὑτό*), getrennt (*χωρίς*) von dem Wahrnehmbaren, in einer übersinnlichen Welt (*ἐν οὐρανίῳ τόπῳ*) seiende, ewige Muster-

bild (παράδειγμα), der Typus jedes Dinges. *Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον* (Tim. 51 D). *Κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖ* (l. c. 52 A). *Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ* (Phaedr. 247 C). *Τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ* (Rep. VI, 507 B). Jedem Begriffe entspricht eine Idee. *Εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν* (Rep. X, 596 A). Ideen giebt es von den Naturdingen, Kunstgegenständen, von Eigenschaften und Geringem (Parmen. 130), auch von Schlechtem (Theaet. 186 A); später scheint PLATO nur Ideen der Naturgegenstände angenommen zu haben (ARISTOT., Met. I, 9, XII, 3). An der höchsten, der Idee des Guten, ist das Wesen der Ideen überhaupt zu ersehen, dass sie nicht unsere Begriffe sind, sondern an und für sich unveränderlich existiren (*οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί . . ., ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν* (Sympos. 211 B). Getrennt von allem Sinnlichen sind die Ideen, die Dinge haben nur teil an ihnen (*μέθεξις*), den ewigen Urbildern. *Τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς* (Parmen. 132 D). *Τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει* (ARISTOT., Met. I, 6, 987 b, 9 squ.). Durch die Gegenwart der Ideen und die Gemeinschaft mit ihnen werden die Dinge ihnen gemäss. *Οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία* (Phaed. 100 D). Trotz der Unveränderlichkeit der Ideen schreibt ihnen PLATO doch Wirksamkeit zu; sie haben Bewegung, Leben, Vernunft (*νοῦς*) (Theaet. 248, Phaed., Phileb.). *Ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν* (ARIST., Met. I, 9, 991 b, 3). Die Idee (des Guten) ist die Zweckursache (*οὗ ἕνεκα*, Phileb. 54 C), von ihr sind alle übrigen Ideen abhängig, sie ist die Gottheit (s. d.), Grund alles Seins und Erkennens (Rep. VI, 508 E). In späterer Zeit bestimmt PLATO im Anschluss an die Pythagoreer die Ideen als Zahlen (s. d.) Der Inbegriff aller Ideen, ihre Einheit, ist die intelligible Welt (s. d.), der *κόσμος νοητός*. — In Bezug auf die Ideenlehre behauptet TEICHMÜLLER, die Ideen seien bei PLATO den Dingen immanent (Stud. S. 137). Nach E. ERDMANN ist die PLATONsche Idee „*das gemeinschaftliche Wesen und wahre Sein der unter ihr befassten Einzelwesen*“ (Grundr. I, S. 99). LOTZE: „*Nichts sonst wollte PLATON lehren als . . . die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Aussenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleich bleibende Bedeutung der Ideen*“ (Log.², S. 513). — ARISTOTELES bekämpft die Ideenlehre. Die Ideen seien nur Verdoppelungen der Dinge, das „*Teilhaben*“ der Dinge an ihnen sei nur ein Bild, ausserdem üben die Ideen keine Wirksamkeit aus. *Οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς . . . τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς . . . ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία . . . καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον* (Met. I, 9, 991 a, 11 squ.). Die einzelne Idee müsste mit den an ihr teilhabenden Einzelwesen wiederum ein gemeinsames

Urbild haben, den *τρίτος ἄνθρωπος* der Mensch und der *αὐτοάνθρωπος* (Met. I, 9, 990 b, 15). *Ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος, εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών* (l. c. 991 a, 30, XIII). Es giebt zwar ein Allgemeines (s. d.), aber nur in den Dingen, nicht getrennt von ihnen. Bei den **Stoikern** werden die *ἰδέαι* zu blossen Vorstellungsgebilden (*ἐννοήματα*, PLUT., Plac. I, 10, Dox. D. 309). *Τὰ ἐννοήματα φησὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι* (STOB., Ecl. I, 12, 332). Als unkörperliche, göttliche Kräfte bestimmt PHILO die Ideen (*ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι*, De sacrif. 13; vgl. ZELLER III, 2[3], S. 362 f.). Zu geistigen, aber objectiven Gebilden, göttlichen Gedanken, werden die Ideen bei den **Neupythagoreern** (NIKOMACHUS, Arith. intr. I, 6) und **Neuplatonikern**. Die Ideen sind so nach PLOTIN Teilkräfte des göttlichen Geistes (*νοῦς*), als solche selbst *νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*, welche in den Dingen wirken und für sich eine geschlossene Einheit bilden, den *κόσμος νοητός* (Enn. IV, 8, 3). „*Wenn also das Denken auf ein Immanentes* (*ἐνύπαρχον*) *geht, so ist jenes Immanente die Form und dies die Idee* (*ἰδέα*). *Was ist dies nun? Intellect und intelligible Wesenheit; nicht verschieden vom Intellect* (*νοῦς*) *ist jede Idee, sondern eine jede Idee* (*ἑκάστη νοῦς*). *Und der Intellect in seiner Gesamtheit ist die Gesamtheit der Ideen, jede Idee aber jeder Intellect* (*ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστος εἶδος νοῦς ἕκαστος*). *Es ist also dieser Intellect in sich selbst und, indem er sich in ruhigem Beharren hat, ist er stets Sättigung und Fülle* (*κόρος, auch Sohn*). *Wenn nun der Intellect früher als das Seiende gedacht würde, so müsste man sagen, der Intellect vollende und zeuge das Seiende durch sein Wirken und Denken; da man aber das Seiende vor dem Intellect denken muss, so muss man annehmen, dass das Seiende in dem Denken liegt, dass aber die Wirksamkeit und das Denken dem Seienden zukomme. . . . Eine Natur also ist das Seiende und der Intellect . . . und die so entstehenden Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden und die Wirkungskraft. Gedacht aber wird von uns, die wir trennen, das eine vor dem anderen*" (l. c. V, 9, 8). Ideen giebt es auch von Einzeldingen (l. c. 12). Im Intellect wie in den Ideen liegen die Gründe alles Geschehens und Seins (l. c. VI, 7, 3).

Dem Mittelalter gelten die Ideen meist als die im Geiste Gottes seienden Musterbilder der Dinge (formae exemplares), im Hinblick auf welche diese geschaffen wurden. BOËTHIUS: „*Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique ab imagine formans*" (De cons. ph. III, metr. 9). Im Neuen Testamente finden sich die Ausdrücke *μίμημα, εἰκών*. Gegner der Ideenlehre ist TERTULLIAN (De an. 23). ORIGENES nennt den göttlichen Logos (s. d.) die *ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ* (LOMMATSCH I, 127). AUGUSTINUS: „*Ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt . . ., quae in divina intelligentia continentur*" (De div. qu. 46). DIONYSIUS MAXIMUS: „*Principia, quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aeternas et incommutabiles rationes, . . . secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur*" (De divin. nom. c. 5). JOH. SCOTUS bestimmt die Ideen (*„ideae, primordiales causae, prototypa, exempla"*) als „*species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt*" (De div. nat. II, 2). AMALRICH VON BENE: „*ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari*" (bei STÖCKL I, 290). ALEXANDER VON HALES:

„Idea in Deo idem est quod divina essentia“ (Sum. th. I, qu. 1, 4). Nach ANSELM sind die Universalien als göttliche Gedanken (*„in ratione summae naturae“*) ewig. ABÄLARD: *„Ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est“* (Theol. Christ. IV, p. 1336). *„Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent“* (l. c. II, p. 1095 f.). BERNHARD VON CHARTRES: *„Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventes imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita“* (bei UEBERWEG, Gr. II[7], 176). Nach ALBERTUS MAGNUS sind die Ideen *„in mente divina secundum quod ars est omnium creatorum“* (Sum. th. I, qu. 55, 2). *„Porismata vocantur, id est, praedestinationes“* (ibid.). Nach THOMAS ist jede Idee *„forma in mente divina, ad similitudinem cuius mundus est factus“* (Sum. th. I, qu. 15, 1). *„In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae“* (Sum. th. I, qu. 15, 1 ad 3). BONAVENTURA: *„Idea, cum sit similitudo rei cognitae, mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem“* (In 1. sent. 1, d. 42, qu. 3, 1). *„Hoc importat nomen ideae, ut sit quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius exemplum exterius opus producere intendit“* (bei WILLMANN, G. d. Id. II, 365). *„Idea rerum et exemplar et rationes, sic in Deo sunt, quod idea importat causam efficientem conformem effectui . . .“* *„Ideae rerum ante mundi constitutionem in mente creatoris erant“* (Comp. theol. I, 25). FRANCISCUS MAYRONIS nennt die Ideen *„rationes incommutabiles et aeternae“* (PRANTL III, 284). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Ideen dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt (In 1. sent. 1, d. 36, art. 2, qu. 2). DURAND VON ST. POURÇAIN versteht unter Ideen die Dinge, wie sie im Geiste Gottes *„objectiv“* enthalten sind (In 1. sent. 1, d. 36, qu. 3, 11). *„In Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales“* (l. c. qu. 4, 5). DUNS SCOTUS: *„Idea est ipsum obiectum ut cognitum . . . in mente divina“* (Report. 1, d. 36, qu. 2, 31). PIERRE D'AILLY: *„Idea est aliquid cognitum a principio productivo intellectuali, ad quod ipsum aspiciens potest aliquid in esse reali producere“* (bei STÖCKL II, 1030). WILHELM VON OCCAM macht aus den Ideen subjective (scholast. = „objective“) Gedanken des Geistes ohne selbständige Existenz. *„Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles“* (In 1. sent. 1, d. 35, qu. 5). *„Ideae sunt . . . singularium“* (l. c.), da das Allgemeine nichts Reales ist. Als subjectiver Gedanke kommt Idee auch im Roman de la Rose des JEAN DE MEUNY (Ende des 13. Jahrh.) vor (EUCKEN, Grundbegr., S. 231). Im Sinne von exemplar gebraucht idea noch SUAREZ (Met. disp. 25, sct. 1). G. BIEL: *„Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura . . . In Deo sunt ideae obiective et intellectualiter“* (Collect. I, d. 2, qu. 4). — GOCLENIUS: *„Idea significat speciem seu formam, seu rationem rei externam; generatim idea est forma seu exemplar rei, ad quod respiciens opifex efficit id quod animo destinarat“* (Lex. ph. p. 208). Nach NICOL. CUSANUS enthält Gott in seinem Denken die Ideen oder Urbilder der Dinge (De coni. II, 14). MICRAELIUS: *„Idea . . . tria requirit: 1) ut sit forma intellectui obiecta, ad cuius similitudinem producatur res ad extra; 2) ut ista*

similitudo rei ad extra sit ex intentione ipsius operantis; 3) ut effectus productus sit intentus a particulari agente" (Lex. phil. p. 509). J. B. VAN HELMONT gebraucht Idee im Sinne von Vorstellung (nach STÖCKL III, 466). G. BRUNO: *„Quidquid cognoscitur intelligibile, per ideas cognoscitur"* (De umbr. idear. p. 37). F. BACON: *„divinae mentis ideas, hoc est, . . . veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur"* (N. Org. I, 23). HOBBES: *„ideas, id est memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium: quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sunt, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse"* (De corp. C. 7, 2). DESCARTES: *„Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur"* (Resp. III, 5). Idee ist also jeder Bewusstseinsinhalt als solcher. SPINOZA: *„Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum"* (Ren. Cart. pr. ph. I, def. II). *„Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur"* (Eth. II, def. III). Die Ideen sind nicht Vorstellungsbilder (imagines). *„Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. — Non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere"* (l. c. prop. XLIX, schol.). *„Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo"* (l. c. prop. XLVIII, schol.) *„Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato"* (l. c. def. IV). In *„Deo datur necessaria idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequitur"* (l. c. prop. III). *„Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"* (l. c. prop. VII). *„Mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea"* (l. c. prop. XX, dem.). *„Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori"* (l. c. prop. XXI). *„Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt"* (l. c. prop. XXXII). *„Veram habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere"* (l. c. prop. XLIII). Von der einen göttlichen Idee sind alle übrigen abzuleiten (De em. int.). MARCUS MARCI schreibt den Ideen bildnerische Kräfte zu (Idearum operatricium idea, 1634). MALEBRANCHE sagt von der Idee: *„Je n'entend ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet"* (Rech. II, 1). In Gott sind die Dinge und ihre Ideen enthalten; wir erkennen in Gott, d. h. mittels der Ideen. *„Toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu, même en tant que relative aux créatures"* (RITTER, Gesch. d. Phil. XI, 382). FÉNELON: *Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout à qui est idée est Dieu même"* (De l'ex. d. Dieu p. 143 f.). In Gott sind die „modèles fixes de tout ce qu'il peut faire de lui, les vrais universaux" (l. c. p. 146). Die Logik von PORT ROYAL erklärt: *„Idea nomen est ex eorum numero, quae adeo clara sunt, ut ulterius explicari per alia non possint"* (I, 1). *„Lorsque*

nous parlons des idées nous n' appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose" (ib., franz. Ausg.). Im Sinne von „*Vorstellung*" (s. d.) gebraucht LOCKE das Wort idea. „*The word idea . . . serves but to stand for whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks*" (Ess. I, ch. 1, § 8). Es giebt „*simple ideas*" und „*mixed ideas*". „*Real ideas are such as have a fondation in nature; such as have a conformity with the real being and existence of things*" (Ess. II, ch. 30, § 1). Reale Ideen sind „adequate", „*which perfectly represent those archetypes which the mind supposes them taken from*" (l. c.). CONDILLAC: „*Le mot idée exprime une chose que personne, j'ose le dire, n'a encore bien expliquée. — Une sensation n'est point encore une idée, tant qu'on ne la considère que comme un sentiment, qui se borne à modifier l'âme. Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idée de la douleur, je dirai, que je la sens. — Mais si je me rappelle une douleur, que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose; et si je dis, que je me fais l'idée d'une douleur dont, on me parle, et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur, que j'ai éprouvée, ou d'après une douleur que je souffre actuellement. Dans le premier cas, l'idée et le souvenir ne diffèrent encore point. Dans le second, l'idée est le sentiment d'une douleur actuelle, modifié par les jugements, que je porte pour me représenter la douleur d'un autre . . . Si ces sentiments n'existent que dans la mémoire, qui les rappelle, ils deviennent des idées*" (Trait. d. sens., Extr. rais. p. 49). „*La sensation actuelle comme passée de solidité est seule par elle-même, tout à la fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport, qu'elle a à l'âme, qu'elle modifie: elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur . . . Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent: elles les représentent donc, elle sont des idées*" (ib.). Es giebt: „*idées simples, idées complexes*", letztere sind: „*complètes ou incomplètes*" (l. c. p. 50). Nach BUFFON sind die Ideen „*sensations comparées*". BONNET unterscheidet: „*idées des sens, idées de la réflexion*" (Ess. C. 19, 21). BERKELEY fasst Idee als Vorstellung auf (Princ. I). „*Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingeprägten Ideen heissen wirkliche Dinge; diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmässig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden und darstellen, bezeichnet. Dann sind aber auch unsere Sinneswahrnehmungen . . . Ideen, d. h. sie existiren in dem Geiste*" (l. c. XXXIII). Die Ideen sind völlig passiv, ohne eigene Thätigkeit (l. c. XXXIX). HUME versteht unter Idee eine Erinnerungsvorstellung. „*Ideas*" sind „*faint images*", abgeblasste Bilder der Impressionen (s. d.) „*in thinking and reasoning*" (Treat. I, sct. 1). Es giebt einfache und zusammengesetzte ideas als copies oder images der Eindrücke. Ein allgemeiner Satz ist, „*dass alle unsere einfachen Ideen bei ihrem ersten Auftreten aus einfachen Eindrücken stammen, welche ihnen entsprechen und die sie genau darstellen (represent)*" (ibid.). HOLBACH: „*Ces changements . . . se nomment idées, lorsque l'organe intérieur rapporte ces changements à l'objet, qui les a produits*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 108). HOLLMANN: „*Idea nihil aliud, quam vel exemplar rei in cogitante, vel rei in mente repraesentatio, imago et quasi pictura est*" (Log. § 23). CHR. WOLF: „*Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam refert, seu*

quatenus obiective consideratur" (Psych. emp. § 48). TETENS: *„Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken. . . . Die Idee enthält ausser der Vorstellung ein Gewahrnehmen und Unterscheiden"* (Phil. Vers. I, 26). Die Idee ist eine Vorstellung mit Bewusstsein (l. c. S. 96). Idee ist nach PLATNER *„alles, was die Seele wirkt"* (Ph. Aph. I, § 31), *„eine geistige Thätigkeit der Seele". „Was der Seele dabei in dem Seelenorgan vorschwebt, ist etwas Materielles, nicht die Idee, sondern der Gegenstand der Idee, das Ideenbild"* (l. c. § 288). MENDELSSOHN gebraucht Idee im Sinne von Vorstellung (Morgenst. I, 2). J. EBERT: *„Begriffe oder Ideen heissen die blossen Vorstellungen der Dinge in unserer Seele"* (Vernunftl. S. 22).

Einen neuen Sinn erhält Idee bei KANT. *„Eine Idee ist nichts anderes als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet"* (WW. VIII, 460). *„Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen . . ., noch Gefühle . . ., welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann"* (Anthr. I, § 41). *„So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann"* (Proleg. § 40). *„Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen."* — *„Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen. Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch"* (l. c. § 43). *„Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, insofern sie doch nie Erkenntnis desselben werden können"* (WW. V, 353). *„Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden"* (Log. S. 140). *„Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes . . . als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs"* (l. c. S. 141 f.). *„Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, dass man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird"* (Kr. d. r. Vern. S. 274). *„Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht"* (l. c. S. 275). — *„Die Form der Urteile . . . brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten: dass die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Massgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können"* (l. c. S. 279). *„So viele Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt,*

so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis in einem System zu suchen sein" (l. c. S. 280). „*Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre*" (l. c. S. 283). „*Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen. . . . Zu geschweigen: dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können*" (l. c. S. 284). „*Zuletzt wird man auch gewahr: dass unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und dass die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe*" (l. c. S. 290). „*Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*" (ibid.). In jede der Ideen wird die „*absolute Totalität*" gefordert (l. c. S. 342). Die vier kosmologischen Ideen sind: „*1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; 2. die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung*" (l. c. S. 346). — Die ästhetische „*Normalidee*" ist „*das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welche die Natur zum Urbild ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint*" (Kr. d. Urt. I, § 17). „*Die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann*" (l. c. § 49). „*Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann*" (ibid.). — REINHOLD bestimmt die Idee als „*die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht*" (Vers. II, 498). Nach S. MAIMON ist Vernunftidee „*die formelle Vollständigkeit eines Begriffs*" (Vers. üb. d. Transsc. S. 157). Ideen sind nach JACOBI „*Vorstellungen des im Gefühle allein Gegebenen*" (WW. II, 62). G. E. SCHULZE: „*Betreffen die ein-*

zelnen Vorstellungen etwas, das entweder kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, oder dessen Dasein in der Sinnenwelt doch noch ungewiss ist, so nennt man sie Ideen" (Allg. Log.³, S. 3). „*Die Erzeugnisse der Vernunft werden Ideen genannt, wenn sie so weit ausgebildet worden sind, dass ihr Inhalt eine die Beschaffenheiten sinnlicher Dinge übertreffende Vollkommenheit ausdrückt*" (Ps. Anthr. S. 120 f.). SCHELLING nimmt in seiner theosophischen Periode die Existenz von Ideen, zwischen Gott und den Dingen vermittelnden geistigen Einheiten, Urbildern der Dinge, an (Vorl. üb. d. Meth. d. ak. Stud.³, S. 98). Die Ideen sind „*die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können*". Sie sind gleich Gott „*productiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden. . . . Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge*" (l. c. 11, S. 240 f.). Die Ideen sind „*die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes*" (WW. I, VI, S. 183). Schon vorher erklärt er: „*Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist.*" Die Ideen sind „*nichts anderes als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen*" (Naturph. S. 75). Durch die Ideen sind die Dinge „*wahrhaft und innerlich ein Wesen*" (l. c. S. 76).

HEGEL bestimmt die Idee als den „*adäquaten Begriff, das objectiv Wahre, oder das Wahre als solches*" (Log. III, 236). Die Idee ist das „*wahrhafte Sein*", die „*Einheit von Begriff und Realität*" (l. c. S. 240). Sie ist logischer „*Process*" (der Diremtion und Synthese), „*ewiges Erzeugen*" (l. c. S. 242) als Leben, Erkennen und Wollen, absolutes Wissen (l. c. S. 243). Die absolute Idee ist „*die Identität der theoretischen und praktischen*" (l. c. S. 327), „*der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht*", „*die sich wissende Wahrheit*" (l. c. S. 328). Natur und Geist sind nur „*unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen*" (l. c. S. 328). — Die reine Idee ist „*die Idee im abstracten Elemente des Denkens*", als Gegenstand der Logik (Encykl. § 19). „*Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet*" (ibid.). „*Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äusserlichen Daseins giebt, und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seine Macht, so sich in ihr erhält*" (l. c. § 213). Alles Wirkliche ist die Idee und ist wahr nur durch sie und kraft ihrer. „*Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas. . . . Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, dass die Idee zunächst nur die eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als Subject und so als Geist ist*" (ibid.). „*Die Idee kann als die Vernunft . . ., ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. f., gefasst werden*" (l. c. § 214). „*Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige*

Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist" (ibid.). „*Die Idee ist wesentlich Process*" (l. c. § 215). Die „*Idee in der Form des Andersseins*" ist die Natur (l. c. § 247). Die „*zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee*" ist der Geist (l. c. § 381). — OERSTED versteht unter Idee den „*Naturgedanken*", das Wesen eines Dinges. COUSIN: „*Les idées sont la pensée sous la forme naturelle*" (Cours, leç. 1, p. 20). „*Les idées . . . ne représentent rien, absolument rien qu' elles-mêmes — n' ont qu' un seul caractère, c'est d'être intelligible*" (l. c. p. 22). „*L'idée de l'utile, du juste, du beau, du saint et du divin, du vrai*" (l. c. leç. 2, p. 29). HERBART unterscheidet fünf aus ästhetischen (= Wert-) Urteilen entspringende Ideen: Idee der innern Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit (Lehrb. z. Psych. S. 117). Ihnen entsprechen die abgeleiteten Ideen: beseelte Gesellschaft, Cultursystem, Verwaltungssystem, Rechtsgesellschaft, Lohnsystem (Kurze Encykl. d. Phil. S. 47). Nach WAITZ sind Ideen „*Vorstellungsweisen, welche dazu dienen, grösseren Gedankenkreisen zu der Einheit, zu dem Abschluss und Zusammenhang zu verhelfen, die ihnen noch abgehen*" (Lehrb. d. Psych. S. 609). Sie sind Gegenstände des Glaubens, bestimmt, unser inneres Leben mit der Wirklichkeit zu versöhnen (l. c. S. 617). „*Fundamental ideas*" nennt WHEWELL die logischen Grundanschauungen. LAROMIGUIÈRE: „*L'idée . . . consiste donc dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire de tout ce qui s'offre à notre esprit . . . Elle est un rapport de distinction, un jugement*" (Leçons de philos. II, 4. leç., p. 134 f.). SCHOPENHAUER bezeichnet als Idee jede „*bestimmte Stufe der Objectivation des Willens*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26), von der Überzeugung ausgehend, „*dass jene verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend und geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind; dass, sage ich, diese Stufen der Objectivation des Willens nichts anderes als Platons Ideen sind*" (l. c. § 25). Die Idee liegt ausser der Zeit (l. c. § 28), wird vom Satz des Grundes nicht berührt (l. c. § 30). Die Dinge sind nur getrübte Erscheinungen der Ideen; reine Erkenntnis würde nur Ideen erfassen (l. c. § 32). Nur indem wir zum interesselosen, überindividuellen „*reinen Subject des Erkennens*" werden, wird das Object zur Idee erhoben (l. c. § 34). Die Kunst „*wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt*" (l. c. § 36). „*Denn sie reisst das Object ihrer Contemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen*" (ibid.). „*Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*" (ibid.). — LOTZE bestimmt die Ideen als „*objective Gedanken*", „*allgemeine Begriffe von objectiver Gültigkeit*" (Log. S. 562). A. BAIN versteht unter Idee eine Erinnerungsvorstellung, SPENCER gleichfalls, SERGI: „*une pure image mentale*", „débarassée de l'élément affectif ou ton de la sensation, le produit d'une nouvelle activité psychique" (Psych. p. 144 ff.). ROSMINI-SERBATI nennt als reine Ideen: Einheit, Zahl, Substanz, Ursache, Notwendigkeit, Wahrnehmung, Gerechtigkeit, Schönheit. Organ dieser

Ideen ist der Intellect (intelletto). GALUPPI: „*L'idea è un elemento del giudizio*" (El. di phil. II, p. 9). Nach WUNDT sind Ideen „*Vorstellungen idealer Zwecke*" (Eth.², S. 510). „. . . *Idee — die nicht sowohl Gegenstand eines Wissens als eines Glaubens sein kann, der unser Wissen in der Richtung ergänzt, welche die denkende Betrachtung der Erfahrung ihm anweist*" (Log. I, 567). „*Das Ergründen geht über das Gegebene hinaus: es sucht dieses unter Gesichtspunkten zusammenzufassen, die selbst nicht gegeben sind, sondern ergänzend zu den Thatsachen der Erfahrung und den aus ihnen gebildeten Begriffen hinzugefügt werden.*" Diese „*ergänzenden Gesichtspunkte*" heissen Ideen (Syst. d. Philos.², S. 174). Bei E. v. HARTMANN ist die Idee die logische Seite des „*Unbewussten*" (s. d.).

Ideenassociation (association of ideas, LOCKE), s. Association.

Ideenflucht ist eine im Zustande der Manie pathologisch auftretende haltlose rasche Aufeinanderfolge der Vorstellungen, bei welcher es zu einem klaren Gedanken nicht kommen kann.

Ideen, materielle, Bilder der Gegenstände im Gehirn als Vermittler der Vorstellungen (ideae rerum materialium), eine von DESCARTES eingeführte Bezeichnung (De hom. p. 132; Princ. phil. IV, 196). Anlass zur Entstehung dieser grob-sinnlichen Lehre gab auch MALEBRANCHES Unterscheidung von Ideen und Dingen. TH. v. CRAANEN bringt sogar Abbildungen der materiellen Ideen (Tract. de hom. 1689, C. 93 f.; VOLKMANN I⁴, 401). Von materiellen Ideen ist noch bei CHR. WOLF (Psych. rat. § 118, 374) die Rede, ferner bei TETENS, der sie als Bewegungen im Gehirn bestimmt (Phil. Vers. I, Vorr. VII), BAUMGARTEN, der darunter „*motus cerebri, coëxistentes animae repraesentationibus successivis*" (Met. § 560) versteht, PLATNER, dem sie als innere, von den Gegenständen bewirkte „*Eindrücke*" gelten (Ph. Aph. I, § 155), als „*Ideenbilder*", „*Spuren*" im Gehirn (l. c. § 288, 291; N. Anthrop. § 334 ff.). G. E. SCHULZE: „*Wenn unter den sogenannten materiellen Ideen nichts weiter verstanden wird, als eine durch die organische Lebensthätigkeit des Gehirns besonders bestimmte Bewegung in gewissen Teilen desselben, welche zum Entstehen einer Empfindung und Vorstellung nötig sein soll, so kann deren Annahme vollkommen gerechtfertigt werden*" (Anthr. S. 53).

Idées-forces: Wirksamkeit von Ideen, Ideen als treibende Kräfte.

Idential nennt R. AVENARIUS die Aussagen des „*Anders*", („*Heterote*") und des „*Dasselbe*" („*Tautote*") (Kr. d. r. Erf. II, S. 28 ff.).

Identisch, s. Identität.

Identität (*ταυτότης*, identitas): Dieselbigkeit, Einerleisein, Sich-gleichsein. — Der Megariker STILPO liess nur Identitäts-Urteile zu (*αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προςειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν*, PLATO, Theaet. 201 E; *ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον*, SOPHIST. 251 B). So auch ANTISTHENES: *Διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι* (ARISTOT., Met. V, 29, 1024b, 32 squ.). ARISTOTELES: *ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν* (Met. V, 9, 1018a, 7). *Λεγομένου δὲ ταὐτοῦ πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον κατ' ἀριθμὸν* (numerische Identität) *λέγομεν ἐνίοτε*

αὐτό (l. c. X, 3, 1054 a, 32). *Ταὐτὰ δὲ τῷ εἴδει* (Gener. Ident. l. c. 8, 1058 a, 18). *Ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός* (p. e. *Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν*, l. c. VII, 11, 1037 b, 7). — Schon bei PETRUS HISPANUS findet sich identitas (PRANTL III, 53) im Sinne von *ταυτότης*. GILBERTUS PORRETANUS: „*Identitate unionis homo idem quod homo est*" (PRANTL II, 220). DUNS SCOTUS: „*Voco autem identitatem formalem, ubi illud, quod sic dicitur idem, includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali*" (In sent. l. I, d. 2, qu. 7; PRANTL III, 220). Identität ist nach GOCLENIUS „*convenientia unius entis cum alio orta ex unitate alicuius tertii*"; zu unterscheiden ist: „*identitas realis et rationis*". „*Identica est praedicatio eiusdem de eodem*" (Lex. ph. p. 212). MICRAELIUS: „*Identitas est convenientia in aliquo, quando nempe res vel ad se ipsam refertur, vel ad aliam.*" Es giebt: identitas rationis — realis, primaria — secundaria, ordinaria — extraordinaria, intrinseca — extrinseca, numerica — specifica (causalis, subiectiva, generica) (Lex. philos. p. 510 f.). NICOLAUS CUSANUS spricht von einer „*identitas absoluta*" des „*maximum und minimum*" in Gott (De vis. Dei 13). LOCKE: „*It is the first act of the mind, when it has any sentiment or ideas at all, to perceive its ideas, and so far as it perceives them, to know each what it is. . . . This is so absolutely necessary, that, without it, there could be no knowledge, no reasoning*" (Ess. IV, ch. 7, § 2). „*Wird ein Ding als daseiend zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgefasst, so vergleicht man es mit sich selbst zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort und bildet danach die Vorstellungen der Dieselbigkeit und Verschiedenheit.*" — „*Es besteht also die Dieselbigkeit dann, wenn die als dieselben erklärten Vorstellungen sich durchaus nicht von dem unterscheiden, was sie in dem Augenblick waren, wo man ihr früheres Sein betrachtet, und womit man ihr Gegenwärtiges vergleicht. Denn man bemerkt niemals und kann es sich nicht als möglich vorstellen, dass zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit bestehen sollen*" (l. c. II, ch. 27, § 1). Die Identität des Menschen besteht „*in der blossen Teilnahme an demselben fortgesetzten Leben*" (l. c. § 6). „*Da das Selbstbewusstsein das Denken immer begleitet und macht, dass jeder das ist, was man ‚sein Selbst' nennt, und wodurch man sich von anderen denkenden Dingen unterscheidet, so besteht die Dieselbigkeit der Person . . . nur hierin*" (l. c. § 9). „*Das Wesen, welches das Bewusstsein von gegenwärtigen und vergangenen Handlungen hat, ist dieselbe Person*" (l. c. § 16). LEIBNIZ betont, „*que les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait et énéral*" (GERH. V, 344 ff.; III, 224 ff.). „*Auch ich bin der Meinung, dass die Consciosität oder das Selbstbewusstsein eine moralische persönliche Identität beweist. Und hierin unterscheide ich das Nichtaufhören einer Tierseele von der Unsterblichkeit der Menschenseele: die eine wie die andere behält die physische und wirkliche Identität, aber was den Menschen betrifft, so bewahrt gemäss den Regeln der göttlichen Vorsehung dessen Seele gewiss noch die moralische Identität*" (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 9). HUME: „*Genau genommen ist nicht ein Gegenstand mit sich selbst identisch . . ., es sei denn, dass wir damit sagen wollen, der Gegenstand, als in einem Zeitpunkt existirender, sei identisch mit sich selber, als in einem anderen Zeitpunkt existirenden*" (Treat. IV, sct. 2, S. 268). Es besteht ein „*Widerstreit zwischen dem Gedanken der Identität ähnlicher Wahrnehmungen und der thatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten*" (l. c. S. 273). „*Da nun die Einbildungskraft leicht eine Vorstellung für*

eine andere nimmt, wenn die Wirkung beider auf den Geist eine ähnliche ist, so ergiebt sich, dass jede derartige Aufeinanderfolge miteinander in associativer Beziehung stehender Eigenschaften leicht als e i n *dauernder Gegenstand angesehen werden wird, der unverändert derselbe bleibt*" (l. c. sct. 3, S. 289). „*Wir können uns eine deutliche Vorstellung davon machen, dass ein Gegenstand, während die Zeit sich ändert, unverändert und ununterbrochen derselbe bleibt. Diese Vorstellung bezeichnen wir als Vorstellung der* I d e n t i t ä t *oder Selbigkeit (sameness)*" (l. c. sct. 6, S. 328). „I d e n t i t ä t *kann als eine zweite Art der Beziehung angesehen werden. Ich nehme sie hier im engsten Sinne als Identität constanter und unveränderlicher Gegenstände*" (l. c. I, sct. 6, S. 26). „*Wegen dieser Continuität der Perception schreibt er (der Geist) dem Gegenstand dauernde Existenz und Identität zu*" (l. c. IV, sct. 6, S. 332). Aus der Association der Vorstellungen „*folgt offenbar, dass die Identität nicht etwas ist, das diesen verschiedenen Perceptionen realiter zukäme und sie miteinander verbände, sondern lediglich eine Bestimmung, die wir ihnen zuschreiben auf Grund der Verbindung, in die die Vorstellungen derselben in unserer Einbildungskraft geraten, dann, wenn wir über sie reflectiren*" (l. c. S. 336). Die Identität muss auf einer der Beziehungen beruhen. Es folgt, „*dass die Vorstellung der persönlichen Identität einzig und allein aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verknüpfter Vorstellungen entspringen kann*" (l. c. S. 336). — Chr. Wolf: „*Eadem dicuntur, quae sibi invicem substitui possunt salvo quocunque praedicato*" (Ont. § 181). J. Ebert: „*Ein Satz, in welchem das Subject mit dem Prädikate einerlei ist, heisst ein identischer Satz*" (Vernunftlehr.[4], S. 57). Nach Brown beruht die „*mental identity*" auf einem „*Glauben*" (belief). Kant: „*Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles übrige als Bestimmung bezieht, achthaben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des inneren Sinnes, und alle Zeit ist bloss die Form des inneren Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch Identische selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner Selbst. Auf diesen Fuss müsste die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er a priori gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr als: In der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst*" (Krit. d. r. Vern. S. 308). „*Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects*" (ibid.). Wir legen die Identität unseres reinen, logischen Ich in die Dinge hinein. „*Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität gewiss, weil nichts in die Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen*" (l. c. S. 125). — Die Identität aller Gegensätze, von Geist und Natur, Subject und Object, im Absoluten (s. d.)

behauptet SCHELLING. Identität ist die Form des absoluten Ich (Vom Ich S. 39). *„Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten . . . zu“* (l. c. S. 41). Der Satz „A = A“ wird erst durch das absolute Ich begründet (ibid.). *„Alles ist absolut Eines und alle Thätigkeit quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor“* (Naturph. S. 276). Im Ich sind Handeln und Sein ursprünglich identisch (Syst. d. tr. Id. S. 317). DESTUTT DE TRACY: *„Identité veut dire similitude parfaite et complète“* (El. d'idéol. III, ch. 1, p. 160). HEGEL: *„Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflectirte, — Identität mit sich.“* Diese Identität ist *„formelle oder Verstandes-Identität“* (Encykl. § 115). *„Das Absolute ist das mit sich Identische“* (ibid.) — SIGWART versteht unter der realen Identität die *„Beharrlichkeit der Dinge im Wechsel des Thuns“* (Log. I, S. 108). Nach B. ERDMANN ist Identität *„ein Merkmal, das jedem Gegenstande eigen ist“* (Log. I, 168). Nach VOLKMANN geht der Begriff der Identität aus dem Bewusstwerden der Notwendigkeit des analytischen Urteils hervor (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 277). *„Der Identität und Dependenz werden wir bewusst, indem mit dem Bewusstsein bestimmter Vorstellungen das Bewusstsein jener Förderung zusammenfällt, das den Vorstellungen innerhalb des Urteils aus ihrer Zusammengehörigkeit erwächst“* (l. c. S. 338). WUNDT: *„Nur dann sind also die Begriffe in vollem Sinne identisch, wenn diese Identität auch in ihrem Ausdruck enthalten ist. Freilich aber werden wir sehen, dass wir weit häufiger von dem Princip Gebrauch machen, identisch zu setzen, was nur infolge einer Abstraction von bestimmten Verschiedenheiten identisch genommen werden darf, und dass die so durch Abstraction erst gewonnene Identität für unser Denken unendlich fruchtbarer ist als die wirkliche. Doch weist diese Thatsache zugleich darauf hin, dass selbst die einfache Relation der Identität in ihrer Anwendung stets auf einem Denkprocesse beruht, der nicht bloss das Gleiche gleichsetzt, sondern auch, was zur Identität unbrauchbar ist, davon absondert“* (Log. I, 114). Die Identitätsurteile entsprechen dem Verhältnisse der Begriffsidentität. *„Bei dem formal identischen Urteil besitzen Subject und Prädikat eine identische Form, bei dem real identischen ist der Ausdruck beider Begriffe ein verschiedener, aber diese werden wegen ihres übereinstimmenden Inhaltes identisch gesetzt“* (l. c. S. 170). *„Die formal identischen finden da ihre Anwendung, wo es sich um die ausdrückliche Bekräftigung der Identität eines Begriffs mit sich selber handelt, wie solches z. B. bei dem Satze ‚A = A‘ der Fall ist“* (ibid.). *„Die real identischen Urteile bilden in gewisser Weise zu diesen nur formal identischen einen vollständigen Gegensatz. Der Form nach sind bei ihnen Subject und Prädikat verschieden; nichtsdestoweniger soll gerade durch das Urteil ausgedrückt werden, dass sie identisch sind“* (l. c. S. 171). *„Jede gute wissenschaftliche Definition ist ein solches Identitätsurteil“* (ibid.). — *„Wir bezeichnen einen jeden Schluss, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluss. Die beiden Zwecke, denen der Identitätsschluss dienen kann, sind: 1) Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen und 2) Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen“* (l. c. S. 291). RIEHL sieht in der Identität das Grundprincip alles Erkennens. Das Identitätsbewusstsein ist *„die Quelle aller apriorischen Begriffe“* (Ph. Krit. II, 1, S. 78). Es ist *„das allgemeine logische Princip der Erfahrung“* (ibid.). *„Einerseits ist diese Einheit und Sich-selbst-gleichheit aller bewussten Thätigkeit*

das Ergebnis beharrlicher Erfahrungsgrundlagen, andererseits ist sie das Princip und die erste Bedingung ihrer Erkenntnis" (l. c. II, 1, S. 234). „*Damit im Wechsel der Eindrücke eine beharrliche Ich-Vorstellung entspringen kann, muss der Inhalt der Erfahrung ausser der Verschiedenheit und Veränderung eine durchgreifende Gleichförmigkeit zeigen. Um aber das Gleiche als Gleiches zu erkennen, ist erforderlich, dass vor allem die Erkenntnisthätigkeit selber gleichförmig ist, dass das Bewusstsein sich als dasselbe weiss und erhält*" (l. c. S. 234). „*Nichts kann erfahren werden, was nicht zu einem Bewusstsein vereinigt gedacht werden kann*" (l. c. S. 235). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN beruht die Identität des Dinges „*auf der Beständigkeit seiner inhaltlich bestimmten Causalverhältnisse*" (Gr. e. Erk. S. 19). SCHUPPE: „*Der Name Identität stammt von einer freilich unabtrennbaren und zugleich sich darbietenden Folge dieser positiven Bestimmtheit, nämlich, dass zwei Eindrücke, wenn wir von dem unterscheidenden Wann absehen, dasselbe sind. Das Wort ‚mit sich selbst identisch' kann nur entweder diese fixirte Bestimmtheit selbst bedeuten, oder dass dieses Bestimmte, zweimal wahrgenommen oder zweimal gedacht, als dasselbe bewusst ist*" (Log. S. 39). „*Was wirklich für identisch erklärt werden soll, muss, wenn eine Vergleichung vor sich gehen soll, zunächst unterscheidbar sein, als a^1 und a^2*" (l. c. S. 45). Es kann „*bei allen Fragen, ob noch dasselbe oder etwas anderes (Neues), nur auf die mitgebrachten Gesichtspunkte, auf welche das Interesse sich richtet, ankommen*" (l. c. S. 122). UPHUES: „*Wir nennen das identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt*" (Psych. d. Erk. I, S. 125). Infolge des Fliessens des Bewusstseins werden nicht dieselben, sondern gleiche Gegenstände neu erlebt (l. c. S. 110 ff.) Identisch heisst nach MARTY, „*wovon das eine mit Recht dem anderen zuerkannt werden kann*", „*dasjenige, wovon in Wahrheit das eine das andere ist*" (Viertelj. 19. Bd., S. 76 f.). Nach ROSINSKY ist Identität „*das Princip, vermöge dessen wir dem Gegenstande das, was ihm zukommt, zuerteilen*" (Das Urt. S. 8). Identität ist Ziel und Zweck des Denkens (ibid.). Vgl. Identitätsprincip.

Identitatis indiscernibilium, principium: Satz des Nichtzuunterscheidenden, daher Identischen. Er wird schon von den Stoikern ausgesprochen (CICERO, Acad. II, 26, 85), ferner von NICOL. CUSANUS (De doct. ign. II, 11), PICO VON MIRANDOLA (RITTER IX, 307), G. BRUNO und insbesondere von LEIBNIZ. „*Es muss selbst jede Monade von allen anderen verschieden sein; denn es giebt in der Natur niemals zwei Dinge, von denen das eine dem anderen vollkommen gleich ist und bei welchen nicht ein innerer Unterschied oder ein solcher, welcher auf eine innere Bezeichnung sich stützt, sich findet*" (Monad. 9). Es bleibt wahr, „*dass es niemals zwei vollkommen Gleiche giebt*", sonst fände keine Unterscheidung von Individuen statt (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 1, 3). Der Satz findet sich auch bei CHR. WOLF (Cosm. § 195 f.), BILFINGER (Diluc. I, 4, § 94), BAUMGARTEN, MENDELSSOHN, PLATNER (Phil. Aph. I, § 1032). Gegen denselben erklären sich u. a. CLARKE und FEDER, auch KANT. „*Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: dass, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) voneinander unterscheiden*" (Kr. d. r. Vern. S. 253). Das wäre richtig, wenn die Dinge nicht Erscheinungen innerhalb unserer Denkformen wären (l. c. S. 255).

Inneres und Äusseres sind eben nur *„Reflexionsbegriffe“* (s. d.). Es wird *„die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äusseren Erscheinung, angegeben, denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch ausser ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil“* (l. c. S. 242). Vgl. Hegel, Encykl., § 117.

Identitäts-Philosophie heisst jede Ansicht, nach welcher Geistiges und Körperliches, Denken und Sein, Subject uud Object in einem Dritten eins sind oder die beiden Seiten eines und desselben Wesens bilden. — Parmenides erklärt Denken (Gedachtes) und Sein für dasselbe: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (Sympl. in Arist. Phys. 25r, 116 D). *Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστὶ νόημα* (l. c. 31r). Aristoteles: *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ* (De an. III, 4, 429a, 30). *Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι* (l. c. 5, 430a, 20). Plotin: *νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν· αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα· ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς* (Enn. V, 4, 2; 1, 10). Der Geist denkt das Seiende und ist es so. Das Denken ist selbst das Gesetz des Seins, die Einheit des Seienden (l. c. V, 9, 5 u. 6). *„Eine Natur also ist das Seiende und der Intellect, daher auch das Seiende und die Wirkungskraft des Seienden und der so beschaffene Intellect; und die so entstehenden Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden“* (l. c. 8). *„Die Ursache des Denkens aber ist eine andere, dieselbe wie die des Seienden. Für beide also giebt es eine andere gemeinsame Ursache. Denn zugleich sind jene vorhanden und verlassen sich einander nicht, vielmehr constituiren sie in ihrer Zweiheit dieses Eine, welches zugleich Intellect und seiend und denkend und gedacht ist“* (l. c. V, 1, 4). — Spinoza lehrt die Identität des geistigen und körperlichen Geschehens in Gott oder der einen Substanz (s. d.). *„Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum“* (Eth. II, prop. VII). *„Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective“* (l. c. Coroll.). *„Quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa . . . Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur“* (l. c. schol.). Als blosse Vermutung spricht den Identitätsgedanken Kant aus. *„Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschliessung sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äusserer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein“* (Kr. d. r. Vern. S. 305). *„Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie ge-*

wöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. ebendasselbe, was, als äussere Erscheinung. ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" (l. c. S. 306). FICHTE: „*Das Geistige in mir, unmittelbar als Princip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen.*" — „*Wie ich mich . . ., wie ich muss, wirkend denke auf ihn (den Stoff), werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib*" (Syst. d. Sittenl. S. XV). Ich erscheine, „*von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib*" (l. c. S. XVII). Auch die Aussenwelt ist nur die Erscheinung der „*Selbstthätigkeit*" des Ich (l. c. S. XVIII), also im Grunde mit ihr identisch. FRIES nennt Körper und Geist „*zweierlei Ansichten derselben Welt*" (N. Krit. II, 113). „*Wir behaupten dass uns in den Geistesthätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen*" (Anthr. § 2). Nach SCHELLING sind Object und Subject, Geist und Natur, Seele und Leib die beiden „*Pole*", in welche das Eine, Absolute (s. d.), „*Identische,*" „*Indifferente*" auseinander geht. „*Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen*" (Naturph. S. 64). „*Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei*" (l. c. S. 67). „*Das Absolute ist — reine Identität*" (l. c. S. 72), „*das gleiche Wesen des Subjectiren und Objectiren*" (ibid.). Das Absolute hat „*zwei Seiten*", eine reale und eine ideale (l. c. S. 78). Der Name „*Identitätsphilosophie*" soll ausdrücken, „*dass in jenem ganzen Subject und Object mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Object hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjecte), das andere nur das als solches gesetzte Subject sei*" (WW. II 1, S. 371 f.). Nach HEGEL ist das Sein (s. d.) seinem inneren Wesen nach Denken, das Denken in seinen Productionen eins mit dem Sein. CARUS bestimmt Geistiges und Körperliches als verschiedene Daseinsarten eines Wesens (Psych. I, 12). SCHOPENHAUER: „*Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, dass der Intellect und die Materie Correlata sind, d. h. eines nur für das andere da ist, beide miteinander stehen und fallen, ja, dass sie eigentlich eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches eine, was ich hier anticipire, — die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 1). „*Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensact als ein von der Action des Leibes Verschiedenes . . ., sondern beide sind eins und unteilbar. . . . Sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der inneren Wahrnehmung (dem Selbstbewusstsein) sich als wirklicher Willensact kundgiebt, dasselbe stellt sich in der äusseren Anschauung, in welcher der Leib objectiv dasteht, sofort als Action desselben dar*" (l. c. C. 4). Nach SCHLEIERMACHER ist die Form des Denkens und Seins dieselbe; es ist „*das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie das Reale*" (Dial. S. 75). H. RITTER: „*Wir haben von jedem erscheinenden Dinge zu setzen, dass es sich in reflexiven Thätigkeiten als Geist, jedem anderen Dinge in äusseren Zuständen als Körper erscheint*" (Syst. d. Log. I, S. 305). TRENDELENBURG bezeichnet als das Identische im Denken und Sein die Bewegung (Log. Unt. I², S. 144). Die Identität des Psychischen (s. d.) und Physischen lehrt FECHNER. „*Was dir auf innerem Standpunkt als dein*

Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äusserem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage" (El. d. Psychoph. I, S. 4). Wie BAIN erklärt auch H. SPENCER: die Bewusstseinsvorgänge bilden „*nur die psychische Seite dessen, was von der physischen Seite als verwickelte Gruppe von durch eine kunstvoll organisirte Reihe von Nervenplexussen fortgepflanzten Molecularveränderungen erscheint*" (Psych. § 469). E. DÜHRING: „*Denken und Sein entsprechen sich völlig*" (Log. S. 207); „*die Naturwirklichkeit muss genau dem Gedanken entsprechen*" (l. c. S. 269). RIEHL: „*Der Gegensatz von Körper und Geist hat für uns nur noch die Bedeutung entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung*" (Ph. Krit. II, 1, S. 63). „*Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsprocess ist, ist von dem des Nicht-Ich ein cerebraler Vorgang*" (l. c. S. 270). „*Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfasst, die sich den äusseren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Functionen darstellt*" (l. c. II, 2, S. 198). WUNDT kommt zu der Annahme, „*dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen*" (Grundz. d. phys. Psych. II³, S. 553 f.). Eine ähnliche Ansicht haben u. a. HÖFFDING, KIRCHNER, P. CARUS, JODL, EISLER. Vgl. Seele.

Identitäts-Princip (Satz der Identität): A = A, d. h. jeder Bewusstseinsinhalt wird im Verfolge des Denkens als der (mit sich) gleiche betrachtet, jeder Gegenstand ist, was er ist, unter den verschiedensten Umständen. Das Princip ist der Ausdruck der Einheit unseres Denkens.

Der Satz der Identität wird von den Scholastikern mehrfach formulirt. FRANC. MAYRONIS: „*De quolibet dicitur affirmatio vel negatio et de nullo ambo simul*" (PRANTL III, 287). Dieser Satz ist „*primum principium complexum*", eine „*veritas aeterna*" (ib.). ARMAND V. BEAUVOIR: „*Primum autem principium demonstrabilium et enuntiabilium, ad quod omnia alia resolvuntur, fundatur super esse et est de quolibet esse vel non esse*" (PRANTL III, 307). ANTON. ANDREAE: „*ens est ens*" (Quaest. super XII libr. met. 1495, l. IV, C. 3, qu. 5). J. BURIDAN: „*Quodlibet est vel non est. Nihil idem est et non est*" (PRANTL IV, 19). — DESCARTES: „*Impossibile est idem simul esse et non esse*" (Pr. ph. I, 49). Nach LOCKE wird jede Vorstellung durch sich selbst als bestimmte erkannt und von anderen unterschieden (Ess. IV, ch. 7, § 4). Der Satz der Identität „*The same is the same*" kann wohl zur Bestätigung der Beweise beitragen, „*allein alle damit geführten Beweise sagen zuletzt nur, dass jedes Wort sicher von sich selbst bejaht werden kann. Solchen Satz bezweifle ich nicht, aber er gewährt kein wirkliches Wissen*" (l. c. ch. 8, § 2). „*Dies ist nur ein Spiel mit Worten*" (l. c. § 3). LEIBNIZ: „*Chaque chose est ce qu' elle est*" (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 1). Die identischen Sätze werden verwendet, „*indem man auf Grund von Folgerungen und Definitionen zeigt, dass andere Wahrheiten, welche man aufstellen will, sich darauf zurückführen lassen*" (l. c. ch. 8, § 3). „*Ausser dem, was ich von denjenigen identischen Sätzen gesagt habe, die dies ganz und gar sind, wird man finden, dass die halb-identischen noch einen besonderen Nutzen haben. Zum Beispiel: ‚Ein weiser Mensch ist immer ein Mensch' giebt zu erkennen, dass er nicht unfehlbar, dass er sterblich ist u. s. w.*" (l. c. § 4). HUME: „*Wenn in dem Satze ‚Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch' das Wort Gegenstand eine Vorstellung be-*

zeichnete, die in keiner Weise von der mit ‚sich selbst' bezeichneten unterschieden wäre, so sagte der Satz in Wirklichkeit gar nichts" (Treat. IV, sct. 2, S. 266). *„Wir können, wenn wir es irgend genau nehmen, nicht sagen, ein Gegenstand sei mit sich selbst identisch, es sei denn, dass wir damit sagen wollen, der Gegenstand, als in einem Zeitpunkt existirender, sei identisch mit sich selbst, als in einem anderen Zeitpunkt existirendem"* (l. c. S. 268). CHR. WOLF: *„Quodlibet, dum est, est, hoc est, si A est, utique rerum est, A esse. — Idem ens est illud ipsum ens, quod ens, seu omne A est A"* (Ontol. § 55, 288). *„Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kann, und es bleibet alles wie vorhin, so ist A und B einerlei"* (Vern. Ged. I, § 17). BAUMGARTEN: *„Omne possibile A est A, seu quicquid est, illud est, seu omne subiectum est praedicatum sui"* (Met.[7], § 11). REIMARUS versteht unter der *„Regel der Einstimmung"* den Satz *„Ein jedes Ding ist das, was es ist"* (D. Vernunftlehre 1782, § 12 f.). Nach KANT ist die Identität einer Erkenntnis mit sich selbst das formale Kriterium ihrer Wahrheit (Kr. d. r. Vern. S. 82; Log. S. 73 ff.). BARDILI nennt das Identitätsprincip *„die Regel aller Regeln"* des Denkens (Gr. d. erst. Log. S. 334). Denken ist Rechnen, Setzen eines Einen und Selben im Vielen unendliche Male (l. c. S. 3). Jenes Eine ist das Unwandelbare, A, welches nie sich selbst ungleich, nie Non-A werden kann (l. c. S. 5). Das Denken als Denken hat daher keinen Qualitäts- oder Quantitätsunterschied (l. c. S. 6, 24). G. E. SCHULZE: *„Der Grundsatz der Einerleiheit bezieht sich auf das Verhältnis der vollkommensten Gleichheit, worin ein Begriff mit seinen sämtlichen Merkmalen steht, oder er sagt aus: dem Verstande sei es unmöglich, einen Begriff und dessen Merkmale als einander ungleich zu setzen"* (Gr. d. allg. Log.[3], S. 32). Diese Formulirung ist verwandt mit folgender: *„In praedicato continetur totum explicite, quod est in subiecto implicite." „Der Grundsatz der Einerleiheit ist eine Anwendung des Grundsatzes von der vollkommenen Gleichheit jedes Ganzen und aller seiner Teile zusammengenommen auf das Denken eines Dinges durch Beilegung von Merkmalen"* (l. c. S. 32 f.). FICHTE leitet den Satz A = A aus einer *„ursprünglichen Thathandlung"* des Ich ab. Er meint, *„dass nicht der Satz ‚A = A' den Satz ‚Ich bin', sondern dass vielmehr der letztere den erstern begründe"* (Gr. d. g. Wiss. S. 11). *„Wird im Satze ‚Ich bin' von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Gehalt gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen . . ., so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz ‚A = A', der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist; bestimmt: alles, was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts"* (l. c. S. 11 f.). SCHELLING erklärt den Satz „Ich = Ich" für einen synthetischen (Syst. d. tr. Id. S. 55). *„Der oberste formale Grundsatz ‚A = A' ist eben nur möglich durch den Act, der im Satz ‚Ich = Ich' ausgedrückt ist — durch den Act des sich selbst Object werdenden, mit sich selbst identischen Denkens. Weit entfernt also, dass der Satz ‚Ich = Ich' unter dem Grundsatz der Identität stünde, wird vielmehr dieser durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, so könnte auch A nicht = A sein, weil die Gleichheit, die in jenem Satz gesetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwischen dem Subject, das urteilt, und demjenigen, in welchem A als Object gesetzt ist, d. h. eine Gleichheit zwischen dem Ich als Subject und Object ausdrückt"* (l. c. S. 57). Im Satz der Identität „A = A" spricht sich

„nichts anderes aus als die ewige und notwendige Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjects und des Objects; in ihm spricht sich also auch allein jenes Selbsterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntnis der Vernunft aus“ (WW. I, VI, S. 147). *„Der Satz ‚A = A‘ ist also das einzige Princip unbedingter oder absoluter Erkenntnis“* (ib.). HEGEL: *„Die Bestimmungen des Wesens, als wesentliche Bestimmungen genommen, werden Prädicate eines vorausgesetzten Subjects, das, weil sie wesentlich, alles ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als die allgemeinen Denkgesetze ausgesprochen worden. Der Satz der Identität lautet demnach: Alles ist mit sich identisch: A = A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. — Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstracten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert.“* Kein Bewusstsein denkt nach diesem Gesetze. *„Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit . . . gilt mit vollem Recht für albern“* (Encykl. § 115). FRIES: *„Halte ich nun also im Subject und Prädicat eines Urteils dieselbe Vorstellung fest, so liegt darin die blosse Wiederholung meines eigenen Gedankens. Daraus entspringt erstens der Satz der Identität: Einen Begriff, den ich im Subject eines bejahenden Urteils denke, kann ich auch in das Prädicat desselben setzen“* (Syst. d. Log. S. 176). *„Philosophisch ausgesprochen, sagt der Satz der Identität: Jedes Ding ist das, was es ist“* (l. c. S. 177). Nach LOTZE drückt das Identitätsprincip die *„einfache Wahrheit aus, dass jeder denkbare Inhalt sich selbst gleich und verschieden von jedem andern sei“* (Gr. d. Log. S. 25). ULRICI: *„Der Satz ‚A = A‘ oder ‚Jedes Ding (Object) ist sich selber gleich zu denken‘ ist . . . ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit, weil er nur die Formel, der allgemeine Ausdruck ist für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Thätigkeit notwendig und allgemein sich vollzieht“* (Log. S. 94). WAITZ leitet das Identitätsprincip aus der Einheit der Seele ab. Sein Sinn ist: *„Jede Vorstellung oder besser jede psychische Action als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich“* (Lehrb. d. Psych. S. 546). J. BERGMANN: *„Jedes Gesetzte (Attribut oder Accidens, Substanz oder Determination einer Substanz), welches ist, ist zur Identität dessen, in Beziehung auf welches es gesetzt ist, erforderlich“* (Sein u. Erk. S. 58). Das Identitätsprincip ist ein *„Princip der notwendigen Verknüpfung“* (ibid.). E. DÜHRING: *„Etwas ist, was es ist“* (Log. S. 37). SIGWART erklärt die *„Constanz unserer einzelnen Vorstellungsinhalte“* für eine Bedingung alles Denkens (Log. I, S. 106). Das Identitätsprincip ist die *„Forderung alles wahren Urteilens“* (l. c. S. 107). Nach B. ERDMANN ist das Princip ein *„Grundgesetz des Vorstellens“* (Log. I, S. 173). WUNDT bezieht den Satz der Identität auf *„alle Begriffsbeziehungen, die im Urteil vorkommen können“* (Log. I, 504). Er weist darauf hin, *„dass der Satz ‚A = A‘ keineswegs bedeutet, es solle einem Begriffe A ein anderer ihm gleicher auch wirklich identisch gesetzt werden, sondern dass er vor allem die in jedem Urteil vorhandene Begriffseinheit zum Ausdruck bringt. Er sagt, dass im Prädicat der nämliche Begriff festgehalten wird wie im Subject des Urteils, womit vollkommen zusammen bestehen kann, dass das Prädicat eine andere Seite als das Subject an diesem Begriff hervorhebt. . . . Der Satz der Identität bezeichnet demnach lediglich die Stetigkeit unseres logischen Denkens“* (l. c. S. 505). *„Vermöge dieser allgemeinen Bedeutung ist der Satz der Identität*

das fundamentalste Gesetz der Erkenntnis. Alle anderen weisen auf ihn zurück, während er selbst aus keinem anderen abgeleitet werden kann" (ib.). „*Der Satz der Identität ist also ein Gesetz, welches an sich nicht auf die Objecte geht, sondern das Verhalten unseres Denkens gegenüber den Objecten bezeichnet. Die Wirksamkeit dieses allgemeinsten Denkgesetzes ist aber stets an einen bestimmten Vorstellungsinhalt gebunden, und es ist daher ein notwendiger Corollarsatz desselben, dass sich die Gegenstände des Denkens durchgängig seiner Anwendung fügen*" (l. c. S. 506). „*Die Function der Übereinstimmung stellt an unser Denken die Forderung, überall das Übereinstimmende gleichzusetzen. Dass dies geschehen solle, drückt der Satz der Identität aus*" (Syst d. Phil.[2], S. 70). A. SPIR formulirt: „*An sich, seinem eigenen oder wahren Wesen nach ist jedes Ding, jedes Object, jedes Reale sich selbst gleich oder mit sich identisch*" (Denk. u. Wirkl. I, S. 194 f.). SCHUPPE: „*Das Identitätsprincip besteht nur darin, dass uns die Begriffe ‚dasselbe und nicht-dasselbe' zur Verfügung stehen und, wenn nicht alles Denken unmöglich werden, Denken und Bewusstsein mit einem Schlage aufgehoben sein sollen, jeglicher Eindruck mit jedem zweiten entweder inhaltlich als derselbe zusammenfallen oder sich von ihm unterscheiden muss, dass sie also unaufhörlich zur Anwendung kommen müssen.*" — „*Deshalb muss es am Bewusstsein überhaupt liegen, dass, was sein Inhalt sein soll, diese Prädicate haben muss; jenem also sind sie zuzurechnen*" (Log. S. 40). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN sind der Satz der Identität und des Widerspruches nur „*zwei Seiten des Satzes, dass alles in einer ursprünglichen Unterschiedenheit gegeben ist, soweit man von einer Vielheit ausgeht, und dass diese Vielheit nicht statthat, wo keine Unterschiedenheit statthat*" (Gr. e. Erk. S. 172).

Ideologie (Wissenschaft der Ideen, Denkgebilde): französischer Name für Psychologie, Logik und Erkenntnislehre. So bei CONDILLAC. DESTUTT DE TRACY: „*L'idéologie est la science des idées*" (Él. d'idéol. I, p. 5). GALUPPI: „*L'Ideologia è . . . la scienza dell origine, e della generazione delle idee*" (Elem. di philos. II, p. 2). FRANCK: „*Idéologie est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme simples phénomènes de l'esprit humain*" (Dictionn. p. 768). „*Im allgemeinen bedeutet Ideologie eine Art Philosophie, welche durch eine genaue und systematische Kenntnis der physiologischen und psychologischen Organismen und der physischen Welt praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen versucht*" (UEBERWEG-HEINZE, Gr. III[8], 2, 303).

Idiogenetische Urteilstheorie heisst die Lehre F. BRENTANOS (und seiner Schüler MARTY, HILLEBRAND, MEINONG, HÖFLER u. a.) von der Ursprünglichkeit, Einfachheit und Selbständigkeit der Urteilsfunction als einer eigenen Bewusstseinskategorie. Vgl. Urteil.

Idiosynkrasie (*ἴδιος, σύγκρασις*, Eigenmischung) ist die Besonderheit eines Individuums in der Äusserung bestimmter Neigungen und Abneigungen.

Idol (*εἴδωλα*, Bilderchen): Trugbild. F. BACON nennt Idole (idola) die dem Erkennen hinderlichen menschlich natürlichen Vorurteile. „*Idola autem, a quibus occupatur mens, vel adscititia sunt, vel innata. Adscititia vero immigrarunt in mentes hominum, vel ex philosophorum placitis et sectis; vel ex perversis legibus demonstrationum. At innata inhaerent naturae ipsius intellectus,*

qui ad errorem longe proclirior esse deprehenditur, quam sensus" (N. Org. Dist. Op. p. 6). „*Idola et notiones falsae, quae intellectum humanum iam occuparunt, atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat; sed etiam dato et concesso aditu, illa rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent, et molesta erunt; nisi homines praemoniti, adversus ea se, quantum fieri potest, muniant*" (Nov. Org. I, 38). Vier solche Idole giebt es: „*1) Idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana, atque in ipsa tribu seu gente hominum. Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra, omnes perceptiones, tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit*" (l. c. 41). „*2) Idola specus sunt idola hominis individui. Habet enim unusquisque (praeter aberrationes naturae humanae in genere) specum sive cavernam quandam individuam, quae lumen naturae frangit et corrumpit*" (l. c. 42). „*3) Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori propter hominum commercium, et consortium, appellamus*" (l. c. 43). „*4) Sunt denique idola, quae immigrarunt in animos hominum ex diversis dogmatibus philosophiarum, ac etiam ex perversis legibus demonstrationum; quae idola theatri nominamus; quia, quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae mundos effecerunt fictitios et scenicos*" (l. c. 44). — „*Idola, quae per verba intellectui imponuntur, duorum generum sunt: Aut enim sunt rerum nomina, quae non sunt . . . aut sunt nomina rerum, quae sunt, sed confusa, et male terminata, et temere et inaequaliter a rebus abstracta*" (l. c. 60). Vgl. Eidola.

Jezirah: Reich der Formen, Körperwelt (Kabbâla).

Ignorabimus (wir werden nicht wissen), ein Wort des Physiologen Du Bois-Reymond, welches besagt, dass gewisse Probleme, wie das der Materie und Kraft, für alle Zeiten unlösbar seien. Es giebt sieben „*Welträtsel*", von denen „*transscendent*" sind: 1) das Wesen der Materie und der Kraft, 2) der Ursprung der Bewegung, 3) das Entstehen der Empfindung, 4) die Freiheit des Willens. Drei weitere Welträtsel sind: der Ursprung des Lebens, die Zweckmässigkeit der Natur, Ursprung von Denken und Sprache (Üb. d. Grenz. d. Naturerk., 1872; Die sieben Welträts., 1882).

Ignoratio elenchi, s. Elenchus.

Ignoti *nulla cupido* (Unbekanntes wird nicht begehrt) (Chr. Wolf, Psych. emp., § 588).

Illuminatio: geistige Erleuchtung. „*Illuminatio a natura et a gratia*" (Albertus Magnus, Sum. th. II, qu. 26, 2).

Illuminismus: Lehre von der inneren Erleuchtung des Geistes bei seinem In-sich-selbst-versenktsein = Mysticismus (s. d.).

Illusion ist eine Wahrnehmung, die unter dem Einflusse einer äusserst lebhaften Reproduction falsch gedeutet wird. — Die Stoiker unterscheiden Illusion und Hallucination (s. d.): *ἀκατάληπτον (φαντασίαν) δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον* (Diog. L. VII, 46). Descartes: „*Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur,*

maxima pars earum pendet a nervis; sed quaedam etiam sunt, quae ab illis non pendent, et quae nominantur imaginationes . . ., a quibus tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur; unde non possunt reponi in numero actionum animae: Nec aliunde procedunt quam ex eo, quod spiritus diversimode agitati, et reperientes vestigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, cursum eo dirigunt fortuito per quosdam poros potius quam per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum, et phantasiae, quae nobis vigilitantibus accidunt, cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens" (Pass. an. I, 21). Nach FECHNER sind Illusionen „*Täuschungen . . ., wozu allerdings ursächliche Objecte vorhanden sind, welche aber falsch aufgefasst werden, indes es bei den Hallucinationen an äusseren ursächlichen Objecten fehlt*" (El. d. Psychophys. II, 505). VOLKMANN: „*Die Illusion geht von einer wirklich gegebenen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, versetzt sodann die Empfindung als Äusseres aus der Seele heraus und involvirt insofern eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, wird aber schliesslich zur Sinnestäuschung dadurch, dass sie entweder Localisation und Projection untereinander, oder innerhalb jeder von beiden eine falsche mit der richtigen Anwendung verwechselt*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 146). TH. ZIEHEN: „*Unter Illusionen versteht man solche Sinnesempfindungen, für welche zwar ein äusserer Reiz existirt, welche aber qualitativ diesem äusseren Reiz gar nicht entsprechen*" (Leitfad.[2], S. 182). Es handelt sich bei ihnen um eine „*rückläufige Erregung und Beeinflussung der Empfindungszellen von den Erinnerungszellen aus*" (l. c. S. 183). WUNDT: „*In allen den Fällen, wo auf diese Weise (bei der Assimilation) der Unterschied zwischen dem Eindruck und der wirklichen Vorstellung so gross wird, dass er sich sofort unserer näheren Prüfung verrät, bezeichnen wir das Assimilationsproduct als eine Illusion*" (Gr. d. Psych. S. 274). Es entstehen „*phantastische Illusionen*" dadurch, „*dass, wenn direct erregte und reproductive Elemente sich verbinden, durch die Intensität der letzteren der Sinneseindruck wesentlich verändert erscheint*" (l. c. S. 316). Illusion ist nach UPHUES „*eine Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht so beschaffen ist, wie wir ihn wahrnehmen*" (Psych. d. Erk. I, S. 184).

Illusionismus ist die Auffassung der Aussenwelt als ein blosses Bild in der Seele. Problematisch wird diese Ansicht von den Cartesianern ausgesprochen, so von DESCARTES (Medit. I), MALEBRANCHE und FÉNELON. Letzterer meint: „*Tous ces êtres, dis-je, peuvent avoir rien de réel, et n'être qu' une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul*" (De l' ex. de Dieu p. 120). Dem Illusionismus nähert sich SCHOPENHAUERS Weltanschauung, nach welcher die in Raum und Zeit erscheinende Natur eine „*Phantasmagorie*", „*Gehirnphänomen*", „*Schleier der Maja*" u. s. w. ist. Vgl. Phänomenalismus, Solipsismus.

Imagination (imaginatio): bildliches, anschauliches Vorstellen, dann Einbildung. — BOËTHIUS: „*Imaginatio solam sine materia iudicat figuram*" (De cons. V). ALGAZÊL: „*Imaginatio est apprehensio rerum, quas significant singulae dictiones ad intelligendum eas et ad certificandum*" (PRANTL II, 362). Die arabischen Motakalim lehren: „*Omnia ea, quaecunque nobis imaginamur, transire quoque posse ad intellectum*" (bei MAIMONIDES, Doct. perpl. I, 73). WILH. V. CONCHES: „*Imaginatio est vis, qua percipit homo figuram*

rei absentis" (Hauréau I, p. 438). Bei Nicolaus Cusanus ist „*imaginatio*" ein niederer Grad der Verstandesthätigkeit (De coniect. C. 11). Paracelsus sieht in der Imagination die wichtigste Geistesthätigkeit (WW. X, 32). Campanella: „*Imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem*" (Univ. phil. V, 1, 3). Hobbes: „*Imaginatio nihil aliud est re vera quam propter obiecti remotionem languescens vel debilitata sensio*" (De corp. C. 25). „*Postquam enim obiectum remotum est, vel oculus clausus, imaginem tamen rei visae retinemus. Atque haec est imago a qua facultatem appellamus imaginationem*" (Leviath. I, 2). Die Imagination ist „*conception remaining*" (Hum. nat. C. 3, p. 9). Descartes: „*Imaginatio nihil aliud esse apparet, quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens*" (Med. VI). „*Imaginari*" ist das anschauliche Vorstellen im Unterschiede vom abstracten Denken (l. c. II). „*Imaginationes*" sind Perceptionen, welche von den Nerven nicht abhängen (Pass. an. I, 21). Spinoza: „*Imaginari est: quae in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab obiectis excitatur, vestigia sentire*" (Cog. met. I, 1). Die Imagination ist auch eine Quelle des Irrtums (De emend.). „*Corpora humani affectiones, quarum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus*" (Eth. II, prop. XVII). Die Imagination ist die zweite Erkenntnisart. Gemeinbegriffe werden nämlich auch gebildet: „*ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur*" (l. c. prop. XL, schol. II). Im Gegensatze zur Vernunft fasst die Imagination die Dinge in ihren zeitlichen Verhältnissen, nicht in ihrer ewigen Notwendigkeit auf. „*Sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur*" (l. c. prop. XLIV, Coroll. I). Malebranche: „*Par l'imagination l'âme n'aperçoit que les êtres materiels, lorsqu' étant absents, elle se les rend présents en s'en formant des images dans le cerveau*" (Rech. I, 4). „*L'imagination consiste dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres, de cette partie du cerveau que l'ont peut appeller partie principale*" (l. c. II, 1). Die **Logik** von Port Royal bestimmt: „*Imaginatio est modus concipiendi . . . qui fit per conversionem mentis ad imagines in cerebro depictas*" (I, 1). Holbach erklärt die Imagination als „*la faculté que le cerveau a de se modifier ou de se former des perceptions nouvelles sur le modèle de celles qu'il a reçues par l'action des objets extérieurs sur ses sens*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 113). Nach Hume ist „*imagination*" das Auftreten gehabter Eindrücke in Form von abgeblassten Vorstellungen (Treat. I, sct. 3). Tschirnhausen begreift unter imaginatio auch die „*facultas sentiendi*". Chr. Wolf: „*Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium facultates imaginandi seu imaginatio appellatur*" (Psych. emp. § 92). Galuppi: „*L'immaginazione è . . . la potenza dello spirito di avere nell' assenza di un oggetto sensibile la sua idea*" (Elem. di philos. I, p. 181). Vgl. Phantasie, Einbildungskraft.

Immanent (immanens): darin bleibend, sc. im Gegenstande oder im Begriffe oder in der Erfahrung, im Bewusstsein; im Gegensatze zu transscendent (s. d.). Immanent sein, *ἐνυπάρχειν*, kommt zuerst bei Aristoteles vor (*ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τί ἐστι, ἐν τῷ λόγῳ*, Anal. post. I, 4, 73 a,

35 squ.); *ὅσα δ' ἐν φερομένῳ ἐνδέδεται ἢ ἐνυπάρχει, καθάπερ ἐν τῷ πλοίῳ τὰ μόρια* (De coel. II, 9, 291 a, 11); *τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος* (Phys. II, 3, 194 b, 24). *Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐδὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν, ὅμως οὐδὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν· ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ· ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, οἷον ἥ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· ὅσων δὲ μή ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια* (Met. IX, 8, 1050 a, 24 squ.). Die Scholastiker stellen die „*actio immanens*", welche nicht über das Subject hinausgeht, der „*actio transiens*" gegenüber. GOCLENIUS: „*Immanentes (actiones) sunt, per quas passim, id est, subiectum non transmutatur. Hae manent subiective in agente. Tales sunt operationes potentiarum animae cognitivarum et appetitivarum*" (Lex. phil. p. 1125). SPINOZA: „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Omnia quae sunt in Deo sunt et per Deum concipi debent, adeoque Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit; quod erat secundum*" (Eth. I, prop. XVIII). LEIBNIZ lehrt die Immanenz alles Geschehens in den einzelnen Substanzen (Monaden, s. d.). BAUMGARTEN bezeichnet als „*immanens*" jede „*actio quae non est influxus*" (Met. § 211). KANT versteht unter immanenter alle innerhalb der Erfahrung bleibende, auf ein Erfahrbares sich beziehende Erkenntnis (Kr. d. r. Vern. S. 271). „*Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann*" (Proleg. § 40). FICHTE: „*Der Kriticism ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt*" (Gr. d. g. Wiss. S. 41). SCHELLING nennt die Behauptung eines absoluten Ich „*die immanenteste aller immanenten Philosophie*" (Vom Ich S. 113). v. HARTMANN: „*Alles, was von der Form des Bewusstseins als vorgestellter Inhalt umfasst wird, innerhalb dieser Sphäre des unmittelbar Gegebenen bleibt, ist immanent*" (Grundl. d. transsc. Real. 1875, p. XIII). B. ERDMANN versteht unter „*logischer Immanenz*" (im Urteil, s. d.) die „*Beziehung der Merkmale zum Gegenstande*" (Log. I, S. 129). UPHUES unterscheidet „*das unmittelbar Immanente, welches die gegenwärtigen Bewusstseinsvorgänge des eigenen Bewusstseins umfasst und den Gegenstand der Reflexion bildet, und das mittelbar Immanente, die vergangenen Bewusstseinsvorgänge des eigenen Bewusstseins*" (Psych. d. Erk. I, S. 7).

Immanente Logik: die in einem Geschehen sich bekundende Vernünftigkeit.

Immanente Teleologie, s. Teleologie.

Immanenzphilosophie heisst die von W. SCHUPPE, J. REHMKE, A. v. LECLAIR, M. KAUFMANN, R. v. SCHUBERT-SOLDERN u. a. vertretene „*Wissenschaft der reinen Erfahrung*" (Zeitschr. f. imm. Phil. I, S. 7), eine Richtung, welche die Welt aus „*immanenten*", d. h. innerhalb des Bewusstseins sich vorfindenden Elementen zu erklären sucht. Es giebt danach kein anderes Sein als Bewusst-Sein, keine vom Bewusstsein unabhängigen Objecte (s. d.).

Immaterialismus: Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele (s. d.), oder die Ansicht, dass eine Materie (s. d.) nicht existirt (BERKELEY) und es an sich nur Geistiges gebe.

Immaterialität: Stofflosigkeit, Unkörperlichkeit (THOMAS V. AQUINO, Sum. th. I, qu. 79, 1).

Impenetrabilität: Undurchdringlichkeit (s. d.).

Imperativ, kategorischer, ist nach KANT die Forderung des Sittengesetzes, der unbedingt nachzukommen ist. „*Die Vorstellung eines objectiven Princips, so wie es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ*“ (WW. IV, 261). „*Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als objectiv notwendig vorstellt*“ (l. c. S. 262). Der Imperativ verlangt: „*Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (l. c. S. 269). „*Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde*“ (Kr. d. prakt. Vern. S. 22). Er lautet: „*Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*“ (l. c. S. 36). „*Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zweckes, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blosse Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv notwendig denkt und notwendig macht, dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann*“ (WW. VII, 19). Der „*praktische Imperativ*“ lautet: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst*“ (WW. IV, 277). „*Unter Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine möglich freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll*“ (Log. S. 135). FICHTE: „*So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, alles aber soll von ihm abhängig sein. Also, es wird die Übereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert — Kants kategorischer Imperativ*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 240). — Nach VOLKMANN wird „*aus dem bloss contemplativen Missfallen*“ „*die praktische Tendenz nach Entfernung des widerstehenden Willens, der Imperativ, der nun freilich weder ein kategorischer, noch ein Singularis ist, sondern stets durch die Besonderheit des Conflictes selbst bedingt wird*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 366).

Impersonalien, s. subjectlose Sätze.

Implication, s. Explication. Die logische „*implicatio, restrictio per*

implicationem" (durch einen Relativsatz) findet sich bei PETRUS RAMUS (PRANTL III, 58).

Impossibilität: Unmöglichkeit. „*Deductio ad impossibile*": die Conversion (s. d.) eines Urteils in das contradictorische Gegenteil (durch C symbolisirt).

Impression: Eindruck, Sinneseindruck. — PLATO vergleicht das Bleiben der Vorstellungen im Gedächtnis (s. d.) mit dem eines Siegelabdrucks im Wachse, so auch ARISTOTELES. Die Stoiker bezeichnen die Vorstellung als Eindruck oder Abdruck in der Seele (*τύπωσις ἐν ψυχῇ, ἀλλοίωσις*, DIOG. L. VII, 170). „*Imprimi*" im psychologischen Sinne kommt bei CICERO vor (Tusc. disp. I, C. 25, § 61). Von „*impressiones imaginum*" spricht AUGUSTINUS (De trin. XI, 4; XII, 9); auch ANSELM, die Scholastiker überhaupt (s. species). GOCLENIUS: „*Impressio speciei, seu imaginis, sive in sensu, sive in intellectu, per metaphoram convenienter dicitur inhibitio, hoc est intima unio cum sensu vel intellectu*" (Lex. phil. p. 223; vgl. ZABARELLA, De specieb. intell., C. 5). HOBBES (Leviath. I, 3 u. ö.) und DESCARTES sprechen von Impressionen der Objecte auf das Gehirn. SPINOZA: „*Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia et consequenter easdem rerum imagines*" (Eth. III, Postul. II). Eine besondere Prägung hat der Terminus „*Impression*" bei HUME. Er versteht darunter jede unmittelbare Bewusstseinserregung: Empfindung, Wahrnehmung, Gefühl, Streben. „*Impressions are*" „*all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearence in the soul*" (Treat. I, sct. 1). Sie treten mit grösster Stärke und Heftigkeit auf. „*Was das Wort ‚Eindruck' betrifft, so möchte ich nicht so verstanden sein, als wollte ich damit die Art bezeichnen, wie unsere lebhaften Impressionen in der Seele erzeugt werden. Ich meine vielmehr mit dem Ausdrucke nur diese Perceptionen selbst*" (ib. S. 10, Anm.). Es giebt einfache und zusammengesetzte Impressionen (l. c. S. 11). Eindruck und Erinnerungsbild (idea) unterscheiden sich nur dem Grade der Lebhaftigkeit nach (l. c. S. 12). Alle Vorstellungen stammen aus Impressionen (l. c. S. 13). Es giebt *impressions of sensation and of reflexion*. „*Ein Eindruck wirkt zunächst auf die Sinne ein und lässt uns Hitze oder Kälte, Hunger oder Durst, Lust oder Unlust der einen oder anderen Art empfinden. Von diesem Eindruck erzeugt der Geist ein Abbild, welches bleibt, nachdem der Eindruck aufgehört hat; dies Abbild nennen wir eine Vorstellung (idea). Die Vorstellung der Lust oder Unlust ruft aber weiterhin, wenn sie in der Seele von neuem entsteht, neue Eindrücke — des Verlangens und der Abneigung, der Hoffnung und Furcht — welche im eigentlichen Sinne Eindrücke der Selbstwahrnehmung (reflexion) genannt werden können, weil sie unmittelbar aus derselben hervorgegangen sind*" (l. c. sct. 2, S. 17). „*Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea*" (Of the pass. I, sct. 1, p. 75). „*Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: of the second are the passions, and other emotions resembling them*" (l. c. p. 75 f.). „*Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herstammen, so ist ihre letzte Ursache, meiner Meinung*

nach, durch menschliche Vernunft nicht zu erkennen; es wird stets unmöglich sein, mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlasst, oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden, oder endlich von dem Urheber unseres Seins herstammen" (Treat. III, sct. 5, S. 112 f.). Alle Impressionen sind „*innere und vorübergehende Existenzen*" (l. c. IV, sct. 6, S. 258). Sie sind das, als was sie sich geben, und nichts anderes (l. c. sct. 2, S. 254). Wir haben keine Vorstellung, die nicht aus einem Eindruck stammt; es muss sich daher zu jeder Vorstellung ein solcher nachweisen lassen (l. c. III, sct. 14, p. 210 f.). — CABANIS unterscheidet *impressions internes* und *externes* (Rapp. I, p. 155 f.).

Impuls: Antrieb. DESTUTT DE TRACY: „*Impulsion est dans les corps cette propriété par laquelle, lorsqu'ils sont en mouvement, ils communiquent de leur mouvement aux autres corps qu'ils rencontrent*" (El. d' idéol. I, ch. 9, p. 169).

Imputabilität: Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit (s. d.).

Inadaequat: unangemessen.

Inbegriff ist nach BOLZANO „*eine Verbindung oder Vereinigung . . . . ein Zusammensein . . ., ein Ganzes*" (Wissenschaftsl. I, 393 f.).

Inclination: Neigung (s. d.).

Indeterminatio „*est, de quo nihil adhuc affirmari potest, etsi de eo, quid affirmari posse non repugnet*" (CHR. WOLF, Ontol., § 105).

Indeterminismus ist die Lehre von der Freiheit (s. d.) des Willens. Der absolute Indeterminismus behauptet die Ursachlosigkeit, die völlige Unabhängigkeit des Willens von allen Motiven, er bestimmt sich selbst durch das „*liberum arbitrium indifferentiae*" (s. d.). Der psychologische Indeterminismus erklärt die Freiheit als eine Bewusstseinsthatsache; der Wille ist in letzter Linie von inneren Motiven abhängig, die in der ganzen Persönlichkeit des Wollenden ihre Grundlage haben. Vgl. Determinismus, Freiheit, liberum arbitrium.

Indicienbeweis (Zeugenbeweis): Beweis, der seine Prämissen Aussagen entnimmt.

Indifferentiae liberum arbitrium, s. Liberum arbitrium.

Indifferentismus: Zustand des gleichgültigen (sittlichen) Verhaltens.

Indifferenz: Gleichgültigkeit, Unterschiedslosigkeit. LEIBNIZ: „*Indifferens est, cum non est maior ratio, cur hoc potius fiat quam illud*" (GERH. VII, 108).

Indifferenz-Lehre heisst die scholastische, von ADELARD VON BATH und WALTER VON MORTAIGNE ausgesprochene Ansicht, dass ein und dasselbe Ding je nach der Betrachtungsweise (status) zugleich Individuum und Universale sei, letzteres durch das Indifferente des Dinges. Die Unterschiede werden ausser acht gelassen, hintangesetzt. So ist Sokrates z. B. ein Individuum. „*De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens, quidquid notat haec vox Socrates; sed, Socratitatis oblitus, id tantum percipit de Socrate, quod notat idem homo, id est animal rationale mortale, et secundum*

hoc species est . . . respectu diverso. — Eosdem aliter intuentes . . . speciem vocarerunt" (HAURÉAU I, p. 346 ff.; PRANTL II, 138 ff.).

Indifferenzpunkt. Lust und Unlust sind „*qualitative Zustände, welche durch einen Indifferenzpunkt in einander übergehen, und deren jeder einerseits die verschiedensten Intensitätsstufen durchlaufen . . . kann. In der Existenz des Indifferenzpunktes liegt zugleich ausgesprochen, dass es Empfindungen geben muss, welche unbetont, nicht von sinnlichen Gefühlen begleitet sind. Auch treffen wir zahlreiche Empfindungen, deren Gefühlston sehr schwach ist, so dass sie fortwährend um jenen Punkt der Indifferenz sich bewegen*" (WUNDT, Gr. d. phys. Psych. I[3], S. 508).

Individualbegriff ist der Begriff eines Individuums als eines Inbegriffs constanter Merkmale und Beziehungen zu anderem. — J. EBERT: „*Stellt ein Begriff ein wirkliches oder einzelnes Ding vor, das man ein Individuum zu nennen pflegt, so heisst er ein Individualbegriff*" (Vernunftlehre S. 25).

Individualismus ist die Betonung des Eigenwertes des Individuums (ethischer Individualismus), oder die Annahme einer Vielheit selbständiger Wesen (Substanzen) (metaphysischer Individualismus = Pluralismus, s. d.), oder endlich die Ansicht, dass nur Individuelles existire (Nominalismus, s. d.). — Ethische Individualisten sind die Sophisten, welche Gesetz (s. d.) und Sittlichkeit für blosse Satzungen (*θέσει*, DIOG. L. II, 6) erklären; ferner die Romantiker, FICHTE, STIRNER, NIETZSCHE in dem oben angegebenen Sinne. — Individualismus heisst auch jene historische Richtung, welche das Wirken des (grossen) Individuums als eigentlichen Urheber geschichtlicher Ereignisse betrachtet, im Unterschiede vom Collectivismus, der die Abhängigkeit des Einzelnen wie der Gesamtheit vom Zeitgeiste betont.

Individualität ist das ein Wesen von anderen Unterscheidende, ihm allein Eigentümliche, das *ἰδίως ποιόν, ἰδιότης* der Stoiker (PRANTL I, 432).

Individualpsychologie, s. Psychologie.

Individualurteil ist ein Urteil (Satz), dessen Subject ein Einzelding ist.

Individuation heisst die Scheidung des Allgemeinen in Besonderes, Einzelnes. — Die Scholastiker forschen nach dem „*principium individuationis*", dem Grunde der Bestimmtheit der Dinge. Nach ARISTOTELES entsteht die Individuation durch die Verbindung der Form (*εἶδος*) mit dem Stoffe (*ὕλη*) zu einem Ganzen (*σύνολον*), einem Bestimmten (*τόδε τι*), wobei aber der Grund der Vielheit im Stoffe liegt. *Ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν* (Met. XII, 8, 1074 a, 33). So auch AVICENNA, ferner ALBERTUS MAGNUS. „*Cum enim materia sola principium sit individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam . . ., omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa*" (PRANTL III, 97). „*Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae*" (In Met. XI, 1). THOMAS bezeichnet als Individuationsprincip die „*materia signata*" (s. d.), den bestimmten Stoff. „*Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata*" (De ente et ess. 2). „*Materia est individuationis principium*" (Sum. th. I, qu. 85, 1). „*Formae, quae sunt receptibiles,*

in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio" (l. c. I, qu. 3, 2). Nach BONAVENTURA giebt die Form das „*aliquid esse*", die Materie das „*hoc esse*" (In l. sent. III, 1, 1, qu. 3). „*Individuatio est ex communicatione materiae cum forma*" (l. c. III, 10, 1, qu. 3). DUNS SCOTUS setzt die Individuation in die Form, welche die „*quidditas*" zur „*haecceïtas*" macht (In l. sent. 2, dist. 3, qu. 6, 11). „*Unitas individui consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae*" (l. c. 2, d. 1, 3, qu. 6, 9). WILHELM VON OCCAM erklärt, jedes Ding sei durch seine eigene Existenz schon Individuum. „*Quaelibet res singularis se ipsa est singularis, unum per se*" (PRANTL III, 359 f.). „*Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*" (In l. sent. 1, d. 2, qu. 7). So auch G. BIEL (Sent. 2, d. 3, qu. 1) und SUAREZ. „*Omnis substantia singularis se ipsa seu per entitatem suam est singularis, neque alio indiget individuationis principio praeter suam entitatem*" (Met. disp. 5, sct. 6, 1). ECKHART erblickt in dem „*hic et nunc*" das Individuationsprincip. NICOLAUS CUSANUS: „*ut quodlibet per se sit unum*" (De doct. ign. III, 4). SPINOZA betrachtet die Individuation als Einschränkung des Unendlichen: „*Omnis determinatio est negatio.*" LOCKE: „*Aus dem Gesagten ergiebt sich leicht das so viel gesuchte principium individuationis; es ist offenbar das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Ort bestimmt wird; indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können*" (Ess. II, ch. 27, § 3). LEIBNIZ: „*Jedes Einzelding wird durch seinen ganzen Seinsinhalt zum Einzelnen*" (De princ. ind. § 4; diese Ansicht auch nach LEIBNIZ' Angabe bei PETRUS AUREOLUS, F. HERVEUS, In quodl. 3, qu. 9, GREGOR VON RIMINI, DURANDUS, ZIMARA, PERERIUS, P. STAHL, Comp. met., C. 35). CHR. WOLF: „*Per principium individuationis intelligitur ratio sufficientis intrinseca individui . . . cur ens aliquod fit singulare*" (Ont. § 228). Das Princip ist „*omnimoda determinatio eorum quae enti actu insunt*" (l. c. § 229). HUME: „*So ist das Princip der Individuation nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Gegenstandes während des von uns angenommenen Wechsels in der Zeit, vermöge welcher der Geist dem Object in den verschiedenen Momenten seiner Existenz nachgehen kann, ohne die Betrachtung zu unterbrechen und gezwungen zu sein, die Vorstellung der Mehrheit oder Anzahl zu bilden*" (Treat. IV, sct. 2, S. 268). Nach SCHOPENHAUER sind Raum und Zeit die principia individuationis (W. a. W. u. V. I. Bd., § 63 u. 5.). „*Wir wissen, dass die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen*" (l. c. § 25). „*Die Individuation ist blosse Erscheinung, entstehend mittels Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objecte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen blosse Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist*" (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 22).

Individuell: auf das Individuum bezüglich, dem Individuum eigen.

Individuum (*ἄτομον*, das Unteilbare): Einzelwesen, Einheit der Person. — SENECA: „*Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt*" (De provid. 5). PORPHYR: *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος* (Isagog.). BOËTHIUS: „*Dicitur individuum, quod omnino secari*

non potest, ut unitas rel mens; dicitur individuum, quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum, cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut SOCRATES" (Comm. zur Isag. ed. BAS. 1570, p. 65; PRANTL I, 629). — Die Scholastiker verstehen unter individuum das „*ens omnimodo determinatum*". ALBERTUS MAGNUS nennt „*individuum vagum*" Wörter wie „*aliquis homo, aliquis bos*" etc. im Zweifel „*utrum de uno solo an de pluribus praedicetur*" (PRANTL III, 101). Nach DUNS SCOTUS ist das Individuum die „*entitas positiva*" (PRANTL III, 218). SPINOZA: „*corpus sive individuum*" (Eth. II, prop. XIII, ax. II, def.). THOMASIUS: „*Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio numquam in alio eadem esse potest*" (bei EUCKEN, Grundbegr., S. 187). CHR. WOLF: „*Individuum est, quod omnino determinatum est*" (Ont. § 227). „*Quicquid sensu percipimus, sive externo, sive interno aut imaginamur, id singulare quid est, soletque individuum appellari*" (Ph. rat. § 43). PLATNER: „*Ein Individuum im engern Verstande ist ein Körper, welcher sich unsern Sinnen vorstellt als ein besonderes, meistens auch durch Gestalt, Grösse und Farbe bestimmtes Ganzes*" (Ph. Aph. I, § 215). „*Ein Individuum im weitern Verstande ist . . . ein Teil eines gewissen allgemeinen materiellen Ganzen*" (l. c. § 216). J. EBERT versteht unter Individuum „*ein wirkliches oder einzelnes Ding*" (Vernunftl. § 8). SCHOPENHAUER: „*Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 58). E. ERDMANN versteht unter Individuum „*ein geistiges Wesen, welches das natürliche Dasein hat, das man Leben nennt*" (Gr. d. Psych. § 13). Nach LOTZE sind alle Seelen individuell verschieden (Kl. Schr. I, 242). Jede Seele macht infolge ihrer ursprünglichen Eigentümlichkeit eine besondere Entwicklung durch (Met. S. 379). NÄGELI: „*In physiologischer Hinsicht ist dasjenige als individuell zu betrachten, was selbständig für sich leben kann*" (D. Individual. in d. Nat. 1856). Nach v. HARTMANN sind die Individuen „*objectiv gesetzte Erscheinungen*", „*gewollte Gedanken des Unbewussten oder bestimmte Willensacte desselben*" (Ph. d. Unb.[3], S. 599). SCHUPPE: „*Das concret Wirkliche ist das Individuelle . . . Individuum ist etwas, was nicht etwa thatsächlich, sondern nach seinem Begriffe einzig ist, nur einmal da sein kann*" (Log. S. 79 f.). „*Concretum oder Individuum ist also zunächst nur der von einer Qualität erfüllte Raum- und Zeitteil*" (l. c. S. 80). Jedes Individuum gehört unter eine Art und Gattung (l. c. S. 115).

Induction (inductio, *ἐπαγωγή*) ist die Aufstellung allgemeiner Gesetze durch Vergleichung einer Anzahl einzelner Thatsachen vermittelst des Inductionsschlusses. Es giebt eine vollständige und unvollständige Induction. Von der naiven, rohen („*inductio per enumerationem simplicem*") ist die methodische, auch die negativen Fälle berücksichtigende, kritische Induction zu unterscheiden. — SOKRATES ist der erste Urheber des bewussten Inductionsverfahrens. *Ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον . . . οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές* (XENOPH., Mem. IV, 6, 13 ff.). Er suchte *τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* (ARIST., Met. XIII, 4, 1078b, 28). ARISTOTELES definirt *ἐπαγωγή* als *ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* (Top. I, 12, 105a, 13). *Ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι* (Anal. pr. II, 25). Die Induction soll

vollständig (*διὰ πάντων*) sein (Anal. pr. II, 23). CICERO: „*Sunt enim similitudines, quae ex pluribus collationibus perveniunt, quo volunt, hoc modo: Si tutor fidem praestare debet, si socius, si cui mandaris, si qui fiduciam acceperit, debet etiam procurator. Haec ex pluribus perveniens quo vult appellatur inductio, quae graece ἐπαγωγή nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates*" (De invent. I. 61). „*Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensiones eius, quocum instituta est, quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur*" (l. c. I. 31, 51). Die Skeptiker verwerfen die Induction; denn, werden nur einige Fälle berücksichtigt, so ist sie unsicher, „*da möglich ist, dass dem Allgemeinen einige von den in der Induction ausgelassenen Einzeldingen entgegentreten*"; sollen aber alle Fälle berücksichtigt werden, so ist dies unmöglich (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. II, 15). BOËTHIUS: „*Inductio est oratio, per quam fit a particularibus ad universalia progressio*" (De differentiis topicis, Opp. ed. Bas. 1546, p. 864). Nach den Scholastikern besteht die Induction in dem concludere universale ex singularibus (WILLMANN, G. d. Ideal. II, 418). W. VON OCCAM bestimmt die Induction als „*a singularibus ad universale progressio*", deren Regel lautet: „*Si omnes singulae alicuius propositionis sint verae, universalis est vera*" (PRANTL III, 418 f.). — F. BACON begründet das Inductionsverfahren aufs neue. „*In logica enim vulgari opera fere universa circa syllogismum consumitur. De inductione vero dialectici vix serio cogitasse videntur; levi mentione eam transmittentes, et ad disputandi formulas properantes. At nos demonstrationem per syllogismum reicimus. . . . Inductione per omnia, et tam ad minores propositiones, quam ad maiores, utimur. Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur, et naturam premit et operibus imminet ac fere immiscetur*" (Nov. Org. distr. op. p. 4). Die unvollständige und falsche Induction ist zu verwerfen. „*Secundum nos, axiomata continenter et gradatim excitantur, ut nonnisi postremo loco ad generalissima veniatur. . . . At in forma ipsa quoque inductionis, et iudicio, quod per eam fit, opus longe maximum movemus. Ea enim, de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem, puerile quiddam est, et praecario concludit, et periculo ab instantia contradictoria exponitur, et consueta tantum intuetur; nec exitum reperit*" (ibid.). „*Atqui opus est ad scientias inductionis forma tali, quae experientiam solvat et separet, et per exclusiones ac reiectiones debitas necessario concludat*" (ibid.). „*Spes est una in inductione vera*" (l. c. I, 14). „*Fiat instructio et coordinatio per tabulas inveniendi idoneas et bene dispositas*" (l. c. 102). „*De scientiis tum demum sperandum est, quando per scalam veram et per gradus continuos, et non intermissos, aut hiulcos, a particularibus ascendetur ad axiomata minora, et deinde ad media, alia aliis superiora, et postremo demum ad generalissima*" (l. c. 104). „*Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet, per reiectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere; quod adhuc factum non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas, hac certe forma inductionis aliquatenus utitur*" (l. c. 105). — Die Logik von PORT ROYAL erklärt: „*Inductio fit, cum ex rerum particularium notitia deducimur in cognitionem veritatis genericae*" (III, 19). Nach REID ist das Princip der Induction der Satz, „*dass die Wirkungen gleicher Art gleiche Ursache haben müssen*" (Inqu. II. Bd., sct. 24). J. EBERT: „*Wenn man ein*

Prädicat einer Gattung beilegt, weil es von allen Arten gilt, oder wenn man es einer Art zuschreibt, weil es sich von allen einzelnen Dingen, die unter dieser Art enthalten sind, behaupten lässt, so nennt man einen solchen Schluss . . . eine Induction" (Vernunftl. S. 108). G. E. SCHULZE: „*Was man die Beweisart durch Aufzählung des Einzelnen (inductio, ἐπαγωγή) genannt hat, besteht, dem ihr eigentümlichen Verfahren nach, in einer erweiterten Anwendung der Schlüsse aus der Ähnlichkeit, welcher aber, weil wir dafür halten, dass die Beweisart sich auf eine stärkere Anzeige der Gesetzmässigkeit der Natur stütze, ein höherer Grad von Zuverlässigkeit beigelegt wird, als den diese Schlüsse sonst bewirken. Haben wir nämlich beobachtet, dass ein bejahendes oder verneinendes Merkmal vielen Einzeldingen einer Art zukomme, so sind wir in Rücksicht auf das vorausgesetzte gesetzmässige Verfahren der Natur in der Verbindung gewisser Beschaffenheiten der wirklichen Dinge geneigt anzunehmen, dasselbe Merkmal werde auch in allen übrigen Einzeldingen der Art vorhanden sein, ob es gleich darin noch nicht wahrgenommen worden ist*" (Gr. d. allg. Log. S. 180). APELT unterscheidet „*vollständige*" und „*unvollständige*" Induction; er begründet sie durch einen Hang der Vernunft nach Einheit, auf die Erwartung ähnlicher Fälle (D. Theor. d. Ind. 1854, S. 17 ff.). FRIES: „*Die divisen Schlüsse aus disjunctiven Regeln sind die vollständigen Inductionen*" (Syst. d. Log. S. 237). „*In der unvollständigen Induction unter kategorischer Form schliessen wir eigentlich von vielen Fällen auf die Gültigkeit einer allgemeinen Regel*" (l. c. S. 433). J. ST. MILL erblickt in der Induction das Fundament alles Wissens (Log. I, 269). Sie ist „*diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schliessen, dass dasjenige, was für einen besonderen Fall (oder Fälle) wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind*" (l. c. B. III, ch. 2, § 1). Jede Induction ist „*ein Syllogismus mit unterdrückter oberer Prämisse*" (l. c. S. 364) und beruht auf der „*natürlichen Neigung des Geistes, seine Erfahrungen zu generalisiren*" (l. c. S. 367). „*Die Behauptung, dass der Gang der Natur gleichförmig ist, ist das Grundprincip, das allgemeine Axiom der Induction*" (l. c. S. 363). Jede wohlbegründete Induction ist ein Naturgesetz oder ein Resultat von solchen (l. c. S. 375). UEBERWEG erklärt Induction als „*Schluss vom Einzelnen oder Besonderen auf das Allgemeine*" (Log.[4], § 127). Nach O. LIEBMANN bieten (wie nach KANT) rein inductiv gewonnene Erfahrungsurteile keine Garantie (Anal. S. 235). Induction ist nach GOERING die Summirung einzelner Beobachtungen (Krit. I, S. 391). Nach VOLKMANN geht die psychologische Induction „*von den Thatsachen der Erfahrung aus und steigt von ihnen, als dem Besonderen, durch Abstraction zu jenen allgemeinen Gesetzen empor, in deren Feststellung die Erklärung der Phänomene enthalten ist*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 5). E. DÜHRING bezeichnet die Induction als „*Zuleitung der Wissensstoffe*" (Log. S. 88); LIPPS als den Vorgang, „*durch den aus einzelnen Urteilen allgemeine gewonnen werden*" (Grundt. d. Seel. S. 452). SIGWART bestimmt als die Aufgabe der Induction „*die Gewinnung gültiger allgemeiner Sätze aus einzelnen Wahrnehmungsinhalten*" (Log. II, 402). Sie ist eine Umkehrung des Syllogismus (auch bei JEVONS, Principl. of science[2], p. 122, 218). WUNDT: „*Die elementare logische Form der Induction ist . . . der Verbindungsschluss oder der Schluss der dritten Aristotelischen Figur*" (Log. II, 21). „*Die inductive Methode bedient sich bei der Lösung ihrer Aufgaben zweier wesentlich voneinander verschiedener Verfahrungsweisen. Erstens sucht sie durch eine mannigfach wechselnde Benutzung*

der analytischen und synthetischen Methode die Deutungen der Thatsachen zu beschränken. Zweitens nimmt sie eine einzelne Deutung, die sich ihr als möglich darbietet, hypothetisch als wirklich an, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen" (l. c. S. 22). „*Als das Resultat einer Induction ergiebt sich stets ein allgemeiner Satz, welcher die einzelnen Thatsachen der Erfahrung, die zu seiner Ableitung gedient haben, als specielle Fälle in sich enthält. Einen solchen Satz nennen wir ein Gesetz. Wie die Constanz der Objecte unserer Beobachtung die Bedingung ist für die Abstraction von Gattungsbegriffen, so ist die Regelmässigkeit des Geschehens die Bedingung für die Induction von Gesetzen*" (l. c. S. 22). „*Nach dem Grad der Allgemeinheit, welche die durch einzelne Verbindungsschlüsse gewonnenen Gesetze besitzen, können wir nun drei Stufen der Induction unterscheiden: 1) die Auffindung empirischer Gesetze, 2) die Verbindung einzelner empirischer Gesetze zu allgemeineren Erfahrungsgesetzen, und 3) die Ableitung von Causalgesetzen und die logische Begründung der Thatsachen*" (l. c. S. 23). Die allgemeine logische Regel, welche bei der physikalischen Induction obwaltet, lautet: „*Unter den eine Erscheinung begleitenden Umständen sind diejenigen als wesentliche Bedingungen derselben anzusehen, deren Beseitigung die Erscheinung selber beseitigt, und deren quantitative Veränderung eine quantitative Veränderung der Erscheinung herbeiführt*" (l. c. S. 301). Nach SCHUPPE ist die Induction in formaler Beziehung „*ein Syllogismus mit disjunctivem Obersatz*". „*Vorausgesetzt ist dabei der Begriff der Causalität oder des Zusammengehörens, dass eine Erscheinung der notwendige Vorgänger oder Nachfolger oder Begleiter einer andern ist*" (Log. S. 53). Vgl. Methode.

Inductionsschluss ist ein Schluss vom Besondern, Einzelnen aufs Allgemeine: A, B, C sind P | A, B, C sind S. | Also ist jedes S (wahrscheinlich) P. — HELMHOLTZ spricht von unbewussten Inductionsschlüssen, die auf Grund von Wahrnehmungen und Associationen zustande kommen, welche ohne Beobachtung seitens des Bewusstseins vor sich gehen (Phys. Opt. S. 602). Vgl. Object.

Inductiv (*ἐπακτικῶς*, ARISTOTELES, Phys. IV, 3, 210b, 8): durch Induction (s. d.).

Inesse (*ὑπάρχειν*, PORPHYR): Enthaltensein (BOËTHIUS, Comm. zur Isag., p. 35, 44). „*Inesse = in tempore, in loco esse*" (ABÄLARD, bei PRANTL II, 189).

Inexistenz, s. Object.

Influxus physicus: natürlicher Einfluss, Übertragung, Einwirkung („*actio substantiae in substantiam extra*", BAUMGARTEN, Met., § 211). In der extremen Form wird der Influxus als Übertragung der Bewegung von einem Dinge zum andern gedacht. Die Scholastiker nehmen eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen Seele und Leib an. So auch DESCARTES. „*Concipiamus igitur hic, animam habere suam sedem principalem in glandula, quae est in medio cerebri, unde radios emittit per reliquum corpus, opera spirituum, nervorum et ipsiusmet sanguinis, qui particeps impressionum spirituum eos deferre potest per arterias ad omnia membra*" (Pass. an. I, 34). Doch stellt Gott die Vermittlung zwischen Geist und Körper her. Die Lehre vom Influxus bekämpfen die Occasionalisten (s. d.) und besonders LEIBNIZ: „*C'est cacher*

le miracle sous des paroles, qui ne signifient rien" (GERH. III, 354). Auch KANT: „*Et in hoc quidem consistit influxus physici πρῶτον ψεῦδος, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum existentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus*" (De mund. sens. sct. IV, § 17). — Am Influxus halten jetzt noch die Anhänger des GÜNTHERschen Dualismus fest.

Information ist nach dem Scholastiker WILHELM VON CHAMPEAUX die Gestaltung des Stoffes durch die hinzukommende (adveniens) Form, welche ihn „*secundum totam suam quantitatem*" ausprägt (informat), die Ununterschiedenheit damit aufhebt (PRANTL II, 130).

Inhärenz ist der scholastische Ausdruck für das „*inhaerere*", Geheftetsein der Eigenschaften, Accidenzen an die Substanz, welche ihnen „*subsistirt*". GOCLENIUS: „*Inhaerere est existere in aliquo, ut in subiecto, a quo habet actualem dependentiam inhaesivam; accidens esse in subiecto per intimam praesentiam*" (Lex. ph. p. 242, 243). Zu unterscheiden ist eine inhaerentia aptitudinalis und actualis, positiva und negativa (ibid.). HUME betont, dass es eine Vorstellung der Inhärenz nicht giebt. Die Perceptionen bedürfen keines Trägers (Treat. IV, sct. 5). KANT: „*Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt*" (Kr. d. r. Vern. S. 178). Nach SCHUPPE ist die „*Substanz*" (s. d.) das „*Inhärenzverhältnis*" selbst (Log. S. 33). Vgl. Ding.

Inhalt eines Begriffes ist die Summe der Merkmale, die er zusammenfasst und fixirt. — ARISTOTELES: *ἐνυπάρχειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι* (Anal. post. I, 4, 73a, 35; Met. VII, 10, 1034b, 20 squ.); *λέγω δ' ἴδιον* (Wahrnehmungsinhalt), *ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι* . . . (De an. II, 6, 418a, 11). KANT: „*Ein jeder Begriff, als Teilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten*"; insofern hat er einen Inhalt (Log. S. 147). FRIES: „*Die Teilvorstellungen, welche in einen Begriff gehören, machen seinen Inhalt oder seine intensive Grösse aus*" (Syst. d. Log. S. 103). G. E. SCHULZE: „*Jeder Begriff enthält einen Stoff (Inhalt, Materie) . . . Jener besteht aus dem, was dadurch vorgestellt wird*" (Gr. d. allg. Log. S. 45). HERBART: „*Hat ein Begriff mehrere Merkmale: so heissen diese zusammengenommen sein Inhalt*" (Hauptp. d. Log. S. 106). Nach DROBISCH ist der Begriffsinhalt „*die Gesamtheit der in bestimmter Ordnung durch Determination mit einander verbundenen Merkmale*" (N. Darst. d. Log.[5], § 25). B. ERDMANN bezeichnet als Inhalt eines Gegenstandes „*die ihm eigene Gesamtheit der Merkmale*" (Log. I, S. 129). — Bewusstseinsinhalt ist jedes einzelne psychische Erlebnis und Gewusste.

Inhalte, fundirte, oder Gestaltqualitäten nennt CHR. EHRENFELS (Über Gestaltqualitäten, Viertelj. f. w. Ph. 1890, S. 249 ff.) Vorstellungsinhalte, die bei bestehender Verschiedenheit der einzelnen Bestandteile Ähnlichkeit, einen analogen Aufbau haben (z. B. eine und dieselbe Melodie verschieden transponirt). Vgl. HÖFLER, Psychol., S. 152 f.

Innerer Sinn (sensus interior) heisst bei den älteren Philosophen die Fähigkeit der Erfassung des den Sinneswahrnehmungen Gemeinsamen (Gemeinsinn, s. d.), sowie besonders die der eigenen seelischen Erlebnisse. — ARISTOTELES

ist der Begründer der Lehre vom Gemeinsinn; diesem kommt auch ein Bewusstsein des Empfindens selbst zu (De mem. 1, De somn. 2). Bei PLOTIN tritt der innere Sinn als *συναίσθησις* auf, während GALEN ein *φανταστικόν*, *διανοητικόν* und *μνημονικόν* unterscheidet. AUGUSTINUS betont, wir hätten ein Wissen um unser Empfinden (De lib. arb. II, 4). „*Nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quendam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta feruntur*“ (l. c. II, 23; De an. IV, 20). AVICENNA kennt fünf innere Sinne („*quinque potentias sensitivas interiores*“): „*sensus communis, phantasia, imaginativa, aestimativa, memorativa potentia*“ (bei THOMAS v. AQU., Sum. th. I, qu. 78, 4). JEAN DE LA ROCHELLE: „*Sensus vero interior vel imaginatio abstrahit formam maiore abstractione, quia comprehendit formam etiam absente materia*“ (HAURÉAU II, 1, p. 210). THOMAS VON AQUINO: „*Recipit et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: necesse est igitur ponere tantum quattuor vires interiores sensitivae partis dictis officiis distinctas: sensum communem, imaginationem, aestimativam et memoriam. — Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum*“ (Sum. th. I, qu. 78, 4; De pot. an. 4). W. v. OCCAM betrachtet „*sensus interior*“ und „*exterior*“ als Quellen der anschaulichen Erkenntnis (Sent. I, d. 3, qu. 5). MELANCHTHON bestimmt den inneren Sinn als „*potentia organica intra cranicum ad cognitionem destinata, excellentem actiones sensuum exteriorum*“ (De anim. p. 174 a). Es kommt ihm „*diiudicatio*“ und „*compositio*“ zu. Er besteht aus „*sensus communis*“, „*cogitatio seu compositio*“, „*memoria*“. SUAREZ (De an. I, 3, 30), G. BRUNO („*sensus phantasticus*“), CAESAR CREMONIUS nehmen innere Sinne an, so auch BOVILLUS: „*Est enim sensus ut quaedam exterioris memoria et ut penitior locus, in quo sensibilia spectra et colliguntur et reservantur*“ (De sens. 1, 1). Nach ZABARELLA giebt es zwei (bezw. drei) innere Sinne: sensus communis, phantasia (bezw. noch memoria) (De reb. natur. p. 720). DESCARTES unterscheidet mehrere „*sensus interni*“. „*Nempe nervi, qui ad ventriculum, oesophagum, fauces, aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriis destinatas, protenduntur, faciunt unum ex sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur; nervuli vero, qui ad cor et praecordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones*“ (Princ. ph. IV, 190; Med. IV; De hom. IV). LOCKE giebt durch seine Unterscheidung von „*sensation*“ und „*reflection*“ (s. d.) der Theorie des innern Sinnes eine neue Wendung. Innerer Sinn („*internal sense*“) ist „*the notice which the mind takes of its own operations*“ (Ess. II, ch. 1, § 4), das Bewusstsein der eigenen seelischen Thätigkeiten. „*Indem wir uns deren bewusst sind und sie in uns betrachten, so empfängt unser Verstand dadurch ebenso bestimmte Vorstellungen, wie von den unsere Sinne erregenden Körpern. Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder ganz in sich selbst, und obgleich hier von keinem Sinn gesprochen werden kann, da sie mit äusserlichen Gegenständen nichts zu thun hat, so ist sie doch den Sinnen sehr ähnlich und könnte ganz richtig innerer Sinn genannt werden*“ (ibid.). LEIBNIZ: „*Sens interne, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies*“ (GERH. VI, 501). CHR. WOLF: „*Mens etiam sibi conscia est eorum, quae in ipsa contingunt ... se ipsam percipit sensu quodam interno*“ (Ph. rat. § 31). Ähnlich lehrt BAUMGARTEN (Met. § 396). — KANT: „*Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung*

von der Seele selbst, als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so dass alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird" (Kr. d. r. V. S. 50 f.). „*Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes*" (l. c. S. 60). „*Die Art, wie das Gemüt durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn.*" „*Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können*" (l. c. S. 72). „*Wenn das Vermögen, sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen . . ., da es denn sich anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist*" (l. c. S. 73). — „*Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt oder die empirische Apperception*" (l. c. S. 120 f.). Nach Reinhold stellt durch den innern Sinn das Gemüt sich selbst vor als „*empfangend das Mannigfaltige, und zwar dadurch, dass es die Art und Weise, die Form des Empfangens als etwas seinem Vermögen Eigentümliches in einer Vorstellung a priori vorstellt*" (Theor. d. Vorst. S. 369). Bouterwek versteht unter dem inneren Sinn „*das sinnliche Anerkennen unserer Vorstellungen als solcher*" (Apod. I, 274). Dazu kommt noch ein „*innerster Sinn*" (ibid.). G. E. Schulze: „*Von den äussern Sinnen ist in den neuern Zeiten der innere Sinn, welcher auch der höhere genannt wird, unterschieden worden. Man versteht darunter das Bewusstsein alles dessen, was im Innern stattfindet und zu den Bestimmungen unseres Ich gehört. . . . Es wurde aber das Bewusstsein des Innern unter den Titel ‚Sinn' gebracht, weil wir uns zum Erkennen der Gegenstände desselben ebenso genötigt fühlen, als wie zum Empfinden der Gegenstände der äussern Sinne*" (Psych. Anthr.², S. 114 f.). Der Ausdruck „*innerer Sinn*" ist aber unpassend. „*Wenn der innere Sinn Erkenntnisse betrifft, etwa Gedanken des Verstandes, oder Ideen der Vernunft und Phantasie, so darf sein Wirken nicht für ein von den Erkenntnissen noch verschiedenes Erkennen derselben genommen werden. Das Wissen vermittelst desselben ist ein unmittelbares*" (l. c. S. 115—116). Nach Fries ist der innere Sinn „*nur eine Empfänglichkeit, bei welcher die Thätigkeit von innen angeregt wird*" (Krit. I, 111). Er ist „*das Vermögen der innern Wahrnehmung unserer geistigen Thätigkeiten*", die „*Empfänglichkeit des Vermögens der Selbsterkenntnis*" (Syst. d. Log. S. 49 f.). Nach Schelling ist innerer Sinn „*das Ich, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt als Product seiner selbst*" (Syst. d. tr. Id. S. 54). „*Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewusstsein verbundene Empfindung, sich selbst zum Object*" (l. c. S. 213). Herbart setzt an die Stelle des innern Sinnes die Apperception (s. d.) als „*Wissen von dem, was in uns vorgeht*" (Lehrb. z. Psych. S. 59). „*Eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse wird beobachtet; — eine andere Vorstellung oder*

Vorstellungsmasse ist die beobachtende" (Psych. a. Wiss. II, § 125). BENEKE: „*Wir haben in den Auffassungen durch ‚innere Sinne' Acte, welche sehr vielfache Verschmelzungen von subjectiv gleichen Gebilden enthalten*" (Pragm. Psych. II, 8 ff.; N. Psych. S. 31; Lehrb. § 129). In der neueren Psychologie setzt man an Stelle des inneren Sinnes die innere Wahrnehmung (s. d.).

Inneres, s. Äusseres, Introjection.

Innere Wahrnehmung, s. Wahrnehmung, Erfahrung.

Innerlichkeit, Princip der, von AUGUSTINUS ausgesprochen: „*Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*" (De ver. rel. 39, 72).

Innervationsempfindung ist nach VOLKMANN die Muskelempfindung (s. d.) selbst (Lehrb. d. Ps. I⁴, 291). TH. ZIEHEN: „*Besondere ‚Innervationsempfindungen', welche uns bei einer activen Bewegung über das Mass der aufgewendeten Innervation unterrichten, anzunehmen, liegt zunächst kein Grund vor*" (Leitfad.², S. 51). WUNDT betrachtet die Innervationsempfindung als Componente jeder Bewegungsempfindung (Gr. d. ph. Psych. I³, 403).

Instanz (*ἔνστασις*): Einwand, Gegensatz. ARISTOTELES: *ἔνστασις δ' ἐστὶ πρότασις προτάσει ἐναντία* (Anal. prior. II, 28, 26, 69a, 37). ALBERTUS MAGNUS: „*Instans = 1) propositio, 2) ipsa ratio, per quam huiusmodi propositio probatur.*" GOCLENIUS: „*Instans = propositio contraria propositioni propositae*" (Lex. phil. p. 245). F. BACON zählt 3 Instanzen (*„instantiae positivae, negativae [exclusivae], praerogativae"*) auf, Thatsachen, welche für oder gegen die Richtigkeit eines Gesetzes sprechen; darunter ist die „*instantia crucis*" von Entscheidung (Nov. Org. II, 12 ff.).

Instinct. „*Der Begriff des Instinctes entstand aus einer Concession der alten dualistischen Psychologie an die ihre Begründung anstrebende Tierpsychologie. Die Absolutheit des dualistischen Seelenbegriffes einerseits, die Unmöglichkeit andererseits, an der mechanischen Auffassung des Tieres als Automat festzuhalten, drängten zu der Annahme eines Mittleren zwischen Seele und Leib*" (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II⁴, 446). — HERBERT V. CHERBURY: „*Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cuius modi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum bonum, malum, pulchrum, gratum etc. . . . per se etiam sine discursu conformantur*" (RITTER, Gesch. d. Phil. X, 406). SHAFTESBURY: „*The word innate let us change it, if you will, for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline*" (The moral. III, 2; RITTER XI, 556). HUME führt den Instinct der Tiere auf Gewohnheit und Erfahrung zurück (Treat. III, sct. 16). Es ist aber „*auch die Vernunft gar nichts als ein wunderbarer und unfassbarer Instinct unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung leitet*" (ibid.). CONDILLAC bestimmt den Instinct als *moi d' habitude* (Trait. d. anim. 5). „*Instinctus naturalis*" ist nach BILFINGER „*species appetitus sensitivi et aversationis ea, quam sine conscientia sui concipimus*" (Diluc. § 292). REID: „*By instinct, I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very often without any conception of*

what we do" (On the act. pow. III, 2). KANT: „*Die innere Nötigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, ist der Instinct*" (Anthr. I, § 78). Instinct ist „*ein gefühltes Bedürfnis, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat*" (Relig. S. 28). E. SCHMID versteht unter Instinct „*das Verhältnis des Begehrungsvermögens zu einer notwendigen Begierde*" (Emp. Psych. S. 351). „*Der Instinct selbst ist unerklärbar*" (l. c. S. 387). G. E. SCHULZE: „*Ist mit dem Naturtriebe eine Vorstellung oder Ahnung dessen, was dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, schon auf angeborene Art verbunden, so wird er Instinct genannt*" (Psych. Anthr. S. 411). JACOB erklärt Instinct als „*Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das blosse Gefühl*" (Gr. d. emp. Psych. § 223). Die SCHELLINGsche Naturphilosophie betrachtet den Instinct als Äusserung der Lebenskraft, „*organische Selbsterhaltung in psychischer Form*" (BURDACH, Blick i. Leb. I, S. 206 f.). SCHOPENHAUER erblickt im Instinct einen „*einseitigen und streng determinirten Charakter*". Er ist ein unbewusstes auf einen Zweck hin Arbeiten der Natur in den Tieren (W. a W. u. V. II. Bd., C. 27). Nach CUVIER wird jede Instincthandlung durch eine dunkle Vorstellung geleitet. Nach J. H. FICHTE bezeichnet Instinct „*das Vermögen, Wirkungen hervorzubringen, die das Gepräge der Absicht an sich tragen, wo man also denkende Zwecksetzung annehmen müsste als das verbindende Mittelglied zwischen Ursache und Wirkung, während doch bei den instinctiven Handlungen jede bewusste Absicht hinwegfällt*" (Anthrop. S. 473). Der Instinct ist eine Art organischer Kraft (l. c. S. 471), „*ein durch apriorisches und eben darum bewusstlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb*" (Zur Seelenfrage S. 29). v. HARTMANN erklärt Instinct als bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewussten Zweck (Ph. d. Unb.[10], 1, 76). Nach GEORGE ist Instinct die „*Gesamtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affect bestimmt und geregelt werden*" (Lehrb. S. 171); nach WAITZ eine „*Einrichtung des Organismus, vermöge deren er auf die von der Seele percipirten Empfindungen nach bloss organischem Gesetze unmittelbar durch solche Bewegungen reagirt, welche die Indifferenz des Lebens wiederherzustellen geeignet sind*" (Grundl. d. Psych. S. 177; Lehrb. d. Psych. S. 416); nach CH. DARWIN eine vererbte Gewohnheit (Entsteh. d. Art., Übs. von BRONN, S. 217); nach H. SPENCER eine „*zusammengesetzte Reflexthätigkeit*" (Psych. § 194). VOLKMANN: „*Unter dem Instincte verstehen wir . . . jene organische Präformation, infolge deren ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittelung einer klar vortretenden Vorstellung in constanter Weise umsetzt*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 438). WUNDT glaubt annehmen zu müssen, „*dass in der angeborenen, von den vorausgegangenen Generationen erworbenen Bildung des Nervensystems die fertige Disposition zu jenen Bewegungen liege, die nur der Erregung durch den von äusseren Sinnesreizen erweckten Trieb bedarf, um in volle Wirksamkeit zu treten. Bei den Instincthandlungen fällt also der individuellen Entwicklung im ganzen eben so viel und eben so wenig zu, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung. Die Anlage bringt das einzelne Wesen vollständig vorgebildet mit; zur wirklichen Function ist aber die Einwirkung der Sinnesreize erforderlich*" (Grundz. d. ph. Psych. II[3], 414). Instincte sind „*einseitig ausgebildete Triebe*" (Gr. d. Psych. S. 326), „*Triebhandlungen, die aus bestimmten sinnlichen Empfindungen und Gefühlen entspringen*" (l. c. S. 327). TH. ZIEHEN betrachtet die Instincte als „*sehr complicirte, aber (gleichfalls) ausserhalb des Vorstellungslebens sich vollziehende Reflexe*" (Leitf.[2],

S. 12). „*Viele Instincte sind . . . als automatische Acte, nicht als Reflexe aufzufassen*“ (l. c. S. 13).

Intellect (intellectus): Geist, Verstand, Denkkraft. — ARISTOTELES unterscheidet einen zweifachen Intellect: den passiven (*νοῦς παθητικός*), der alles wird (also die geistige Potenz des Menschen), und den activen (später *νοῦς ποιητικός* genannt) als die gestaltende, formende, Denkgebilde erzeugende Denkthätigkeit. *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα· καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. . . . Καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον· οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ* (De an. III, 5, 430a, 10 squ.). Der *νοῦς ποιητικός* des ARISTOTELES hat verschiedene Deutungen erfahren. THEOPHRAST betrachtet ihn als zum Wesen des Menschen gehörig, EUDEMUS dagegen leitet ihn aus Gott ab (THEMISTIUS, Paraphr. de an., f. 91; Eth. EUDEM. VII, 14, 1248a, 25; BRENTANO, Psych. d. Arist., S. 5 f.). Nach ALEXANDER APHRODISIENSIS ist der *νοῦς ποιητικός* eine geistige Substanz, eins mit der göttlichen Vernunft (De an. I, f. 139b, 144; BRENTANO, l. c. S. 7). Der *νοῦς ὑλικός* beruht auf einer organischen Disposition (l. c. S. 126 f.). De an. I, f. 138a: *ὁ δὲ δυνάμει νοῦς ὃν ἔχοντες γινόμεθα . . . ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστιν· καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς ἐν πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μὲν εἰσιν εὐφυέστεροι τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ ἀφυέστεροι . . . ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγιγνόμενος καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασί τε καὶ μαθοῦσιν* (PRANTL I, 622). Weitere Erklärungen des *νοῦς ποιητικός* bei: AVICENNA, AVERROËS, SUAREZ, ZELLER, TRENDELENBURG, RAVAISSON, RENAN. BRENTANO deutet den *νοῦς ποιητικός* als die bewusstlos sich bethätigende Kraft, das wirkende Princip des geistigen Erkennens (l. c. S. 73). — PLOTIN bestimmt den Intellect (*νοῦς*) als einen Abglanz oder ein Bild (*εἰκών*) des Einen, Seienden, als die Zweiheit schon in sich enthaltend, durch „*Hinwendung*“ nach dem Einen entstehend (Enn. V, 1, 7). Er ist früher als die Seele (l. c. V, 9, 4). Der Intellect ist, was er denkt, das Seiende (l. c. 5). Die Scholastiker halten an der ARISTOTElischen Gegenüberstellung der beiden Intellect-Arten fest. Aus dem *νοῦς ἐπίκτητος* des ALEXANDER APHRODIS. wird bei ihnen der „*intellectus acquisitus*“, das Denken des Begrifflichen. ALFARABI: „*Intellectus agens, illam (animam) in actum perducens*“ (Font. quaest. 41). „*Ille intellectus, a materia separatus, post corporis mortem permanet*“ (l. c. 21). „*Intellectus adeptus seu receptus: Cum autem fuerit factus intellectus in effectu respectu omnium intellectorum . . ., tunc ipse anima fit ipsa omnia in effectu intellecta in effectu. Cum autem ipsa intelligit id, quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid, quod sit extra suam essentiam, imo intelligit suam essentiam*“ (De intell. p. 52; STÖCKL II, 22). AVICENNA: „*Intellectus infusus*“ und „*intellectus adeptus. — Advenіunt formae vel species intelligibiles in intellectu possibili duobus modis adventus: quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque*

acquisitione ex sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum, sicut intelligere vel assentire, quod totum est maius parte etc. — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa" (De an. C. 8). AVERROËS erklärt, der active Intellect sei einer in allen Wesen: „*Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus*" (nach THOMAS V. AQU.). „*Existimandum est in anima tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. . . . Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis*" (De an. fol. 165a; RITTER, Gesch. d. Phil. VIII, 149). Der potentielle Intellect ist „*une chose composée de la disposition, qui existe en nous, et d'un intellect, qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition*" (MUNK, Mél., p. 447; bei UEBERWEG, Grundr. II[7], 203). „*Der active Intellect wirkt auf den potentiellen zunächst so ein, dass er denselben zum actuellen und erworbenen Verstand fortbildet, demnächst aber auf diesen so, dass er ihn in sich absorbirt, und dass demgemäss nach dem Tode unser νοῦς zwar fortexistirt, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber fasst Averroës . . . als einen Ausfluss der Gottheit auf*" (UEBERWEG, Grundr. II, 203; s. daselbst über die Ansichten des ALEXANDER VON APHRODISIAS und THEMISTIUS). ALBERTUS MAGNUS: „*Intellectus nec virtus est corporea, nec virtus in corpore, sed separata*" (De an. I, 2, C. 8). Der Intellect ist „*abstrahens*" und „*constituens*" (Sum. th. I, qu. 60, 3). „*Intellectus intelligibile non accipit nisi per illustrationem intelligentiae, quae, sicut dicit Avicenna, illustrat super animas nostras, per cuius illustrationem potentia intellectualia fiunt actu intellecta*" (l. c. I, qu. 15, 3). „*Anima rationalis duo in se habet: intellectum possibilem, quo homo coniungitur continuo et tempori, quod est sub se: et intellectum agentem, quo se habet ad illuminationes superiorum*" (l. c. II, qu. 5). „*Intellectus p o s s i b i l i s in anima est, quo est omnia fieri*" (l. c. qu. 77, 1). „*Intellectus a d e p t u s est, quando anima adipiscitur intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia*" (l. c. II, qu. 93, 2). „*Intellectus a g e n t i s duplex est actus: unus in abstrahendo intelligibilia et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis: alter est illustratio intellectus possibilis, ut resplendeant in ipso species intelligibilium*" (l. c. II, qu. 14, 3). THOMAS: „*Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere*" (Sum. th. II, qu. 8, 1). „*Quoniam nihil, quod est in potentia, reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima praeter intellectum p o s s i b i l e m, quo anima omne fieri potest, constituere intellectum a g e n t e m, quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere*" (l. c. I, qu. 79, 3). Der Intellectus agens ist „*separatus a corpore*" (De an. III). „*Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut prosunt movere intellectum possibilem*" (Contr. gent. II, 59). „*Phantasmata — illuminantur ab intellectu agenti*" (Sum. th. I, qu. 85, 1). „*Intellectus agens facit universale, quod est unum in multis*" (l. c. I, qu. 79, 5). „*Cum intellectus agens sit virtus animae, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum*" (ibid.). DUNS SCOTUS:

„Modus intelligendi activus est ratio concipiendi, qua mediante intellectus rei proprietates significat, concipit vel apprehendit; modus autem intelligendi passivus est proprietas rei, prout ab intellectu apprehensa“ (PRANTL III, 216) WILH. v. OCCAM: *„Intellectus procedit de potentia ad actum“* (In l. sent. I, d. 3, qu. 5). *„Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima“* (In l. sent. 2, qu. 25; STÖCKL II, 993). MARS. FICINUS erklärt das *„intelligere“* als ein *„ab intelligentia divina formari“* (Theol. Plat. XII, 2). Nach MELANCHTHON ist der Intellect *„potentia mentis cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias, seu principia magnarum artium. Habens item actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat“* (De an. p. 205b). *„Tres actiones“* kommen ihm zu: *„adprehensio,“* *compositio et divisio,“* *„discursus“* (ibid.). Den Satz *„nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu“* bestreitet MELANCHTHON (l. c. p. 207b). GOCLENIUS: *„Intellectus — pro habitu cognitionis indemonstrabilium et formarum immaterialium . . . sumitur,“* auch: *„pro actu intelligendi“*. Intellectus = a) *„rectus, cum homo alias res extra se cognoscit“*, b) *„reflexus, cum homo se ipsum intelligit, id est, intellectio“* (Lex. phil. p. 247). *„Principium intelligendi dicitur intellectus possibilis, seu patiens, seu materialis, seu primus . . . quia potest omnia fieri, ut contra intellectus agens omnia potest facere“* (l. c. p. 249). *„Intellectus autem possibilis et agens non sunt partes aut species animae intellectivae, sed modi et gradus eius secundum rationem differentes. Anima enim intellectiva, ut caret intelligibilibus, et potentia est ad illa, dicitur possibilis: ut habet se ut materia. Cum vero singula facta est, habet alium modum seu gradum perfectiorem, et dicitur in actu primo seu habitu. . . . Ac ut lumen facit potentia colores actu colores: ita intellectus agens facit potentia intelligibile actu intellectum“* (l. c. p. 249). HOBBES: *„Die Einbildung, welche im Menschen oder einem anderen Tier von der Sprache oder anderen willkürlichen Zeichen entsteht, wird Intellect genannt“* (De hom. 2). SPINOZA: *„Per intellectum . . . non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi“* (Eth. I, prop. XXXI, dem.). Gott ist *„intellectus infinitus“*, die Seele ein Teil desselben (*„mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei,“* l. c. II, prop. XL, Coroll.). *„Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa eiusque affectiones comprehendit“* (l. c. prop. IV). A. COLLIER berichtet über die Lehre vom *„intellectus activus“* und *„passivus“*: *„It is supposed, that, when a man stands opposite to an object, there are certain scales or images (which proceed from this object representing it) which fly in at the eye, where they meet with a certain being, faculty or power, called the active intellect, which, in an instant, spiritualizes them into ideas, and thence delivers them to the inmost recess of the soul, called the passive intellect, which perceives or sees them“* (Clav. univ. p. 37 f.). LOCKE: *„Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“* (Ess. II, ch. 1, § 5). LEIBNIZ: *„excipe: nihil ipse intellectus“* (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 2). *„On peut dire, que rien n'est dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même“* (GERH. VI, 488). Intellect ist nach CHR. WOLF *„facultas res distincte repraesentandi“* (Psych. emp. § 275); nach BILFINGER *„facultas cognoscendi res distincte“* (Diluc. § 272). *„Purus est intellectus, cuius definitio competit simpliciter: hoc est, qui ideas habet non nisi

distinctas" (l. c. § 274). KANT unterscheidet einen „*intellectus archetypus*" und „*ectypus*". „*Die Dinge müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten*" (Kr. d. r. Vern. S. 521). Diese Idee ist „*für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondirende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei*" (l. c. S. 537). KRUG leitet intellectus ab von „*inter legere, quoniam fit electio inter varias notas*", oder „*quoniam plures inter se diversae notae colliguntur*" (Fundam. S. 178 f.). SCHOPENHAUER: „*Der Intellect ist das secundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysisch, der Intellect physisch: der Intellect ist, wie seine Objecte, blosse Erscheinung*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Der Intellect ist nur „*Accidenz des Willens*" (l. c. C. 30). Der „*Ursprung und Beherrscher*" des Intellects ist der Wille (l. c. C. 15). A. BAIN erklärt den Intellect als „*the thinking function of the mind*" (Sens. a. int.[4], p. 321). Vgl. Geist, Verstand, Vernunft.

Intellectibile = „*quod unum atque idem per se in propria divinitate consistens nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur*" (BOËTHIUS).

Intellectuale (intellectuelle) **Anschauung,** s. Anschauung. Vgl. noch: PLOTIN (Enn. VI, 9, 3) und NICOL. CUSANUS („*visio intellectualis*").

Intellectualismus heisst jede Richtung, welche den Intellect, das Erkennen als solches, die Theorie, vor dem Wollen und Handeln, dem Praktischen (psychologisch, ethisch, metaphysisch) bewertet oder als wesentlichsten Factor des letzteren ansieht. — SOKRATES vertritt durch seine Behauptung, die Tugend (s. d.) sei ein Wissen, den ethischen, PLATO, PLOTIN, SPINOZA, LEIBNIZ, BERKELEY, FICHTE, HEGEL den metaphysischen Intellectualismus (Geist, Idee, Denken, das Logische als Wesen des Seienden). Damit verbindet sich gewöhnlich ein psychologischer Intellectualismus. So bei THOMAS VON AQUINO: „*Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectus altior et nobilior voluntate*" (Sum. th. I, qu. 82, 3). SPINOZA: „*Idea primum est quod humanae mentis esse constituit*" (Eth. II, prop. XL, dem.). HERBART leitet das seelische Leben aus den Vorstellungen (s. d.) ab. Vgl. Voluntarismus.

Intellectualität (intellectualitas) = Verstandesmässigkeit, intellectueller Charakter, z. B. der Anschauung (s. d.), nach SCHOPENHAUER.

Intellectuell (*νοερός*, intellectualis): zum Intellecte gehörig, geistiger Art. JAMBLICHUS bezeichnet das Product des *ἕν* als *κόσμος νοητός*; aus diesem geht die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervor, der Inbegriff denkender, geistiger Wesen (*νοῦς, δύναμις, δημιουργός*). Nach PROKLUS gehören die (49) intellectuellen Wesen zu der aus dem Urwesen emanirenden Trias (PLAT. theol. III). Dagegen KANT: „*Intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt*" (Proleg. § 34). „*Cognitio, quatenus subiecta est legibus intelligentiae, est intellectualis*" (De mund. sens. sct. II, § 3).

Intellectus „*in formis agit universalitatem*“: ALBERTUS MAGNUS (De praedicab. II, 3). „*Intellectus agens facit universale*“: THOMAS (Sum. th. I, qu. 79, 5).

Intelligenz (intelligentia) ist der Intellect in seiner Wirksamkeit, auch der Geist als Substanz gedacht. „*Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam libris de arabico translatis substantiae separatae, quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur, forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt*“ (THOMAS v. AQUINO, Sum. th. I, qu. 79, 10). Dass diese letztere Begriffsbestimmung in arabischen Originaltexten nicht vorkomme, bemerkt F. BRENTANO (Psych. d. Arist. S. 8). SPINOZA: „*Nulla igitur via rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur*“ (Eth. IV, App. V). KANT: „*Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet*“ (De mund. sens. sct. II, § 3). Vgl. Verstand.

Intelligibel (*νοητός*, intelligibilis): denkbar, bloss durch den Intellect erfassbar. — PLATO sieht in den *νοητά* an sich existirende Wesenheiten, die er Ideen (s. d.) nennt. ARISTOTELES: *πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά* (De an. III, 8, 431 b, 22). *Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* (l. c. 432 a, 5). *Τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους, τούτους δὲ αἰσθητούς* (Met. I, 8, 990 a, 31). *Λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους* (l. c. VII, 10, 1036 a, 3). PHILO versteht unter dem *κόσμος νοητός* die Ideenwelt (De mundi opif. 4). PLOTIN bezeichnet als „*intelligible Welt*“ (*κόσμος νοητός*) den Inbegriff aller Ideen (s. d.), ihre Vereinigung zur Einheit des Geistes oder Intellects (*νοῦς*). „*Da also diese Welt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfasst . . . und da das, von dem sie ist, auf den Intellect zurückgeführt wird, so muss notwendig auch im Intellect das ganze Urbild sein, und dieser Intellect muss die intelligible Welt sein*“ (Enn. V, 9, 9). Alles Schöne und Vollkommene stammt von dort, wo die Ideen aller Wesen beisammen sind (l. c. 10 ff.). Die intelligible Welt ist überall, ist als geistige Einheit an keinen Ort gebunden (l. c. 13). Das Intelligible ist aber nicht ausserhalb des Intellects zu suchen; in ihm ist dieses Seinswelt; als ein „*zweiter Gott*“ (l. c. V. 5, 2, 3). Was in der Welt der Sinnendinge in die Vielheit auseinanderfällt, ist dort eins, zur Einheit verknüpft (l. c. IV, 1). „*Der Geist, sagt Plato, sieht die dem lebenden Wesen, welches ist, innewohnenden Ideen. Dann dachte der Demiurg, so fährt er fort, es müsse auch dieses All das haben, was der Geist in dem lebenden Wesen, welches ist, sieht. Folglich sagt er, dass die Formen vor dem Geiste bereits sind, und dass der Geist sie als seiende denkt. Zuerst muss man also untersuchen, ob jenes (ich meine das lebende Wesen) nicht Geist, sondern etwas vom Geiste Verschiedenes ist. Nun ist das Schauende Geist. Das lebende Wesen also ist nicht Geist, sondern wir werden es als etwas Gedachtes* (*νοητόν*) *bezeichnen und sagen, dass der Geist das, was er sieht, ausser sich hat.*“ Aber „*ebenso gut kann das Gedachte auch Geist in Ruhe, Einheit und Beharren* (*ἡσυχία, ἑνότης, στάσις*) *sein*“ (l. c. III, 9, 1). Die Sinnenwelt ist ein Abglanz, eine Erscheinung der intelligiblen. Die Existenz einer intelligiblen Welt lehrt auch JAMBLICHUS; ferner PROKLUS, welcher unterscheidet: Intelligible (*νοητόν*), intelligibel-intellectuelle (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*) und in-

tellectuelle Welt (*νοερός*, Plat. theol. III, 14). Die intelligible Welt gliedert sich in drei „*Triaden*". — Augustinus: „*Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia (carnalia — spiritualia) nominamus*" (De magistro 39; Ritter VI, 243). Hugo von St. Victor nennt die Seele intelligibel, „*quod solo percipitur intellectu*" (Erud. didasc. II, 3, 4). Die Scholastiker gebrauchen das Wort intelligibel meist im Sinne des Aristoteles. Nach Goclenius wird intelligibel gesagt: 1) „*pro eo, quod est, quod ipsum intelligi potest*"; 2) „*pro eo, quod intelligendi vim habet, ut intellectus agens agit, non quod ipse intelligatur, sed quod per ipsum alia intelligantur*" (Zabarella, De ment. ag., C. 4); „*ut phantasma, quod in phantasia est illuminatum, dicitur actu intelligibile obiective tantum, quia ipsum nec non est in intellectu*" (Lex. ph. p. 251). G. Bruno: „*Quidquid cognoscitur intelligibile, per ideas cognoscitur*" (De umbr. idear. p. 37). Nach Malebranche giebt es in Gott, dem „*lieu des esprits*", eine intelligible Welt (Rech. II, 6). Leibniz: „*Ce qui n'est qu' intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moi même*" (Gerh. VI, 501). Berkeley setzt gleich „*intelligibel*" und „*in dem Geiste*" im Gegensatze zu „*real*", „*ausserhalb des Geistes*" (Princ. LXXXVI). Kant: „*Intelligibel (aber) heissen Gegenstände, sofern sie bloss durch den Verstand vorgestellt werden können, und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann*" (Proleg. § 34). „*Bloss intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben*" (Kr. d. r. V. S. 237). „*Intellectuell, oder sensitiv, sind nur die Erkenntnisse. . . . Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauung sein kann, die Objecte also, muss intelligibel oder sensibel heissen*" (l. c. S. 236). Intelligibel ist „*dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist*" (l. c. S. 432). „*Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heissen*" (l. c. S. 231). Es ist aber „*der Begriff reiner bloss intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen lässt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntnis, ausser der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen*" (l. c. S. 238 f.). — „*Quod (autem) nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile*" (De mund. sens. sct. II, § 3).

Intelligibler Charakter, s. Charakter.

Intelligibler Raum ist nach Herbart der Raum, „*welchen wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken*" (Met. II, S. 199). — Platner bezeichnet als „*intellectuellen Ort*" „*das Verhältnis eines wirklichen Dinges zu andern, die zugleich existiren*" (Ph. Aph. I, § 912), im Unterschiede vom „*scheinbaren*" Ort.

Intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), s. intelligibel.

Intensität: Spannungsgrad; Stärke der Empfindung. — Aristoteles: *ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν, ἀναιρεῖ τὸ ζῷον· παντὸς μὲν γὰρ ὑπερβολὴ αἰσθητοῦ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον* (De an. III,

13, 435b, 13 squ.). CHR. WOLF: „*Intensitas sive intensio est quasi graduum multitudo*" (Ont. § 759). KANT nennt „*diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Grösse.*" „*Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Grösse, d. i. einen Grad*" (Kr. d. r. V. S. 164). „*Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist*" (l. c. S. 165). VOLKMANN: „*Die Stärke der Empfindung ist die Quantität des Empfindens, d. h. die Energie, mit welcher der Inhalt der Empfindung zur Geltung gebracht wird: der Grad seines Bewusstwerdens*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 228). WUNDT fasst die psychische Intensität ‚*als den einem bestimmten Element in einem concreten Fall zukommenden Grössenwert*" auf (Gr. d. Psych. S. 36). „*Die Intensitätsgrade jedes psychischen Elementes bilden ein gradliniges Continuum*" (l. c. S. 37). „*Dass jede Empfindung eine gewisse Intensität besitzt, in Bezug auf welche sie mit andern Empfindungen, namentlich mit solchen von übereinstimmender Qualität, verglichen werden kann, ist eine unmittelbare Thatsache der innern Erfahrung. Nach der Intensität der Empfindungen schätzen wir unmittelbar die Stärke der äusseren Sinnesreize*" (Gr. d. phys. Psych. I[3], 340). „*Alle Intensitätsänderungen der Empfindung bewegen sich zwischen einer unteren und einer oberen Reizgrenze*" (l. c. S. 341). BRENTANO führt die Empfindungsintensität auf ein gewisses Mass von „*Dichtigkeit*", auf eine bestimmte „*Collocation*" von Qualitäten zurück (Zur Lehr. von d. Empfdg., Vortr., geh. a. Psycholog. Congr. z. Münch. 1896, S. 9 ff.). AVENARIUS: „*Wenn E ausgesagt wird, ist die Intensität abhängig von der Grösse der Schwankung anzunehmen*" (Kr. d. r. Erf. II, 19). Das Verhältnis der Intensität der Empfindung zur Stärke des Reizes drückt das „WEBERsche Gesetz" (s. d.) aus.

Intentio und **intentional** sind specifisch scholastische Ausdrücke. — Nach CICERO nennt ARISTOXENUS die Seele „*corporis quandam intentionem*" (Tusc. disp. I, 10, 20). „*Intentio*" heisst auch das stoische *τόνος*: „*Quid est aliud, quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio*" (SENECA, Nat. quaest. II, 4 u. 6). AUGUSTINUS: „*Quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*" (De trinit. XI, 2). THOMAS VON AQUINO: „*Intentio intellecta est id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta*" (Contr. gent. IV, 11). „*Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectae*" (l. c. I, 53). R. LULLUS: „*Intentio est similitudo in anima alicuius vel aliquorum naturaliter repraesentativa; est autem duplex, sc. prima et secunda. Prima est similitudo particularis vel singularis in anima correspondens termino primae impositionis ... Secunda est similitudo in anima correspondens termino secundae impositionis vel primae in communi sumptae*" (Dial. introd.; bei PRANTL III, 149). HERVEUS NATALIS erklärt intentio als 1) „*omne illud, quod per modum alicuius repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis*"; 2) „*quod se tenet ex parte rei intellectae, et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur, in quantum in ipsam tenditur sicut in quoddam cognitum per actum intellectus. — Prima intentio concretive et materialiter dicit illud, quod intelligitur. Quae conveniunt rebus secundum quod sunt obiective in intellectu, sicut est ‚abstractum' et ‚universale' et similia ista pertinent ad secundam intentionem*" (PRANTL

265 f.). DURANT V. ST. POURÇAIN: „*Esse intentionale potest dupliciter accipi. Uno modo prout distinguitur contra esse reale, et sic dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et species et logicae intentiones*“ (PRANTL III, 293). ARMAND VON BEAUVOIR: „*Intentiones, quae sunt ex parte intelligentis, sunt species intelligibiles, actus intelligendi . . . et dicuntur intentionalia vel intentionata, quia sunt intentiones eorum*“ (PRANTL III, 308). GOCLENIUS: Intentio = 1) „*actus mentis, quo tendit in obiectum (int. formalis)*“, 2) „*obiectum in quod*“ (Lex. phil. p. 253). „*Prima intentio formalis est actus intellectus directus, id est, quo obiectum suum percipit directe. Secunda intentio formalis est actus intellectus reflexus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus. — Prima intentio obiectiva est omne id, quod per actum directum cognoscitur. Secunda intentio obiectiva est omne id, quod per actum reflexum intellectus cognoscitur*“ (ibid.). „*Scholastici ens intentionale appellant ens, quod sola intellectus conceptione et consideratione inest; seu ens, quod est intra animam per notiones — cui opponitur reale. — Intentionales dicuntur species sensiles, quia obiecta materialia sensui repraesentant*“ (l. c. p. 256). SUAREZ erklärt, die species (s. d.) würden „*intentionales*“ genannt, „*quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet*“ (De an. III, 1, 4). BACON tadelt den Aristoteles, weil dieser der Seele „*genus ex vocibus secundae intentionis tribuerit*“ (Nov. org. I, 63). — Unter intentionalem Object (s. d.) versteht BRENTANO jeden dem Bewusstsein immanenten Gegenstand. Vgl. Species.

Intention: Absicht (s. d.). THOMAS V. AQUINO unterscheidet Absicht und Willen. „*Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult, voluntas autem est etiam eius, quod quis vult propter aliud*“ (Contr. gent. III, 6). GOCLENIUS erklärt intentio in diesem Sinne als „*naturalis inclinatio*“ und unterscheidet „*intentio bona*“ und „*mala*“ (Lex. ph. p. 254). Die „*intentio*“ ist eine „*volitio*“, „*oculus voluntatis*“ (ibid.). KANT: „*Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu . . ., aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sei*“ (Kr. d. Urt. II, § 73). J. BENTHAM: *intentional = voluntary* (Intr. ch. 8, p. 137).

Integration (Vereinigung) und „*disintegration*“ (Auseinandergehen) der materiellen und geistigen Elemente, Hand in Hand mit der „*evolution*“ (Entwicklung) und „*dissolution*“ (Auflösung) gehend, nimmt H. SPENCER an (vgl. Psych. § 36 f.).

Interesse. Nach CONDILLAC ist das Interesse die Quelle alles Erkennens und Lernens (Log. p. 8 ff.). HELVETIUS: „*Si l'univers physique est soumis au loix du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt*“ (De l'espr. I, p. 87). GARVE: „*Alles das interessirt uns, was uns durch den Eindruck des Wohlgefallens, den es auf uns macht, ohne unsern Vorsatz aufmerksam und nach der Fortsetzung und der Folge begierig erhält*“ (Samml. ein. Abhandl. I, S. 215). KANT: „*Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen*“

(Kr. d. Urt. I, § 2). *„Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor"* (ibid.). *„Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heisst ein Interesse"* (Grundl. z. Met. d. Sitten S. 35). *„Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird"* (l. c. S. 90). HEGEL: *„dass, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Thätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen ist, das Moment der subjectiven Einzelheit und deren Thätigkeit enthält, ist das Interesse"* (Encykl. § 475). HERBART erklärt das Interesse als *„Selbstthätigkeit"* (Umr. päd. Vorles. I, C. 4, § 71). Er unterscheidet ein empirisches, sympathetisches, speculatives, gesellschaftliches, ästhetisches und religiöses Interesse (l. c. C. 5, § 83). Nach STEINTHAL ist Interesse die *„Bereitwilligkeit einer Vorstellungsgruppe zu appercipirender Thätigkeit"* (Einl. in d. Sprachwiss. S. 330). VOLKMANN versteht unter Interesse *„die Beziehung einer Vorstellung zu den herrschenden Vorstellungsmassen des Ich"* (Lehrb. d. Psych. II[4], 206).

Intermundien (*μετακόσμια*): Zwischenwelten, in denen nach EPIKUR die Götter ein seliges Leben führen sollen. *Ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα* (DIOG. L. X, 89; CICERO, De divin. II, 40; LUCRET., De rer. nat. II, 23, V, 146 squ.).

Interpretation: Deutung, Auslegung. BACON nennt den Menschen *„naturae interpres"* (Nov. org. I, 1). Die *„ars interpretandi"*, *„interpretatio naturae"* ist von höchster methodologischer Bedeutung (l. c. 28, 130).

Intersubjectiv ist nach VOLKELT, *„was jeder in seinem Bewusstsein unmittelbar vorfindet"* (Erf. u. Denk. S. 42).

Introjection nennt R. AVENARIUS die Thatsache, dass der Mensch in seine Mitmenschen, dann auch in die übrigen Bestandteile der *„Umgebung"* seelische Zustände und Vorgänge hineinverlegt, zugleich auch aus dem *„Vorgefundenen"* ein *„Vorgestelltes"*, in uns Seiendes macht (Weltbegr. S. 26 ff.). Die Aufgabe der Wissenschaft sei es, diese *„Verfälschung"* wieder zu beseitigen, die Introjection auszuschalten (l. c. S. 77 ff.). Die Introjection beginnt damit, dass ich den mitmenschlichen Bewegungen *„eine mehr-als-mechanische Bedeutung"* zuschreibe (Bemerk. z. Begr. d. Gegenst. d. Psych. I, Viertelj. 18. Bd., S. 147). Die ursprüngliche Annahme lautet: *„Der Mitmensch ist Centralglied einer Principalcoordination, deren Gegenglied z. B. ein ‚Baum', aber auch ‚Ich' sein kann"* (l. c. S. 150). Die Introjection *„verfälscht"* diese richtige Annahme: *„Alle wahrgenommenen Umgebungsbestandteile — als ‚Wahrnehmungen' — sind nichts als ‚Vorstellungen in uns'"* (l. c. S. 153). Die *„herrschende"* Psychologie verlegt damit *„den Baum als ‚Gesehenes' in den Menschen (bez. in das Gehirn desselben)"*. *„Diese Hineinverlegung des ‚Gesehenen' u. s. w. in den Menschen ist es also, welche als Introjection bezeichnet wird"* (l. c. S. 153). *„Diese Introjection ist es, welche allgemein aus dem ‚Vor mir' ein ‚In mir' macht, aus dem ‚Vorgefundenen' ein ‚Vorgestelltes', aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung' einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens', aus dem ‚Baum' mit seinen mechanischen Energien eine ‚Erscheinung' von jenem Stoff, aus welchem die Träume gewebt sind"* (l. c. S. 154). Die Introjection beruht auf einem *„Fehl-*

schluss", einer „*Fälschung des Vorgefundenen*" (l. c. S. 157 f.). Es entsteht dadurch der nichtige, „*sinnlose*" Begriff eines „*Innern*" (l. c. S. 159), in derselben Weise die Begriffe „*Seele*", „*Subject — Object*", „*innere Erfahrung*" u. s. w. (Weltbegr. S. 44 ff.). W. JERUSALEM bestreitet diese Theorie. „*Avenarius giebt zu, dass der natürliche Weltbegriff die Bewegungen der Mitmenschen nicht mechanisch deute, sondern dieselben als Äusserungen von Gedanken, Gefühlen und Willensimpulsen auffasse. Jede solche Auffassung setzt aber, man mag sich dagegen sträuben, wie man will, eine Introjection voraus. Ich muss mir im Innern des Menschen ein Kraftcentrum vorstellen, wenn ich seine Rede verstehen soll*" (Urteilsfunct. S. 244 f.). „*Die Introjection gehört als wesentlicher Bestandteil mit zum natürlichen Weltbegriffe*"; sie kann nicht eliminirt werden (l. c. S. 246). Seine Theorie des Urteils (s. d.) bezeichnet JERUSALEM als „*Introjectionstheorie*" (l. c. S. 244; Viertelj. 18. Bd., S. 170). „*Im primitiven Urteilsacte wird jeder Vorgang in der Umgebung auf den Willen eines Wesens als Ursache zurückgeführt. Durch diese Introjection eines Willens in die Dinge der Umgebung wird das einheitliche Band zwischen der Substanz und den Inhärentien ein für allemal geschaffen*" (l. c. S. 140). — Schon HUME meint: „*Man beobachtet oft, dass der Geist grosse Neigung besitzt, sich selbst in die Gegenstände der Aussenwelt zu projiciren*" (Treat. III, sct. 14, S. 226).

Intuition: Anschauung (sinnliche und intellectuelle, mystische), unmittelbares Erfassen. — WILHELM V. OCCAM bezeichnet als intuitiv die Erkenntnis der eigenen seelischen Erlebnisse sowohl als der Wahrheit eines unmittelbar Vorliegenden. „*Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit*" (In l. sent., prooem., qu. 1). „*Virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva*" (PRANTL III, 347). Nach ALBERT VON SACHSEN ist „*notitia intuitiva ea, qua aliquis apprehendit rem praesentem*" (PRANTL IV, 61). SPINOZA bestimmt als höchste Erkenntnisart die „*scientia intuitiva*". „*Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*" (Eth. II, prop. XL, schol. II). Die Intuition trifft immer das Wahre (l. c. prop. XLI), „*docet nos verum a falso distinguere*" (l. c. prop. XLII). LOCKE schreibt der Intuition die grösste Erkenntnisgewissheit zu. „*Betrachtet man sein eigenes Denken, so bemerkt man, dass die Seele diese Übereinstimmung zweier Vorstellungen manchmal unmittelbar durch diese selbst erfasst, ohne dass eine dritte dabei vermittelt; dies kann man das intuitive Wissen nennen. . . . In dieser Weise weiss die Seele, dass schwarz nicht weiss ist, dass ein Kreis kein Dreieck ist, dass drei mehr als zwei sind. . . . Solche Wahrheiten erfasst die Seele bei dem ersten Überblick der Vorstellungen, durch reine Anschauung; es ist das klarste und sicherste Wissen . . ., es lässt keinen Raum für Zaudern, Zweifeln und Untersuchen*" (Ess. IV, ch. 2, § 1). LEIBNIZ: „*Wenn der Begriff sehr zusammengesetzt ist, kann man nicht alle in ihm enthaltenen besonderen Begriffe gleichzeitig denken; da aber, wo dies doch angeht, oder wenigstens so weit, als es angeht, nenne ich die Erkenntnis eine intuitive. Von einem deutlichen ursprünglichen Begriffe giebt es keine andere Erkenntnis, als eine intuitive*" (ERDM. p. 79 f.). „*Man kann sagen, dass eine intuitive Erkenntnis in den Definitionen enthalten ist, wenn ihre Möglichkeit sofort einleuchtet. Und auf diese Art enthalten alle adäquaten Definitionen ursprüngliche Vernunft-*

wahrheiten als unmittelbare, aus einer Unmittelbarkeit von Vorstellungen stammende." „*Was die ursprünglichen, thatsächlichen Wahrheiten (vérités de fait) anbetrifft, so sind dies die unmittelbaren inneren Erfahrungen aus einer Gefühlsunmittelbarkeit*" (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 2). CHR. WOLF: „*Cognitio, quae ipso idearum intuitu absolvitur, dicitur intuitiva*" (Psych. emp. § 286). HUME versteht unter Intuition die unmittelbare Erfassung von Bewusstseinsinhalten nebst aller daraus sich unmittelbar ergebenden Erkenntnis, das „*Mit-einem-Blick-Erfassen*" (Treat. III, sct. 1). CHR. KRAUSE spricht von einer „*intellectualen Intuition*", der „*Wesensschauung*" (Abr. d. Rechtsph. S. 19 f.). M. KAUFMANN erklärt, die Auffindung von Erkenntnissen überhaupt (Erkenntnistheorie) sei „*das Werk der frei waltenden Intuition, d. h. der nicht auf den Krückstock der Symbolik gestützt hinwandelnden, sondern der im freien Fluge umherschweifenden Phantasie. Die Methode ist also keine durch strenge Normen geregelte, sondern ihr Kanon besteht nur in der Tendenz, Intuition zu erzeugen, die eigene Phantasie und ihre Entwicklung möglichst getreu im Geiste des Lesers oder Hörers sich abspiegeln zu lassen*" (Fund. d. Erk. S. 48 f.). W. JERUSALEM: „*Die Form, in der wir unser Seelenleben zu erkennen vermögen, ist also nicht die Urteilsform, die man auch die discursive Denkform nennen kann. Nur das möglichst passive Betrachten, das innere Schauen, die intuitive Denkform wird dem thatsächlichen Verlaufe des psychischen Geschehens gerecht. Wir können demnach sagen: ‚Physische Phänomene können nur discursiv, psychische nur intuitiv erkannt werden'*" (Urteilsf. S. 260). Vgl. Anschauung, Ekstase.

Intuitionismus, ethischer, ist die Ansicht, dass mit den moralischen Gefühlen unmittelbar das Bewusstsein des richtig als sittlich Beurteilten („*Charakterisirten*") verknüpft sei (F. BRENTANO).

Intuitiv: anschaulich, unmittelbar erkannt, im Gegensatze zum Discursiven (s. d.).

Involution: Einwicklung, Einschachtelung, das Gegenteil der Evolution (s. d.). Bei NICOL. CUSANUS ist involutio dasselbe wie complicatio (s. d.). Nach LEIBNIZ ist der Tod nur eine Involution des Organismus (Monad. 73). CHR. WOLF spricht von einer „*involutio praeteriti et futuri omniumque praesentium in idea sensuali*" (Psych. rat. § 188). HERBART und VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I³, 460) nehmen eine Involution von Vorstellungsreihen an.

Involviren (involvere): Einschliessen, nämlich der Folge in und durch den Denkact (Gedanken). So bei den Scholastikern. SPINOZA: „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam*" (Eth. I, def. I). „*Idea cuiuscunque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani et corporis externi naturam involvit*" (l. c. II, prop. XVI, dem.).

Ioga: Vereinigung (mystische) in der Verzückung (Upanishads).

Ionische Schule: Zu ihr gehören THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES, auch DIOGENES VON APOLLONIA, HERAKLIT, welche nach dem Urgrunde (Princip) alles Seienden fragen.

Ironie (*εἰρωνεία*, Verspottung), Sokratische, ist die von SOKRATES in der Gesprächsführung mit andern an den Tag gelegte scheinbare Unwissenheit, verbunden mit dem ebenso scheinbaren Glauben, als ob bei dem Andern

ein bestimmtes Wissen zu finden sei, welches sich aber dann als ein Nichtwissen herausstellt, von dem aus durch Begriffsbestimmung zum eigentlichen Wissen fortgeschritten wird (Xen., Mem. I, 3, 8). „*Socrates autem de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimilatione, quam Graeci εἰρωνείαν vocant*“ (Acad. II, 15).

Irrtum (error, falsitas) ist das Abweichen von der Wahrheit (s. d.), das Gegenteil derselben. — Epikur: *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται* (Diog. L. X, 50). Thomas von Aquino: „*falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem*“ (Sum. th. I, qu. 85, 6). Von den Scholastikern wird meistens der Irrtum auf die Freiheit des Willens zurückgeführt, so von Duns Scotus und Suarez (Met. disp. IX, 2, 6). Hobbes: „*Sensu et cogitatione erratur, quando ex praesenti imaginatione aliud imaginetur*“ (De corp. C. 5, 1). Nach Descartes ist der Irrtum „*non quid reale*“, sondern eine „*privatio sive carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet*“ (Med. IV). Er stammt aus der endlichen, beschränkten Natur des Menschen und entsteht dadurch, „*dass der Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und dass ich ihn nicht in den nämlichen Schranken halte, sondern auch auf das Nichtbekannte ausdehne. Da er gegen dieses sich indifferent erweist, weicht er leicht vom Guten und Wahren ab, und so irre und sündige ich*“ (ibid.). Ich muss mich, bevor ich etwas klar und deutlich erfasst habe, alles Urteils enthalten, dann kann ich nicht irren (ibid.). Wir haben ja die Freiheit, „*ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam erremus*“ (Pr. ph. I, 6). Gott ist nicht der Urheber unseres Irrtums (l. c. 29). „*Advertendum est, non tam illos (errores) ab intellectu, quam a voluntate pendere; nec esse res, ad quarum productionem realis Dei concursus requiratur: sed cum ad ipsum referuntur, esse tantum negationes; et cum ad nos, privationes*“ (l. c. 31). Wir irren, „*cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus iudicamus*“ (l. c. 33). „*Et quidem intellectus perceptio, non nisi ad ea pauca, quae illi offeruntur, se extendit estque semper valde infinita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest: quia nihil unquam advertimus, quod alicuius alterius voluntatis, vel immensae illius, quae in Deo est, obiectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat: adeo ut facile illam, ultra ea, quae clare percipimus, extendamus; hocque cum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli*“ (l. c. 35). „*Neque tamen ullo modo Deus errorum nostrorum auctor fingi potest, propterea quod nobis intellectum non dedit omniscium. Est enim de ratione intellectus creati, ut sit finitus; ac de ratione intellectus finiti, ut non ad omnia se extendat*“ (l. c. 36). „*Quod autem in errorem incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura*“ (l. c. 38). „*Iam vero, cum sciamus errores omnes nostros a voluntate pendere, mirum videri potest, quod unquam fallamur, quia nemo est, qui velit falli. Sed longe aliud est velle falli, quam velle assentiri iis, in quibus contingit errorem reperiri. Et quamvis re vera nullus sit, qui expresse velit falli, vix tamen ullus est, qui non saepe velit iis assentiri, in quibus error ipso inscio continetur. Quid et ipsa, veritatis assequendae cupiditas, persaepe efficit, ut ii, qui non recte sciunt, qua ratione sit assequenda, de iis*

quae non percipiunt, iudicium ferant, atque ideirco, ut errent" (l. c. 42). „*Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus*" (l. c. 43). SPINOZA: „*Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat*" (Eth. II, prop. XVII, schol.). „*Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur*" (l. c. prop. XXXIII). „*Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt*" (l. c. prop. XXXV). „*Quum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod, dum ipsum sic imaginamur, veram eius distantiam et huius imaginationis causam ignoramus*" (l. c. schol.). PASCAL behauptet: „*L'homme n'est donc qu'un sujet plein d'erreurs; rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et le sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences. . . . Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fâcheuses. Ils mentent, se trompent à l'envie*" (Pens. IV, 8). LOCKE betont, dass Wahrheit und Irrtum nur in den Urteilen liegt (Ess. II, ch. 32, § 1). Ursache von Irrtümern sind oft falsche Verbindungen von Vorstellungen (l. c. ch. 33, § 9). Indem unser Urteil dem zustimmt, was nicht wahr ist, entsteht ein Irrtum. Grund davon ist: 1) Mangel an Beweisen, 2) Mangel an dem Geschick, diese zu benutzen, 3) Mangel an dem Willen, sie zu benutzen, 4) ein falsches Abmessen der Wahrscheinlichkeit (l. c. IV, ch. 20, § 1). LEIBNIZ betrachtet den Irrtum als eine Art „*Beraubung*" (privatio). „*Ich sehe einen Turm, der mir von weitem rund erscheint, obgleich er viereckig ist. Der Gedanke, der Turm sei, was er scheint, fliesst auf natürliche Weise aus dem, was ich sehe, und wenn ich bei diesem Gedanken stehen bleibe, so ist dies eine Bejahung, ein falsches Urteil*" (Theod. I, B., § 32). Nach CHR. WOLF ist Irrtum „*ein falscher Wahn von der Wahrheit und Falschheit eines Urteils*" (Vern. Ged. I, § 396). „*Error est assensus propositioni falsae datus*" (Phil. rat. § 623). HUME erklärt die Entstehung des Irrtums aus der Verwechselung ähnlicher Vorstellungen mit einander. „*Nichts . . . befördert mehr die Verwechselung von Vorstellungen mit anderen als eine Beziehung zwischen ihnen, die sie für die Einbildungskraft mit einander associirt und bewirkt, dass diese mit Leichtigkeit von der einen zur andern übergeht.*" Es gilt die Regel, „*dass Vorstellungen, die dieselbe oder eine ähnliche Richtung der geistigen Thätigkeit in sich schliessen, sehr leicht verwechselt werden*" (Treat. IV, sct. 2; II, sct. 5). MENDELSSOHN: „*Wenn Unvermögen der obern Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft, an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntnis Irrtum*" (Morgenst. I, 3). Nach J. EBERT besteht der Irrtum „*in dem Mangel der Übereinstimmung unsrer Gedanken mit den Dingen, die dadurch abgebildet werden*" (Vernunftl. S. 129 f.). „*Wir irren nämlich, wenn wir Begriffe mit einander verbinden, die nach der Wahrheit entweder nicht, oder wenigstens nicht auf diese Art mit einander verbunden werden sollten*" (l. c. S. 130). Es giebt unmittelbare und gefolgerte Irrtümer (ibid.). KANT: „*Das Gegenteil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrtum heisst. Ein irriges Urteil — denn Irrtum*

sowohl als Wahrheit ist nur im Urteile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt" (Log. S. 76). „*Der Entstehungsgrund alles Irrtums wird (daher) einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand oder, genauer zu reden, auf das Urteil gesucht werden müssen. Dieser Einfluss nämlich macht, dass wir im Urteilen bloss subjective Gründe für objective halten und folglich den blossen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln*" (l. c. S. 77). Zum Irrtum „*verleitet uns unser eigener Hang zu urteilen und zu entscheiden, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urteilen und zu entscheiden nicht vermögend sind*" (l. c. S. 78). Aller Irrtum ist nur partial, „*und in jedem irrigen Urteile muss immer etwas Wahres liegen*" (ibid.). G. E. SCHULZE: „*Dass . . . der menschliche Verstand Irrtümer für Wahrheiten nimmt, rührt daraus her, dass er sich bei den Aussprüchen über die Wahrheit und Unwahrheit durch Scheingründe, d. i. solche, welche nicht aus einer Erkenntnis der Sache, worüber von ihm geurteilt wird, sondern bloss aus den besondern Zuständen der urteilenden Person herrühren, hintergehen lässt*" (Gr. d. allg. Log. S. 198). DESTUTT DE TRACY betrachtet als eine Quelle des Irrtums „*l'imperfection de nos souvenirs*" (El. d' idéol. III, ch. 3 f.). „*Toutes nos perceptions sont originairement justes et vraies; et l'erreur s'y introduit seulement à l'instant, où nous y admettons un élément, qui y est opposé, c'est-à-dire qui les dénature et les change, sans que nous nous en apercevions*" (l. c. IV, p. 17). Nach FRIES ist Irrtum „*Gesetzwidrigkeit im Fürwahrhalten*" (Syst. d. Log. S. 448). „*Aller Irrtum gehört also der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht der unmittelbaren Erkenntnis, er liegt in Urteilen*" (l. c. S. 449). „*Jeder Irrtum . . . beruht auf den Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses*" (l. c. S. 450). WUNDT leitet den Irrtum aus der logischen Causalität ab, welche darin besteht, „*dass bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden muss, sondern dass es unserm Denken freisteht, ob es thätig sein will oder nicht. Daraus entspringt der Irrtum, der überall aus einer unvollständigen Anwendung unserer Denkkraft hervorgeht*" (Log. I, 564). SCHUPPE: „*Die Definition des Irrtums kann (also) nicht die sein, dass er nicht Wirkliches für Wirkliches und umgekehrt ausgebe, sondern nur die, dass er in Wahrnehmungen und Urteilen bestehe, welche den individuellen Unterschieden der einzelnen Bewusstseine . . ., nicht dem gattungsmässigen Wesen angehören, und eben deshalb auch nicht nur mit denjenigen Wahrnehmungen und Urteilen, welche diesem gattungsmässigen Wesen entspringen, sondern auch erst recht nicht mit den subjectiven anderer und auch nicht einmal mit allen desselben Subjectes sich zu einem in sich völlig widerspruchslosen Ganzen vereinigen lassen*" (Log. S. 171). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist der Irrtum, „*entweder eine in Zeichen ausgedrückte Forderung für das Denken, die unvollziehbar ist, oder eine der Vergangenheit scheinbar ganz analoge Erwartung für die Zukunft, welche diese selbst nicht bestätigt*" (Gr. e. Erk. S. 156).

K.

Kabbâla (Überlieferung) ist die auf Grundlage älterer, jüdisch-neuplatonischer Ansichten innerhalb des 9. und 13. Jahrhunderts entstandene jüdische Mystik. (Vgl. FRANK, La cab., p. 353 sq., u. STÖCKL, Th. d. Mitt. II, 233.) Sie besteht aus den Büchern Jezirah und Sohar und lehrt eine

Emanation (s. d.) der geistigen und materiellen Welten (Azilut, Beriah, Jezirah, Asijja) aus der Urwelt, dem „Adam Kadmon" (s. d.), und mit diesem aus dem göttlichen „Ensoph" (s. d.). Nach dem Adam Kadmon, der Welt der Urbilder der Dinge, entstrahlen dem Ensoph die zehn „Sephiroth" (als Zahlen gedachte Kräfte), und diese sind es eigentlich, welche den vier Welten zu Grunde liegen. — REUCHLIN, der von der Kabbâla beeinflusst ist, erklärt sie als „*divinae revelationis ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptio*" (De art. Cabb. III). GOCLENIUS bemerkt von den „*Cabbalistae*": „*explicant Biblia analogice, legem non litteraliter, sed mystice*" (Lex. phil. p. 340).

Kalokagathie (καλοκἀγαθία): Vereinigung des Guten, Schönen und Tüchtigen in einer Person (EUDEMUS).

Kalpa (Sanskr.) ist der zwischen je einer Welt-Entstehung und -Untergang bestehende Zeitraum.

Kampf: πόλεμος πατὴρ πάντων (HERAKLIT; PLUT., Is. et Os. 48). Vgl. Werden.

Kanon (κάνων): Richtmass, Regel. PSELLUS: κάνονες (logische Regeln; PRANTL II, 268). KANT versteht unter Kanon „*den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt*" (Kr. d. r. V. S. 604). „*So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalte.*" Für den Gebrauch der reinen Vernunft giebt es nur, sofern dieser praktisch ist, einen Kanon (l. c. S. 605). FRIES: „*Die reine Logik ist ein Kanon des Verstandesgebrauchs.*" „*Unter Kanon verstehen wir nämlich nur einen Inbegriff von Regeln, nach denen ein Erkenntnisvermögen, hier der Verstand, wirkt*" (Syst. d. Log. S. 12 f.).

Kanonik (κανονική): Lehre vom Richtmasse, Kennzeichen (sc. der Wahrheit), setzt EPIKUR an die Stelle der Dialektik (s. d.). Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους (DIOG. L. X, 31), τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει (l. c. 30).

Karma (Werk), die Kraft der Handlungen eines Menschen, sein Schicksal gut oder schlecht zu gestalten (Vedanta).

Katalepsie, hypnotische, ist das Starrwerden der Gliedmassen oder des Körpers des Hypnotisirten, ein Zustand, in welchem er jede ihm erteilte Stellung beibehält.

Kataleptische Vorstellung (φαντασία καταληπτική) nennen die Stoiker jede Vorstellung, die uns „packt", sich uns aufdrängt, die unsere Zustimmung, Anerkennung ihrer Existenz (Realität) erzwingt, als von einem wirklichen Gegenstande ausgehend erfasst wird. ZELLER (Phil. d. Gr. III[3], 85) und HEINZE (Zur Erk. d. St. S. 27 ff.) nehmen an, die φαντασία καταληπτική sei eine den Erkennenden ergreifende Vorstellung, HIRZEL dagegen meint (auf CICERO, Acad. post. 4, 1 gestützt), der Verstand ergreife die Vorstellung, während UEBERWEG einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. So auch, in anderer Weise, L. STEIN: „*Mit Zeller muss man annehmen, dass das* καταληπτικόν *ursprünglich einen activen Sinn hatte, dass der Tonus desselben*

zweifelsohne auf die διάνοια einwirkt. Andererseits muss man Hirzel wieder darin Recht geben, dass die διάνοια sich unmöglich rein leidend verhalten kann" (Psych. d. Stoa II, 174). Es wurde *„der Ausdruck ‚κατάληψις' für den Griff in die Saiten eines Instruments von den Musikern gebraucht"* (l. c. S. 170). — *Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον* (Diog. L. VII, 1, 46). Die *φαντασία καταληπτική* erzwingt unsere *συγκατάθεσις* (l. c. 51): *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους* (l. c. 52). *„Zeno — cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum inquiebat, huius modi est. Dein cum paulum digitos contraxerat, adsensus huius modi. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat"* (Cicero, Acad. II, 145); *ὑπάρχον ἐστίν, ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 426); *αὕτη . . . ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική* (l. c. VII, 257); *κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν.* Philo von Larissa meint, *ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα* (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, 235). Arkesilaus bestreitet die Ansicht, als sei die kataleptische Vorstellung ein Kennzeichen der Wahrheit (l. c. I, 233 squ.) so auch Karneades (bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 416 squ.). Platner erklärt die *φαντασία καταληπτική* als *„Begreifsamkeit in der menschlichen Vorstellkraft"* (Phil. Aph. I, § 811).

Kategorien (*κατηγορίαι*): Aussagen über das Seiende, allgemeinste Begriffe, Grundformen der Gedanken, des Seienden.

Das System des Kanâda unterscheidet sechs Kategorien (padârthras, Wortdinge): Substanz (dravja), Qualität (guna), Wirken (karma), Gemeinschaft (sâmanja), Unterschied (viceschna)!, Zueinandersein (samanâja). Der Begriff der Kategorie soll schon bei Archytas von Tarent angedeutet sein (nach Bolzano, Wissenschaftsl. I, 556). *Κατηγορητέον* im Sinne des *„Ausgesagten"* kommt schon bei Plato vor (Theaet. 167 A). Er unterscheidet als *μέγιστα τῶν γενῶν: ὄν, ταὐτόν, ἕτερον, κίνησις, στάσις* (Soph. 254 C, D). Der Begründer der Kategorienlehre ist Aristoteles. Er bezeichnet als *κατηγορίαι, γένη τῶν κατηγοριῶν, σχήματα τῆς κατηγορίας τῶν ὄντων* (*τοῦ ὄντος*) die allgemeinsten Aussagen über die Seinsarten und diese selbst, die obersten Gattungsbegriffe, in welche alles Seiende sich einordnen lässt (Top. I, 9; Met. VIII, 1, 1045 b, 28; Met. IV, 28, 1024 b, 9). Es giebt 10 Kategorien: *οὐσία* (Substanz), *ποσόν* (Grösse), *ποιόν* (Beschaffenheit), *πρός τι* (Beziehung), *πού* (Ort), *ποτέ* (Zeit), *κεῖσθαι* (Lage, Zustand), *ἔχειν* (Haben), *ποιεῖν* (Wirken), *πάσχειν* (Leiden) (Categ. 4, 1 b, 25; Top. I, 9, 103 b, 20). Sie werden auch auf drei Grundformen zurückgeführt, auf *οὐσίαι, πάθη* und *πρός τι* (Met. XIV, 2, 1089 b, 23). Die Kategorien bezeichnen die allgemeinsten Arten des Seins. *Οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι* (Met. V, 28, 1024 b, 15). Während meist die Anordnung und Auswahl der Kategorien seitens des Aristoteles als eine willkürliche angesehen wird, erklärt Trendelenburg: *„Gesichtspunkte der Sprache leiteten den erfindenden Geist, um sie zu bestimmen. Der grammatische Leitfaden blickt noch im einzelnen durch"* (Gesch. d. Kategorienlehre S. 209). — Strato bestimmt als oberste Kategorie das Sein (Prokl. in Tim. 242 e).

Die Stoiker nehmen 4 Kategorien (*τὰ γενικώτατα, πρῶτα γένη*) an: *ὑποκείμενον, ποιόν, πὼς ἔχον* (Beschaffenheit), *πρός τί πως ἔχον* (Beziehung) (SIMPL. in Cat. f. 16). Die Kategorie des *ὑποκείμενον*, des Seins, ist die höchste. PLOTIN dagegen (Enn. VI, 1, 25) stellt 5 Kategorien auf: *ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης*, als *πρῶτα γένη τῶν νοητῶν* (l. c. VI, 2, 7 ff.). Diese Kategorien gelten in erster Linie für das Intelligible (s. d.), in der Sinnenwelt giebt es noch andere Seinsarten (l. c. VI, 3, 3 ff.): Stoff — Form = Substanz, Relation, Quantität, Qualität, Bewegung. — Die Aristotelischen Kategorien (praedicamenta) werden aufgezählt bei BOËTHIUS, CLAUDIUS MAMERTINUS (De statu anim. I, 19), JOH. DAMASCENUS, ALCUIN, GERBERT, ANSELM und den Arabern als: *„substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus"*. — AUGUSTINUS stellt drei Kategorien des Geistes auf: *„memoria, intellectus, voluntas"*, drei des Seins: *„esse, nosse, velle"*. Auf Gott sind die irdischen Kategorien nicht anwendbar, er ist *„sine qualitate bonum"*, *„sine quantitate"* u. s. w. (De trin. V, 2). JOH. SCOTUS: *„Nulla categoria proprie Deum significare potest"* (De div. nat. I, 15). Das Gleiche behauptet ABÄLARD (Introd. ad theol. II, p. 1073). PSEUDO-THOMAS unterscheidet *„tria praedicamenta absoluta"* und *„septem praedicamenta respectiva"* (PRANTL III, 252). WILH. V. OCCAM bestimmt die Kategorien als *„termini primae intentionis"* (PRANTL III, 370). Es giebt ihrer drei: *„substantia, qualitas, respectus"* (Sent. I, d. 8). LAURENTIUS VALLA: *„substantia, qualitas, actio"* (Dial. disp. I, 17). CAMPANELLA: *„substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia"* (bei TRENDELENBURG, Kat., S. 256). MELANCHTHON: *„Praedicamenta sunt certi quidam ordines vocum inter se cognatarum. — Praedicamentum est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo"* (l. c. S. 253). *„Ens aut est substantia aut est accidens"* (ibid.). Gegen die Aristotelische Einteilung erklären sich VIVES, PETRUS RAMUS, GASSENDI. F. BACON zählt folgende *„transcendentia"* auf: *„maius, minus; multum, paucum; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; ens, non ens"* (De augm. scient. V, 4). LOCKE kennt (wie SPINOZA) drei Kategorien: Substanzen, modi, Relationen, als zusammengesetzte Ideen (Ess. II, ch. 12, § 3). LEIBNIZ: *„substances, quantités, qualités, actions ou passions, relations"* = *„cinq titres généraux, pourraient suffire"* (Nouv. Ess. III, ch. 10, § 14). CRUSIUS nennt als die *„einfachsten Begriffe"*: Subsistenz, Irgendwo und Aussereinander, Succession, Causalität, unräumliches Aussereinander, Einheit, Verneinung, Darinnensein (Vernunftwahrh. § 102). PLATNER meint, die Kategorien *„sollen nichts anders sein, als die höchsten und einfachsten Klassen und gleichsam die Fächer aller möglichen Prädikate oder Allgemeinbegriffe"* (Ph. Aph. I, § 515). TETENS spricht einen Gedanken aus, den KANT originell ausführt. *„Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken . . ., so giebt es einen gewissen Actus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältnis in uns ist etwas Subjectivisches, das wir den Objecten als etwas Objectives zuschreiben, und das aus der Denkung entspringt."* *„Diese Actus des Denkens sind die ersten ursprünglichen Verhältnisgedanken"* (Ph. Vers. I, 303). — KANT erklärt die Kategorien als ursprüngliche, apriorische (s. d.) Formen des Denkens, reine Verstandesbegriffe, welche unabhängig von aller Erfahrung aus der Einheit des logischen Ichs (transscendentalen Apperception, s. d.) entspringen und die Erfahrung

selbst constituiren, ermöglichen. „*Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum numquam seu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt*“ (De mund. sens. sct. II, § 8). Zur Verbindung des Mannigfaltigen bedarf es einer Verknüpfung, Synthesis. „*Diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.*“ „*Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff*“ (Kr. d. r. V. S. 95). „*Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst*“ (ibid.). „*Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es . . . logische Functionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen*“ (l. c. S. 96).

Tafel der Kategorien.

1) Der Quantität.
Einheit,
Vielheit,
Allheit.

2) Der Qualität.
Realität,
Negation,
Limitation.

3) Der Relation.
Der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens),
der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4) Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Notwendigkeit — Zufälligkeit

(l. c. S. 96). „*Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urteilen . . . . und nicht rhapsodistisch,*“ wie bei Aristoteles (l. c. S. 97). Die Kategorien sind „*die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes (ibid.), zu denen noch die Prädicabilien (s. d.) kommen*“. „*Über diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen*“ (l. c. S. 98).

„Die erste ist: dass sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abteilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als der empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet ist.“ „Die erste Klasse würde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen“ (l. c. S. 99). Eine zweite *„artige“* Betrachtung ist, *„dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind. . . . Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt“* (ibid.). Wie kommt es aber, dass das Gegebene sich den Kategorien als Denkformen einfügt? Mit der Form der Anschauung stimmen *„alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können“. „Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann“* (l. c. S. 109 f.). Die Kategorien sind *„Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung“* (l. c. S. 124), *„Gedankenformen“* (l. c. S. 671). Die Kategorien sind *„reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten“* (l. c. S. 129). Möglich sind aber apriorische Verstandesbegriffe, *„weil unsere Erkenntnis mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloss in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss“* (l. c. S. 137). *„Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können“* (Proleg. § 30). Der Gebrauch der Verstandesbegriffe ist ein immanenter, auf Erfahrungsinhalte sich erstreckender (WW. IV, 76). Die *„Kategorien der Freiheit“*, im Unterschiede von denen der Natur, sind *„praktische Elementarbegriffe“*, haben *„die Form eines reinen Willens“ „als gegeben zum Grunde liegen“* (Kr. d. pr. Vern. S. 79). Die Tafel derselben ist folgende:

1) Der Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums),
objectiv, nach Principien (Vorschriften),
a priori sowohl als subjective Principien der Freiheit (Gesetze).

2) Der Qualität.

Praktische Regeln des Begehens (praeceptivae),
praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae),
praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3) Der Relation.

Auf die Persönlichkeit,
auf den Zustand der Person,
wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4) Der Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte,
die Pflicht und das Pflichtwidrige,
vollkommene und unvollkommene Pflicht

(l. c. S. 81). Von den Kantschen Kategorien bemerkt TRENDELENBURG, sie seien „*Principien der Möglichkeit der Erfahrung, entsprungen aus der synthetischen Einheit der Apperception als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit*“ (Kateg. S. 280).

Nach REINHOLD sind die Kategorien „*bestimmte Formen der Zusammenfassung in objectiver Einheit*“, bestimmte „*Handlungsweisen des Verstandes*“ (Vers. e. neu. Th. II, 458). Das Wesen der Kategorien setzt BECK in die Erzeugung objectiver Einheit des Bewusstseins (Erl. Ausz. III, 155). Nach S. MAIMON sind die Kategorien Beziehungsformen des Denkens (Vers. ü. d. Transsc. S. 44). KRUG bestimmt die Kategorien als gesetzmässige Handlungsweisen des Verstandes (Fundam. S. 151, 168). Nach JACOBI sind die Kategorien notwendig und allgemeingültig, weil die Beziehungen, die sie ausdrücken, „*unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind*“ (WW. II, 261). FRIES erklärt die Kategorien als ursprüngliche Thätigkeitsformen des Denkens, welche Einheit in die Inhalte der Erfahrung bringen (N. Krit.[2], II, 27). Diese sind ihren Producten nach: Ding, Beschaffenheiten = Grösse, Eigenschaft, Verhältnis, Art und Weise, Ort und Zeit (Syst. d. Log. S. 387). Nach FICHTE entstehen die Kategorien oder Denkformen „*mit den Objecten zugleich, und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 415). SCHELLING: „*Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen*“ (Syst. d. tr. Id. S. 223). Es giebt ursprünglich nur Kategorien der Relation (l. c. S. 232, 292). Nach HEGEL setzt der Verstand „*Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung u. s. f. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolirten Bestimmungen der Vorstellungen*“ (Encykl. § 20). „*Einerseits ist es durch die Kategorien, dass die blosse Wahrnehmung zur Objectivität, zur Erfahrung erhoben wird; andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten bloss des subjectiven Bewusstseins durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung*“ (l. c. § 43). „*Die Kategorien sind daher unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend, die Dinge an sich zu erkennen*“ (l. c. § 44). SCHLEIERMACHER behauptet, die Kategorien seien als Anlagen dem Verstande angeboren (Dial. S. 315); sie entstehen aus ihrem „*Schematismus*“, der Vernunft, ihrem „*Orte*“ (l. c. S. 104 f.). SCHOPENHAUER erklärt, die Kategorientafel

Kants sei entstanden aus dessen Hange zur „*architektonischen Symmetrie*" und infolge des Fehlers der „*Nichtunterscheidung der abstracten, discursiven Erkenntnis von der intuitiven*" (W. a. W. u. V. S. 472). Von den 12 Kategorien sind 11 nur „*blinde Fenster*" (l. c. S. 477), nur die der Causalität ist wahrhaft Kategorie. Ohne Anschauung giebt es keine Verstandesbegriffe. „*Daher muss das abstracte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloss die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstracter, nicht anschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Function der Vernunft ausmacht. . . . Ich verlange demnach, dass wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Causalität behalten*" (l. c. S. 446). Nach HERBART sind die Kategorien Modificationen psychischer „*Reihenformen*" (Met. I, 209) von subjectiv-objectiver Geltung (II, 351). Sie sind „*die allgemeinsten Begriffe, die zur Apperception dienen*" (Psych. a. Wiss. II, § 131). Die Kategorien der „*innern Apperception*" sind: Empfinden, Wissen, Wollen, Handeln; die der äusseren: Ding, Eigenschaft, Verhältnis, Verneintes mit ihren Unterabteilungen, Gegebenes, Gedachtes, Qualität, Quantität, Ort und Lage, Wirken und Leiden, Gegensatz, Veränderung, Unmöglichkeit (l. c. S. 132). BENEKE leitet die Kategorien aus der Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, deren Entwicklungsproducte sie sind, ab (Log. II, 35f.). Vor ihrer Entwicklung in und mit der Erfahrung sind die Kategorien in der Seele nur „*prädestinirte Anlagen*" (l. c. S. 271, 283). Nach CHR. KRAUSE sind die Kategorien der „*Gliedbau der Grundwesenheiten*", die obersten Grundgedanken der Erkenntnis der Gottheit und des Endlichen: Wesenheit, Formheit, Seinheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit u. a. TRENDELENBURG bestimmt die Kategorien als die Grundbegriffe, welche aus der Reflexion über die Formen der Bewegung des Denkens resultiren (Log. Unt. I², S. 330). Sie bilden sich aus der Anschauung unbewusst heraus, indem die Bewegung, die Quelle der Kategorien, in dieser schon enthalten ist (l. c. S. 358). Die Kategorien „*sind keine imaginären Grössen, keine erfundenen Hülfslinien, sondern ebenso objective als subjective Grundbegriffe*" (Gesch. d. Kat. S. 368). Zu unterscheiden sind: Kategorien aus der Bewegung (Log. Unt. I, 278 ff.), aus dem Zweck (l. c. II, 72 ff.), modale Kategorien (l. c. II, 97 ff.). Reale Kategorien sind diejenigen Formen, „*durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will*" (l. c. I, 329), die „*Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind*" (Kategor. S. 364). Modale Kategorien sind „*die Grundbegriffe, welche erst im Act unseres Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen*" (ibid.). FORTLAGE spricht von „*Trieb-Kategorien*" (Bejahung und Verneinung, Psych. I, S. 92). Die Kategorien sind nach LOTZE „*weder blosse Folgen der Organisation unseres subjectiven Geistes, ohne Rücksicht auf die Natur der zu erkennenden Objecte, noch sind sie unmittelbare Abbilder der Natur und der gegenseitigen Beziehungen dieser Objecte. Sie sind vielmehr ‚formal' und ‚real' zugleich. Nämlich sie sind diejenigen subjectiven Verknüpfungsweisen unserer Gedanken, die uns notwendig sind, wenn wir durch Denken die objective Wahrheit erkennen wollen*" (Gr. d. Log. S. 8). Vier Kategorien sind zu unterscheiden: Ding, Eigenschaft, Thätigkeit, Relation (l. c. S. 17). ULRICI leitet die Kategorien aus der Natur der unterscheidenden Denkthätigkeit ab. Sie sind „*die an sich rein logischen,*

schlechthin allgemeinen, ideellen, formellen Begriffe . . ., welche die allgemeinen Beziehungen der Unterschiedheit und resp. Gleichheit der (seienden wie gedachten) Objecte ausdrücken" (Log. S. 215 ff., 142, 285 ff.). Die höchste Kategorie ist das „*Denkbare*" (Log. S. 53). Nach A. LANGE entstehen die Kategorien aus bestimmten Einrichtungen unseres Denkens, „*durch welche die Einwirkungen der Aussenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden*" (Gesch. d. Mat. II³, 44). HELMHOLTZ erklärt Causalität, Substanz, Kraft für apriorische Grundbegriffe (Thatsach. d. Wahrn. S. 42). H. COHEN definirt die Kategorien als ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen der Dinge, notwendige Bedingungen der Erfahrung (Kants Theor. d. Erf.², S. 248, 255). Die Apriorität (s. d.) der Kategorien, sowie ihre Subjectivität bestreitet UEBERWEG; wohl aber kann das Wesentliche der Dinge nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns erkannt werden (Log.⁴, S. 129). Nach v. HARTMANN sind die Kategorien ursprünglich nur als unbewusste Denkgebilde, die erst in der Erfahrung als fertige Begriffe bewusst werden (Krit. Grundl. S. 125 f.). Sie sind Denkformen, „*welche sich aus Keimen und Anlagen des Verstandes entwickeln, in denen sie vorbereitet liegen*" (l. c. S. 11). „*Ich verstehe unter einer Kategorie eine unbewusste Intellectualfunction von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewusste logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt*" (Kategorienlehre, Vorw. VII). Die Kategorien sind „*supraindividuelle*" „*Bethätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen*" (l. c. VIII). E. LAAS erklärt, „*reine*" Verstandesbegriffe seien Undinge; es ist undenkbar, dass ein Inhalt in eine absolut fremde Form eingehen soll; es müssen in den Empfindungsdaten zwingende Motive zur Bildung der Kategorien liegen (Id. u. pos. Erk. S. 474). Nach STEINTHAL sind die Kategorien „*Formen des Processes, in welchem sich die Begriffe bilden*" (Einl. in d. Sprachwiss. S. 105). VOLKMANN: „*Die Begriffe der Substanz und Causalität sind erstens keine angeborenen Begriffe, sondern Producte eines notwendigen Processes, und zweitens keine objectiv notwendigen Kategorien im Sinne der Erkenntnislehre, sondern subjectiv notwendige Begriffe im Sinne der Psychologie*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, S. 282). E. DÜHRING meint: „*Die Grundbegriffe, in denen die Welt aufgefasst wird, sind Schemata oder . . . Gestalten, deren gegenständliche und an sich selbst vorhandene Seite das Grundgerüst des Seins und der Seinsverhältnisse, also die Grundgesetze der Seinsverfassung selbst vorstellt*" (Log. S. 206). CH. RENOUVIER zählt neun Kategorien auf: Relation, Zahl, Stellung, Reihenfolge, Qualität, Werden, Ursächlichkeit, Zweck, Persönlichkeit (UEBERWEG-HEINZE, Grundr. III, 2⁸, S. 339). Nach J. BERGMANN sind die Kategorien „*nicht Determinationen, sondern nur Momente der allgemeinen Form der Gegenständlichkeit*", „*Projectionen*" von Momenten des Ich (Sein u. Erk. S. 172). RIEHL: „*Die Kategorien sind die allgemeinen appercipirenden Vorstellungen*" (Ph. Krit. I, 11). Sie sind „*die durch Reflexion bewusst gewordene Gesetzlichkeit des Denkens*" (l. c. S. 276). Sie entspringen aus der Identität, der „„*formalen Einheit*" *des Bewusstseins so, dass ihre Verwirklichung nur an dem Gegebenen stattfinden kann*" (l. c. S. 384). „*Die Kategorien stammen aus einem einzigen obersten Principe her, dem Principe der Einheit und Erhaltung des Bewusstseins überhaupt*" (l. c. II, 1, S. 68). Nach L. RABUS sind die Kategorien die „*Acte des Begreifens*", d. h. des Denkens, „*welches die gegenständliche Mannigfaltigkeit auf die ihr zu Grunde liegende Einheit zurückführt und umgekehrt auf Grund solcher Einheit die*

Mannigfaltigkeit sich zurechtlegt" (Log. S. 234). Die **Urkategorie** ist der Gedanke der Einheit (ibid.). Das *„durch die Kategorien in seiner universellen Bedeutung begriffene Bild"* ist die **Idee** (l. c. S. 236). WUNDT unterscheidet vier logische Kategorien: Gegenstand, Eigenschaft, Zustand, Beziehung (Log. I, 103 f.). Dabei sind eigentlich die Beziehungen den Kategorien oder *„Begriffsformen"* als *„Beziehungs- oder Verbindungsformen der Begriffe"* gegenüberzustellen (l. c. S. 106). Die Kategorien sind *„die allgemeinsten Klassen selbständiger Begriffe"* (ibid.). *„Kategoriale Verschiebung"* ist die *„Umwandlung verschiedener Begriffsformen in einander"* (l. c. S. 107); *„hierbei ist nun die Thätigkeit des Denkens auf eine allmähliche Vermehrung der* ***Gegenstandsbegriffe*** *gerichtet"* (l. c. S. 108). Ohne Kategorien kommt keine Erfahrung zustande. *„Die Kategorien haben also für die Erkenntnis die wichtige Bedeutung, dass sie die* ***allgemeinsten Erfahrungsbegriffe*** *darstellen. Dieser Ausdruck sagt zunächst, dass sie sich auf die Erfahrung beziehen, und dass es keine Erfahrung giebt, die nicht ihrer bedürfte; er deutet aber zugleich an, dass auch sie ohne die Erfahrung nicht existiren würden"* (l. c. S. 409). Es findet *„der Zusammenhang der Dinge in den Beziehungsformen und Relationen der Begriffe seinen allgemeinen Ausdruck"* (l. c. S. 425). Doch gehören die Kategorien nicht zu den eigentlichen Erfahrungsbegriffen, *„weil bei ihnen Forderungen des Denkens sich geltend machen, die unmittelbar in keiner Erfahrung verwirklicht sind"* (Syst. d. Phil. S. 230). Sie sind die *„allgemeinsten Erfahrungsbegriffe"* und bringen Ordnung in unsere Begriffswelt (l. c. S. 231); sie sind *„die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, welche mit den empirischen Einzelbegriffen beginnt"* (l. c. S. 241). SIGWART unterscheidet wie LOTZE vier Kategorien (Log. I, 28 f.). B. ERDMANN bezeichnet als Kategorien: Dinge mit Eigenschaften oder Objecte, Vorgänge oder Veränderungen, Beziehungen (Log. I, S. 58). Nach SCHUPPE werden die *„Bestimmtheiten"* des Seienden durch das Denken aufgefunden, und so *„können auch die Begriffe dieser Bestimmtheiten als das Denken bezeichnet werden, die sog. Kategorien, Identität und Causalität"*. *„Da alles Denken im speciellen immer nur in ihnen, wie verschieden auch die Data sind . . ., besteht, so können sie auch als Denkprincipien oder Gesetze bezeichnet werden"* (Log. S. 36). *„Die (Kantische) Subsumtion des in der Anschauung Gegebenen unter sie schliesst das ganze Problem wieder ungelöst in sich. Sie können ja ohne Gegebenes überhaupt gar nicht gedacht werden, existiren also von vornherein in unserem Bewusstsein nur als Bestimmungen von Gegebenem, von Etwas, was da identisch oder verschieden* ***ist****, und mit anderen Etwas causal verknüpft* ***ist****"* (l. c. S. 37). *„Schon daher haben sie dieselbe Objectivität, wie das Gegebene; ein subjectives Thun findet bei diesem Denken nicht statt. Eine Schwierigkeit, welchem Datum jedesmal welche von diesen Bestimmungen zugefügt werden sollte, was ihrer Apriorität entgegengehalten worden ist, ist nicht vorhanden. Denn ohne diese Bestimmungen giebt es auch keine Wirklichkeit des Gegebenen, kann überhaupt nichts als Inhalt des Bewusstseins gedacht werden. Sie gehören also zum Bewusstsein überhaupt, d. h. dem gattungsmässigen Wesen der individuellen Bewusstseine, und darin liegt ihre objective Geltung — ohne sie giebt es kein Wirkliches, dessen wir uns bewusst werden könnten; sie constituiren also erst die wirkliche Welt, als den notwendig gemeinsamen Teil der Bewusstseinsinhalte"* (l. c. S. 37). Nach J. WOLFF entstammen die Kategorien (*„Urbegriffe"*): Identität. Einheit, Vielheit, Substantialität, Causalität u. s. w., aus der inneren Erfahrung und

werden später nach Analogie unseres Innern in die Dinge und ihre Verhältnisse hineinverlegt (Das Bewussts. u. sein Object S. 593f.). Vgl. a priori, Meinen.

Kategorisch: aussagend, behauptend, gebieterisch.

Kategorischer Imperativ, s. Imperativ.

Kategorisches Urteil ist ein Urteil, welches eine Behauptung oder Verneinung ausdrückt: A ist B, oder: A ist nicht B (vgl. KANT, Log., S. 162). FRIES: *„Ein Urteil ist kategorisch, eine einzelne Behauptung schlechthin, wenn darin nur ein kategorisches Verhältnis vorgestellt wird“* (Syst. d. Log. S. 137). SCHUPPE: *„Das kategorische Urteil — z. B. alle Menschen sind sterblich — knüpft nach gesetzlicher Notwendigkeit die Sterblichkeit an diejenigen abstracten Züge, welche den Menschen ausmachen. Wird, wie man sagt, Unwesentliches und Zufälliges von einem Individuum ausgesagt, auch dann ist Notwendigkeit behauptet; nur eine andere Art Notwendigkeit“* (Log. S. 95).

Katharsis (*κάθαρσις*): Reinigung, seelische Läuterung. Eine solche findet nach PLATO durch den Tod statt. *Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος* (Phaed. 67 C, D). Auch spricht PLATO von einer *ἡδονὴ καθαρά* und bemerkt vom Tragischen, dass es Mitleid und Furcht errege (Phaedr. 268 C). ARISTOTELES gebraucht *κάθαρσις* im Sinne der Entladung von Affecten und dadurch erzielter harmonischer Stimmung des Gemütes auch in sittlicher Hinsicht. *Καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως· ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις* (Polit. VIII, 7). Eine solche *κάθαρσις* bewirkt in erster Linie die Tragödie (*δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*, Poët. 1449 b, 23 squ.). Diese Stelle hat verschiedene Auslegungen erfahren. LESSING meint, die Katharsis bestehe in der Umwandlung der Affecte in tugendhafte Fertigkeiten. BERNAYS erklärt die Katharsis als eine *„Reinigung von solchen Gefühlen“*, Furcht und Mitleid nämlich, als eine Art pathologischen Vorganges; ähnlich A. DÖRING und andere, während einige Erklärer in der Katharsis eine Läuterung der Affecte selbst oder der Disposition zu ihnen erblicken (BONITZ, SUSEMIHL, ZELLER, REINKENS, H. F. MÜLLER, LIPPS, UEBERWEG). H. LEHR: *„Das rechte Verhältnis im Gemüt, die rechte Gemütsart in ihrer Reinheit wiederherstellen, den Einfluss der Sinne und des Verstandes auf das rechte Maass sei es herabzudrücken, sei es steigern, so dass das Licht der Vernunft hell strahlen und das Ziel des Schönen klar erleuchten kann, das soll die Tragödie, das soll die enthusiastische Musik leisten, und diese Leistung heisst die Reinigung“* (Die Wirk. d. Tragöd. n. Arist. S. 77). Nach FR. JODL besteht die Katharsis in der Ablösung der ästhetisch erregten Gefühle vom Affect und vom Willen (Lehrb. d. Psych. S. 710). — PLOTIN bezeichnet als *κάθαρσις* die Loslösung des

Menschen von allem Sinnlichen und Materiellen zur Erlangung der Tugend (s. d.) und des Wissens (Enn. I, 2, 3).

Kathartikon, ein, wird von methodischen Regeln gebildet, „*wenn sie den Gebrauch eines Vermögens beschränken*“ (Fries, Syst. d. Log., S. 122).

Kennen heisst nach Fries „*einen Gegenstand von andern unterscheiden*“ (Syst. d. Log. S. 362); nach E. Erdmann „*eine bestimmte Vorstellung haben*“ (Gr. d. Psych. § 137). Nach G. Gerber ist kennen „*die stets bereite Erinnerung an ein Vorgestelltes*“ (Vom Ich . . . S. 283).

Kettenschluss, s. Sorites.

Klarheit des Denkens besteht nach Chr. Wolf im „*Bemerken des Unterschiedes*“ (Vern. Ged. I, § 732). Kant: „*Das Bewusstsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit*“ (Anthrop. I, § 6). Fries nennt klare Vorstellungen solche, „*die wir in uns haben und auch gleich in uns gewahr werden*“ (Syst. d. Log. S. 47). Ein Begriff ist klar, „*wenn ich ihn im ganzen abgesondert für sich als Schema der Einbildungskraft vorstelle*“ (l. c. S. 111). Volkmann: „*Am Klarheitsgrade der Vorstellung werden wir indirect der Grösse des Vorstellens bewusst*“ (Lehrb. d. Psych. I^4, 342). Nach Wundt ist Klarheit „*die relativ günstigere Auffassung des Inhalts selbst*“ (Gr. d. Psych. S. 244 f.). Jedem psychischen Elemente kommt ein „*Klarheitsgrad*“ zu (l. c. S. 296). Avenarius bezeichnet die Klarheit eines Bewusstseinsinhaltes als dessen „*Abhebung*“. Vgl. Clare et distincte.

Koaffectional nennt Avenarius den Charakter des Lebhaften, Intensiven u. s. w. des psychischen Erlebens.

Kontraposition heisst diejenige Conversion (s. d.) des Urteils, bei welcher das kontradiktorische Gegenteil des Prädicats zum Subject gemacht wird. Regeln: a wird zu e; o wird zu i; e wird zu i.

Koros (*κόρος*): Sättigung, Fülle (auch Sohn). So nennt Plotin die Ideenwelt als geistige, in sich beharrende Einheit (Enn. V, 9, 8). Der Ausdruck hat schon bei Heraklit philosophische Bedeutung.

Körper (corpus) ist ein begrenzter räumlicher Zusammenhang von Qualitäten und Wirksamkeiten. — Aristoteles bezeichnet die Körper (*φυσικὰ σώματα*) als Substanzen (Met. VII, 2, 1028 b, 10). *Σῶμα μὲν γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν* (Phys. III, 5, 204 b, 20); *σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετὸν* (De coel. I, 1, 268 a, 7). Strato erklärt *προσεῖναι τοῖς σώμασι φυσικὸν βάρος, τὰ δὲ κουφότερα τοῖς βαρυτέροις ἐπιπολάζειν οἷον ἐκπυρηνιζόμενα* (Stob. Ecl. I, 14, 348). Nach den **Stoikern** ist alles Wirkende ein Körper (*πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*, Diog. L. VII, 1, 56). Körper ist das Dreidimensionale (*σῶμα δ' ἐστίν, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος· τοῦτο δὲ καὶ στερεὸν σῶμα καλεῖται*, l. c. 135). Es giebt nur Körper und das Leere. „*Zeno — nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis*“ (Cicero, Acad. I, 39). Auch die Seele ist ein Körper (Seneca, Ep. 106, 3). Epikur erklärt gleichfalls alles als körperlich. *Τὸ πᾶν ἐστι σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ* (Diog. L. X, 39). *Τῶν σωμάτων τὰ μὲν*

ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν συγκρίσεις πεποίηνται (l. c. 40). — JOH. SCOTUS bezeichnet den Körper als ein „*quantum*" (De div. nat. I, 49). „*Ex . . . qualitatibus copulatis corpora sensibilia conficiuntur*" (l. c. III, 32). Nach GOCLENIUS ist der Körper das „*subiectum triplicis dimensionis*".

Corpus { sensibile { physicum / artificiosum
intelligibile, mathematicum, metaphysicum.

„*In Politicis corpus interdum pro persona accipitur.*" Dreierlei Arten von Körpern lassen sich unterscheiden: 1) „*Quod uno spiritu continetur*" (z. B. homo, lapis). 2) „*Quod nexu quodam constat, quo partes mutuo se tangunt*" (domus, navis). 3) „*Quod habet partes distantes, quae tamen uno vocabulo et communione ordinis iunguntur*" (populus, grex) (Lex. phil. p. 481). HOBBES erklärt, ein Körper sei „*quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*" (De corp. C. 8, 1). Die Körper haben zwei Accidentien: „*magnitudo, motus*" (Leviath. I, 9). Es giebt natürliche und künstliche Körper; zu letzteren gehört der Staat (corpus politicum). DESCARTES bestimmt die Körper durch das Merkmal der Ausdehnung. „*Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo, quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum*" (Princ. ph. I, 4). Der Körper ist nichts als ausgefüllter Raum (l. c. 11). Die Qualitäten der Farbe u. s. w. hat der Körper nur in Beziehung auf unsere Sinne, sein Wesen wird nur durch den Verstand erkannt (Med. II). SPINOZA: „*Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis, et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis etc., vocatur corpus*" (Ren. Cart. pr. ph. I, def. VII). „*Per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam*" (Eth. I, prop. XV, schol.). „*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit*" (l. c. II, def. I). „*Omnia corpora vel moventur vel quiescunt*" (l. c. prop. XIII, ax. I). „*Corpora res singulares sunt, quae ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur*" (l. c. lem. III, dem.). „*Quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae . . possit agere*" (l. c. III, prop. II, schol.). LEIBNIZ betrachtet den Körper als ein Aggregat von Substanzen (Monaden, s. d.), ein „*substantiatum*", „*semiens,*" „*ens rationis*", „*phaenomenon bene fundatum*" (ERDM. p. 269, 440, 445, 693, 719). „*Was die Körper anlangt, so kann ich beweisen, dass nicht bloss das Licht, die Wärme, die Farben und ähnliche Eigenschaften, sondern auch die Bewegung, die Gestalt und die Ausdehnung nur Erscheinung sind und dass, wenn etwas Wirkliches an ihnen ist, es nur die Kraft zu wirken und zu leiden ist*" (l. c. p. 445). CHR. WOLF: „*Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata*" (Cosmol. § 176). — LOCKE: „*Körper bezeichnet eine dichte, ausgedehnte und gestaltete Substanz, woran der Stoff nur eine unklare Teilvorstellung ist*" (Ess. III, ch. 10, § 15). BERKELEY leugnet die Existenz von Körpern als selbständigen Wesen. „*Welcher Schluss (aber) kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipiren, die Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes anzunehmen?*" „*Es wird ja allseitig zugegeben . . ., dass es möglich sei, dass wir mit allen den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper ausser uns existirten, die ihnen glichen*" (Princ. XVIII). Jedenfalls wäre die Annahme

von Körpern eine *„sehr unsichere Meinung“*, da *„dies voraussetzen hiesse, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien und in keiner Art zu irgend welchem Zwecke dienen“* (l. c. XIX). HUME erklärt, die Vorstellung eines Körpers sei nichts als *„ein vom Geiste geschaffenes Zusammen (collection, formed by the mind) von Vorstellungen verschiedener, an sich selbständiger (distinct) sinnlicher Qualitäten, die ein Object zusammensetzen und dabei eine constante Verbindung miteinander zeigen“* (Treat. IV, sct. 3, S. 288). Auf Grund der Beziehungen dieser Qualitäten zueinander fasst der Geist den Körper als eine Einheit auf (l. c. S. 290). Nach CONDILLAC ist ein Körper *„une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc., quand l'objet est présent; quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues, etc.“* (Tr. d. sens., Extr. rais., p. 50). Ein Körper ist nach CRUSIUS *„eine ausgedehnte Substanz, welche aus trennbaren materialen Teilen zusammengesetzt ist“* (Vernunftwahrh. § 368). KANT lehrt, die Körper seien wohl in Raum und Zeit wirklich, hätten aber ausser und unabhängig von uns keine Existenz, sondern seien nur Erscheinungen unbekannter Dinge an sich. Daher kann *„die Frage, ob die Körper als Erscheinungen des äusseren Sinnes ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden“* (Proleg. § 49). Körper sind nur *„Erscheinungen äusserer Sinne“* (Met. Anf. d. Naturw. S. 9). *„Ein Körper, in physischer Bedeutung, ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen (die also eine bestimmte Figur hat)“* (l. c. S. 85). DESTUTT DE TRACY bestimmt die Körper als *„ces êtres auxquels nous attribuons d'être la cause de nos sensations“* (El. d' idéol. I. ch. 7, p. 115). ROSMINI: *„Il corpo è . . . una sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il qual termina nella estensione medesima“* (Nuovo saggio II, p. 366). Nach HERBART ist jeder Körper *„ein Aggregat einfacher Wesen“* (Psych. a. Wiss. II, § 153). SCHOPENHAUER versteht unter Körper eine *„geformte und specifisch bestimmte Materie“* (Parerg. II, § 75). Körper sind nach LOTZE *„gewisse Complexe von sinnlichen Eigenschaften, die sich in bestimmten Raumvolumen zeigen und ihren Ort im Raume wechseln“* (Gr. d. Met. S. 69). Nach VOLKMANN ist die Vorstellung des Körpers die *„Vorstellung einer abgeschlossenen Verwebung von Flächen untereinander“* (Lehrb. d. Psych. II⁴, 76). E. MACH definirt die Körper als relativ constante *„Complexe von Empfindungen“* (Anal. S. 2 f.). *„Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungscomplexe . . . bilden die Körper“* (l. c. S. 20). Ähnliche Ansichten finden sich bei HERING, PREYER, RIEHL, AVENARIUS. Letzterer erklärt: *„Die E-Werte der ‚Sachen‘, sofern sie dreidimensional bestimmt sind, ergeben unter dem Hinzutritt coaffectionaler Werte — namentlich auch des ‚Widerstandes‘ und anderer Werte aus dem Tastgebiet (des ‚Tast- und Greifbaren‘) — die Modification ‚Körper‘“* (Kr. d. r. Erf. II, 90). Auch SCHUPPE erblickt in den Körpern Complexe, notwendige Verknüpfungen der Bewusstseinsinhalte selbst; sie sind *„Object des Denkens und sind sonst gar nichts“* (Log. S. 139). Nach M. VERWORN zeigen die Thatsachen, *„dass das, was uns als Körperwelt erscheint, in Wirklichkeit unsere eigene Empfindung oder Vorstellung, unsere eigene Psyche ist“* (Allgem. Physiol.², S. 37). Vgl. Ding, Materie.

Körperlich (corporell): einem Körper zugehörig oder sein Wesen ausmachend. — Die Stoiker, die Materialisten überhaupt, behaupten, alles Wirkliche sei körperlich (höchstens den leeren Raum ausgenommen). GOCLEN.:

„Corporale“ = *„quod percipi sine corpore nequit, quod in corpore sentitur. Ita odor et similes qualitates dicuntur corporales“* (Lex. ph. p. 483). Körperlichkeit, *„corporeïtas“*, = *„significat vel solam quantitatem seu magnitudinem vel idem quod soliditas“* (l. c. p. 482).

Kosmogonie (*κοσμογονία*): Weltentstehung, auch die Lehre von derselben, als Mythus bei HESIOD, PHEREKYDES, EPIMENIDES, AKUSILAOS, den Orphikern.

Kosmologie: Weltenlehre, Naturphilosophie. CHR. WOLF: *„Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est“* (Cosmol. § 1). Die Kosmologie ist *„scientifica“* oder *„experimentalis“* (l. c. § 4). BAUMGARTEN: *„Cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium, eaque vel ex experientia proprius, empirica, vel ex notione mundi rationalis“* (Met. § 351). BILFINGER: *„Cosmologiam generalem s. transcendentalem definio scientiam de mundo et affectionibus eius generalibus“* (Diluc. § 136).

Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes schliesst von der Endlichkeit und Zufälligkeit (contingentia) der Welt auf die Existenz eines absoluten Wesens als Erschaffers oder ersten Bewegers des Universums. — Der kosmologische Beweis wird zuerst (abgesehen von dem *νοῦς* des ANAXAGORAS) von ARISTOTELES formulirt. Es muss ein Unbewegtes geben (*ἀνάγκη εἶναί τινα οὐσίαν ἀκίνητον*, Met. XII, 6, 1071 b, 4), von dem alle Bewegung herstammt (*ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον*, l. c. 8, 1073 a, 23), ein *πρῶτον κινοῦν*, das reine Wirklichkeit, *ἐνέργεια*, ist (l. c. 1073 a, 27), nur durch das Streben der Dinge nach ihm wirkt (*ὡς ἐρώμενον*, l. c. 7, 1072 b, 3), als Einheit (*ἕν*, l. c. 8, 1074 a, 36) und Geist. CICERO fragt: Wenn wir den Weltenlauf betrachten (cernimus), *„possumusne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides; tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum, et inventione, et celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis, vim divinam mentis agnoscito“* (Tusc. disp. I, 28, 69). Ähnlich argumentirt AUGUSTINUS (Conf. X, 6), auch JOHANNES DAMASCENUS (De fide orth. I, 3). Die Notwendigkeit Gottes als der obersten Ursache, die selbst unverursacht ist, behaupten ALFÂRÂBI (Font. quaest. C. 2, 3, 13) und AVERROËS (Epit. met. IV). Nach HUGO VON ST. VICTOR geht der menschliche Geist von der Erkenntnis seiner Existenz zu der Gottes als der Ursache der ersteren über (De sacr. I, 3, C. 6). *„Auctorem sua natura clamat“* (l. c. C. 10). RICHARD VON ST. VICTOR: *„Ex illo esse, quod non est ab aeterno, nec a semetipso, ratiocinando colligitur, et illud esse, quod est a semetipso“* (De trin. I, 8). Auch bei THOMAS findet sich der kosmologische Beweis (Contr. gent. 1, qu. 2, 3). SUAREZ: *„Omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta: ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum“* (Met. disp. 29, sct. 1, 21). DESCARTES schliesst aus der Existenz des Ich auf das Dasein eines notwendigen Wesens, von dem es seine Existenz hat (Med. III). *„Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum . . ., sed*

omnino necessariam et aeternam" (Pr. phil. I, 14). „*Quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse*" (l. c. 18). „*Certe est lumine naturali notissimum eam rem, quae norit aliquid se perfectius, a se non esse: dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus*" (l. c. 20). „*Nihilque huius demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc, quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos conservemus; illumque, in quo tanta est vis, ut nos a se diversos conservet, tanto magis etiam se ipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique Deum esse*" (l. c. 21). Für SPINOZA ist es selbstverständlich, dass Gott „*causa sui*" (s. d.) sei. LOCKE: „*Weiss man (also), dass ein wirkliches Seiende (das Ich) besteht und dass es vom Nicht-Sein nicht hervorgebracht werden kann, so folgt klar, dass von Ewigkeit her Etwas bestanden hat, denn sonst hätte es einen Anfang, und was einen Anfang hat, müsste von etwas Anderem hervorgebracht worden sein*" (Ess. IV, ch. 10, § 4). Aus der Ewigkeit werden die übrigen Attribute Gottes gefolgert (l. c. § 4, 5). Diesen Beweis hält LOCKE für unangreifbar (l. c. § 6). Ähnlich lehren CLARKE und WOLLASTON (Relig. of nature p. 67). LEIBNIZ: „*Gott ist der erste Grund der Dinge, denn diese, welche begrenzt sind . . ., sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein notwendig macht. . . . Man muss also den Grund für das Dasein der Welt, die aus der gesamten Zusammensetzung der zufälligen Dinge besteht, aufsuchen, und zwar muss man ihn in der Substanz suchen, welche den Grund ihres Daseins in sich selbst trägt und daher notwendig und ewig ist*" (Theod. I B, § 7). Die prästabilirte Harmonie (s. d.) fordert einen Gott, der alle Wesen miteinander in Übereinstimmung bringt (Nouv. Ess. IV, ch. 10, § 9). Dieser Beweis heisst auch der a contigentia mundi. Auch CHR. WOLF und REIMARUS stützen das Dasein Gottes auf den kosmologischen Beweis. VOLTAIRE: „*Tout ouvrage démontre un ouvrier*" (Phil. ign. XV, p. 74). KANT erklärt den kosmologischen Beweis für ungültig. Der Satz: „*Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst: also existirt ein absolut notwendiges Wesen*" (Kr. d. r. Vern. S. 476) stützt sich auf den (von KANT als falsch erwiesenen) ontologischen Beweis. „*Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus blossen Begriffen. Sage ich nun, der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem notwendigen Dasein passend und ihm adäquat ist, so muss ich auch einräumen, dass aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogen. kosmologischen alle Beweiskraft enthält*" (l. c. S. 478). Positive Einwände gegen den Beweis sind: 1) Der Schluss vom Zufälligen auf eine ausserhalb der Welt stehende Ursache ist sinnlos; 2) der Schluss von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache ist unberechtigt; 3) die Vernunft, welche die Bedingung wegschafft, um das Notwendige zu denken, täuscht sich selbst; 4) die logische Möglichkeit der Realität wird dabei mit der transscen-

dentalen verwechselt (l. c. 480). *„Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herauszunehmen, dass man sogar sage: ein solches Wesen existirt notwendig, ist nicht mehr die bescheidene Äusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmassung einer apodiktischen Gewissheit“* (l. c. S. 481 f.). In neuerer Zeit betonen den kosmologischen Beweis CHR. WEISSE und DROBISCH, nach welchen dadurch wenigstens die Existenz eines *„Weltbaumeisters“* gewährleistet wird (Grundlehren d. Religionsphil. 1840, S. 120 ff.).

Kosmopolitismus, Weltbürgertum, wird von den Cynikern und Stoikern (SENECA, Ep. 95) zuerst gelehrt. KANT ist der Idee des Kosmopolitismus nicht abgeneigt, insofern sie ein *„regulatives Princip“* ist (Anthr. II E), dessen Vollendung *„nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann“* (ibid.).

Kosmos (*κόσμος*), das Geschmückte, Geordnete, nennt wohl zum ersten Mal PYTHAGORAS die Welt (s. d.) (PLUT., Plac. II, 1).

Kräftigkeit nennt BENEKE die Vollkommenheit der *„Urvermögen“*, mit der sie die Reize *„aneignen“* (Lehrb. d. Psych. § 33).

Kraft ist Wirkungsfähigkeit, der Inbegriff möglicher Arbeitsleistung. — Dem primitiven Erkennen ist jede Kraft ein Wille. So meint noch THALES, der Magnet sei beseelt, weil er die Kraft hat, das Eisen anzuziehen (ARIST., De an. I, 2); die Welt sei voller *„Götter“* (l. c. I, 5). ANAXAGORAS stellt dem Stoffe als Gestalter und Ordner den *„Geist“* (s. d.) gegenüber. EMPEDOKLES nimmt Kräfte seelischer Art an: Liebe, Freundschaft (*φιλία*) und Hass, Streit (*νεῖκος*), welche die Dinge bald zusammen, bald auseinander bringen (ARIST., Met. II, 4, 1000a, 27; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 115). Bei HERAKLIT spielt die Rolle der Kraft der *„Streit“* (*πόλεμος πατὴρ πάντων*, MULLACH, Fragm. 64). PLATO schreibt zuweilen den Ideen (s. d.) Kräfte zu. ARISTOTELES erst bestimmt die Kraft (*δύναμις*) als das Princip der Bewegung (*ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον*, Met. V, 12, 1019a, 15). Es giebt eine Kraft, zu wirken und zu leiden (*τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, l. c. IX, 1, 1046 a, 20), vernunftlose (*ἄλογοι*) und geistige (*μετὰ λόγου*) Kräfte (*διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν*, l. c. 1046b, 3). Eigentliche Kraft, von innen den Stoff Gestaltendes, zur Wirklichkeit Bringendes ist nur die Form (s. d.). Die Stoiker betrachten die Kraft (*τὸ ποιοῦν*) als eine Seite des Stoffes (*τὸ πάσχον*) selbst. Die einzelnen Kräfte (*λόγοι σπερματικοί*, s. d.) sind die Ausflüsse der göttlichen Urkraft, des *πνεῦμα* (DIOG. L. VII, 134). Nach PHILO durchdringt Gott und der Logos (s. d.), sein unmittelbarstes Erzeugnis, die Welt mit ihrer Kraft. PLOTIN bestimmt die Ideen (s. d.) als *νοεραὶ δυνάμεις*, geistige, in den Dingen als *λόγοι* wirkende Kräfte. Geistige Kräfte sind ferner die *„Henaden“* (s. d.) des PROKLUS, die Äonen (s. d.) der Gnostiker. Die Scholastiker schliessen sich an Aristoteles an und betrachten als Kräfte die *„formae substantiales“* (s. d.), *„Entelechien“*, *„qualitates occultae“* (s. d.). NICOLAUS CUSANUS sieht in Gott die Urkraft des Universums. PARACELSUS lehrt die Existenz einer Naturkraft (Vulcanus) in den Elementen, des Archeus (s. d.)

in den Körpern; TELESIUS bezeichnet als Kräfte Wärme und Kälte. CAMPANELLA erklärt Kraft *(facultas)* als „*potestativae essentialis virtus ad actum et actionem energens*" (Dial. I, 6). Für G. BRUNO ist die Gott-Natur die einheitliche, alles durchdringende Urkraft (De la causa, dial. III).

GALILEI bestimmt die Kraft (impetus), deren Urbild unsere Muskelkraft ist, als die stetige Folge momentaner Impulse (Dial. delle nuove science III, 2). DESCARTES: „*Hic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cuiusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est, iuxta legem primo loco positam. Hinc enim id, quod alteri coniunctum est, vim habet nonnullam, ad impediendum ne disiungatur; id, quod disiunctum est, ad monendum disiunctum; id, quod quiescit, ad perseverandum in suo motu, hoc est, in motu eiusdem celeritatis, et versus eandem partem. Visque illa debet aestimari tum a magnitudine corporis, in quo est, et superficiei, secundum quam istud corpus ab alio disiungitur; tum a celeritate motus, ac natura, et contrarietate modi, quo diversa corpora sibi mutuo occurrunt*" (Pr. ph. II, 43). SPINOZA: „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*" (Eth. prop. VI). „*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*" (l. c. prop. VII). LOCKE: „*Die Kraft (power) ist auch eine von jenen einfachen Vorstellungen, die wir von der Sensation oder Reflexion empfangen. Denn, wenn wir in uns selbst bemerken, dass wir verschiedene ruhende Körper nach Gefallen bewegen können, und wenn jeden Augenblick die Wirkungen, welche Naturkörper in anderen hervorzubringen vermögen, unsern Sinnen aufstossen, so erlangen wir auf beiden dieser Wege die Vorstellung der Kraft*" (Ess. II, ch. 7, § 8). „*Wenn die Seele täglich mittelst der Sinne erfährt, wie die in den äussern Dingen bemerkten einfachen Vorstellungen sich ändern, und wahrnimmt, wie die eine endet und zu sein aufhört, und eine andere zu sein beginnt, die vorher nicht bestand; wenn sie ferner auf sich selbst achtet und den steten Wechsel der Vorstellungen bemerkt, der bald durch den Eindruck äusserer Dinge auf die Sinne, bald durch ihre eigene Wahl erfolgt, und wenn sie aus diesen bisher regelmässig beobachteten Veränderungen folgert, dass dieselben Veränderungen in der Zukunft in denselben Dingen auf die gleiche Weise durch dieselben wirkenden Bestimmungen erfolgen werden; und wenn sie ferner bei dem einen Dinge dessen Möglichkeit beachtet, eine Veränderung in seinen einfachen Vorstellungen zu erleiden, und bei dem andern die Möglichkeit, diese Veränderung herbeizuführen, so gelangt die Seele dadurch zur Vorstellung der Kraft*" (l. c. II, ch. 21, § 1). „*Diese so aufgefasste Kraft ist zwiefacher Art; sie kann nämlich entweder eine Veränderung bewirken oder erleiden, und man kann jene die thätige und diese die leidende Kraft nennen*" (l. c. § 2). „*Ich erkenne an, dass die Kraft eine Art von Beziehung einschliesst*" (l. c. § 3). Die Sinnesqualitäten sind nichts „*als die Kräfte verschiedener Körper in Beziehung auf unser Wahrnehmen*" (ibid.). „*Die klarste Vorstellung der thätigen Kraft wird von dem Geiste entlehnt*" (l. c. § 4). LEIBNIZ unterscheidet „*primitive*" und „*abgeleitete*" Kräfte (WW. VI, 236, Gerh.). Die Kraft *(force)* „*rend la matière capable d'agir et de resister*", sie ist „*effort*", „*acte*", „*entelechie*", „*le constitutif de la substance*", „*le principe d'action*" (l. c. IV, 472). „*Die thätige Kraft enthält eine gewisse Wirksamkeit oder ἐντελέχεια und ist ein Mittleres zwischen der Fähigkeit zu wirken und dem Wirken selbst.*

Sie enthält das Streben und wird so durch sich selbst zur Wirksamkeit übergeführt, ohne einer Hülfe zu bedürfen; nur die Hindernisse müssen beseitigt werden (wie bei einem gespannten Bogen)" (Erdm. p. 121). Ihrer inneren Natur nach ist jede Kraft ein Streben, welches „*den Wechsel oder den Übergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt*" (Monad. 15). Die Kraft oder Wirkungsfähigkeit ist „*Entelechie*" oder sie ist „*effort*"; auch giebt es passive Kräfte, die des Widerstandes der Materie (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 2). Die klarste Vorstellung der Kraft empfangen wir durch die innere Erfahrung (l. c. § 4). Der Begriff der Kraft wird nicht durch „*imaginatio*", sondern durch den „*intellectus*" gebildet (Erdm. p. 124). „*Die passive Kraft ist eben der Widerstand, durch welchen ein Körper widersteht nicht bloss der Durchdringung, sondern auch der Bewegung*" (Math. Schr. ed. Pertz III, 100). „*Die active Kraft . . . schliesst ein das Streben oder die Tendenz zur Handlung, so dass, falls nichts anderes hindert, die Handlung erfolgt*" (l. c. S. 101). „*Die derivative Kraft ist das, was einige den impetus nennen, nämlich das Streben oder die Tendenz, so zu sagen, zu einer bestimmten Bewegung*" (l. c. S. 102). Die mit der wirklichen Bewegung verbundene Kraft ist die „*lebendige*" (l. c. S. 235). Die Summe der Kraft in der Welt bleibt constant (Erdm. p. 775). Newton definirt Kraft als „*eine auf den Körper geübte Thätigkeit, um seinen Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung zu ändern*" (Nat. ph. pr. math. p. 2, def. 4). Condillac: „*Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11, Not. 1). Hume erklärt zunächst die Ausdrücke: „*efficacy, agency, power, force, energy, necessity, connexion, productive quality*" für synonym (Treat. III, sct. 14). Der Begriff der Kraft entspringt nicht aus der Vernunft (l. c. S. 213), aber er bezieht sich auch auf keine Sinneswahrnehmung (l. c. S. 216), noch ist etwa die Causalität des eigenen Willens als Grundlage desselben anzunehmen, da diese unbegreiflich ist (l. c. S. 218). „*Wie also die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist . . ., nur an dem Acte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes, von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein. Die Wirksamkeit der Ursachen oder die ihnen innewohnende Kraft liegt weder in den Ursachen selbst, noch in der Gottheit, sondern ist einzig und allein dem Geiste eigen, welcher die Verbindung von zwei oder mehr Gegenständen in allen früheren Fällen sich vergegenwärtigt. Hier hat die den Ursachen innewohnende Kraft samt der Verknüpfung und Notwendigkeit ihren wahren Ort*" (l. c. S. 225). Doch ist Hume „*gerne bereit, zuzugeben, dass es sowohl in körperlichen wie in unkörperlichen Gegenständen allerlei Eigenschaften geben mag, mit denen wir vollkommen unbekannt sind, und wenn es uns gefällt, diese ‚Kraft' oder ‚Wirksamkeit' zu nennen, so ist dies eine ziemlich gleichgültige Sache*" (l. c. S. 227). „*Betrachtet man den unbekannten Umstand eines Gegenstandes, wodurch das Maass oder die Grösse seiner Wirkung bestimmt und festgestellt wird, so nennt man es eine Kraft*" (Inqu. VII, 1). Chr. Wolf: „*Die Quelle der Ver-*

änderungen nennt man eine K r a f t" (Vern. Ged. I, § 115). Sie ist *„dasjenige, worinnen der Grund von der Bewegung zu finden"* (l. c. § 623). *„Alle Kräfte bestehen in einer festen Bemühung, etwas zu thun, oder den Zustand eines Dinges zu ändern"* (l. c. § 624). *„Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis* v i m *appellamus"* (Ont. § 722). *„Posita vi, ponitur actio"* (l. c. § 723). Die Kraft besteht *„in continuo agendi conatu"* (l. c. § 724). *„Vis continuo tendit ad mutationem status subiecti"* (l. c. § 725). Crusius: *„Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft ist, heisst in dem Dinge A in dem weitesten Verstande eine Kraft"* (Vernunftwahrh. § 29). Mendelssohn nennt Kraft *„die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben"* (Morgenst. I, 2). Nach Platner ist die Substanz *„die Kraft selbst"* (Ph. Aph. I, § 930). D'Alembert sucht den Kraftbegriff zu eliminiren (Trait. de dynam., préf.); so später auch Kirchhoff (Vorles. üb. math. Phys. I, S. 5 ff.). Kant erklärt, dass *„die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draussen in dem Körper erzeugt werde, sondern der Erfolg der bei der äusserlichen Sollicitation in dem Körper aus der inneren Naturkraft entstehenden Bestrebung ist"* (WW. I, 168). Später construirt er die Materie (s. d.) aus zwei Grundkräften. *„Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft"* (Met. Anf. S. 33). *„Die Ursache einer Bewegung heisst aber bewegende Kraft"* (ibid.). *„*A n z i e h u n g s k r a f t *ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann."* *„*Z u r ü c k s t o s s u n g s k r a f t *ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen"* (l. c. S. 34 f.). *„Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine* F l ä c h e n k r a f t; *diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Teile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine* d u r c h d r i n g e n d e K r a f t" (l. c. S. 67). Aber *„es ist überhaupt über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen"* (l. c. S. 104) Laplace: *„La force n'étant connue que par l'espace qu'elle fait décrire dans un temps déterminé, il est naturel de prendre cet espace pour sa mesure"* (Mécanique céleste I, 1 1, ch. 2). Bouterwek nennt den Kraft-Begriff einen ursprünglich *„praktischen Begriff"* (Apod. II, 53). Seine Quelle ist *„die Individualität, aus der alle Praxis entspringt"* (l. c. S. 54). Naturkraft ist *„die gedachte Ursache"* (l. c. S. 57). Maine de Biran leitet den Kraftbegriff gleichfalls aus dem Bewusstsein der eigenen Wirkungsfähigkeit ab, aus der *„aperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces"* (Oeuvr. III, 5). Aus dem eigenen *„effort"* erlangen wir die Vorstellung der *„force"* (l. c. II, 117). Schelling: *„Die Extensität ist also im Object nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität, bestimmt durch Intensität, mit einem Worte das, was wir* K r a f t *nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in dem sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden"* (Syst. d. tr. Id. S. 217). Die Dinge sind Producte von Kräften, *„denn* K r a f t *allein ist das* N i c h t s i n n l i c h e *an den Objecten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist* s i c h *gegenüberstellen"* (Naturph. S. 308). *„*K r a f t *überhaupt ist ein blosser Begriff des Verstandes, also etwas, was unmittelbar gar kein*

Gegenstand der Anschauung sein kann." *„Die Grundkräfte der Materie sind also nichts weiter, als der Ausdruck jener ursprünglichen Thätigkeiten für den Verstand, die Reflexion, nicht das wahre An-sich, welches nur in der Anschauung ist*" (l. c. S. 322). Die Materie ist selbst Kraft (l. c. S. 327). *„Das Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist, ist Kraft . . . Denn jeder immanente Grund von Realität aus dem Begriff ist Kraft*" (WW. I, IV, S. 145). HEGEL bestimmt die Kraft als *„die negative Einheit, in welche sich der Widerspruch des Ganzen und der Teile aufgelöst hat*" (Log. II, 170). HERBART: *„Vermittelst des Zusammen eines Wesens mit einem andern wird . . . auf jedes Accidenz das Sein bezogen, welches ausserdem unmöglich wäre. Aber das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern, mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Accidenzen des einen zuzuschreiben dem anderen, als einer Kraft*" (Hauptp. d. Met. S. 38). Kein Wesen ist ursprünglich Kraft, sondern erst im *„Zusammen*" mit anderen, in welchem sie einander *„stören*" und sich *„selbsterhalten*", was in unserer *„zufälligen Ansicht*" als Kraft und Wirksamkeit sich darstellt. *„Demnach kann sich jedes Wesen auf unendlich vielerlei Art als Kraft äussern: es hat aber gar keine Kraft, am wenigsten eine Mehrheit von Kräften*" (l. c. S. 43). SCHOPENHAUER bestimmt die Kraft als *„das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken erteilt*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). Die Kräfte sind Erscheinungen des Willens. *„Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Wirkung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz ausserhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objectität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist*" (l. c. I. Bd. § 26). Nach J. R. MAYER ist Kraft nichts als eine messbare Grösse von Arbeitsleistung. E. H. WEBER nennt Kraft *„die unbekannte Ursache derjenigen Wechselwirkung der Körper, die sich durch Bewegung oder durch Druck äussert, die aber für uns kein Phänomen ist, und von der wir daher nicht wissen, ob sie selbst beweglich sei. Der einzige Fall, wo wir von dieser unbekannten Ursache etwas mehr wissen, ist eben der, wo unser Wille die Ursache oder ein Teil der Ursache des Denkens ist, den wir fühlen*" (Tasts. u. Gemeingef. S. 85). Nach CZOLBE ist Kraft der im Raume befindliche anschauliche Gegensatz (Neue Darst. d. Sens. S. 110). A. BAIN leitet den Begriff der Kraft aus der Intensität der Muskelempfindung ab. SPENCER spricht von der *„inscrutable power manifested to us through all phenomena*" (First princ. § 31). Es bildet der *„Widerstand, sofern er subjectiv durch die Empfindung der Muskelanstrengung erkannt wird*", die Grundlage unserer Kraft-Vorstellung (Psychol. II, § 348). LOTZE: *„Die ‚Kraft‘ bezeichnet . . . nichts weiter als die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Grösse bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisirt sein wird, und die so lange nicht eintritt, als diese Bedingung nicht realisirt ist*" (Gr. d. Met. § 61). Körper haben Kräfte nur in Beziehung zu einander (ibid.). Nach UEBERWEG sind Kraft und Materie nur zweifache Auffassungen *„einer untrennbaren Einheit*", erstere nach *„Analogie von unserer eigenen Willenskraft*" (Log. S. 84). ULRICI bezeichnet die *„Widerstandskraft*" als die *„erste fundamentale Bestimmung des Seienden als Seienden*", dieses ist die *„Kraft des Bestehens selber*", ohne welche die anderen

Kräfte nicht existiren können, an welche sie gebunden sind (Leib u. Seele S. 37). v. HARTMANN nennt die Kraft ein *„spiritualistisches Princip“* (Ph. d. Unbew.[3], S. 464). Sie ist 1) Streben selbst (actus), 2) Ziel, Object des Strebens (l. c. S. 484), ihrem Wesen nach Wille (l. c. S. 485). Die Atomkräfte sind *„individuelle Willensacte“* (l. c. S. 486). Nach L. BÜCHNER muss man die Kraft *„als einen Thätigkeitszustand oder als Bewegung des Stoffs oder der kleinsten Stoffteilchen oder auch als eine Fähigkeit hierzu, oder noch genauer als einen Ausdruck für die Ursache einer möglichen oder wirklichen Bewegung definiren oder bezeichnen“* (Kraft u. Stoff[15], S. 10). Die Kräfte sind Eigenschaften der Stoffe (l. c. S. 31). FECHNER: *„Was man jedem Körper an Kraft besonders beilegt, ist nur der Anteil, mit dem er je nach seiner Individualität und Stellung zu anderen Körpern zur Erfüllung des Gesetzes beiträgt“* (Üb. d. physik. u. philos. Atomenlehre[2], S. 121). RIEHL erklärt: *„Wir haben die Begriffe von Kraft und Arbeit aus der gewollten Muskelbewegung abstrahirt und auf die äusseren Bewegungserscheinungen übertragen“* (Ph. Krit. II, 1, S. 243). Kraft ist die Substanz nach ihrem Wirken, während diese ihrem Dasein nach Materie ist (l. c. S. 271). SIGWART: *„Wir sind uns bewusst, dass wir eine Handlung vollziehen können, sobald wir nur wollen . . . dies ist der Ursprung des Begriffs eines Vermögens, einer Kraft“* (Log. II, S. 144 f.). Dieser Begriff wird dann zum Relationsbegriffe. Die *„Substanz als etwas Unveränderliches gedacht“* ist die Kraft (l. c. S. 156). DROSSBACH: *„Kraft ist das auf Realisirung des Ideals, auf Vollkommenheit der Verhältnisse, mithin auf ein Ziel gerichtete Streben“* (Üb. d. Objecte d. sinnl. Wahrn. S. 141). MAINLÄNDER: *„Die Welt, die Gesamtheit der Dinge an sich, ist ein Ganzes von reinen Kräften, welche dem Subject zu Objecten werden“* (Phil. d. Erlös. S. 23). Alle Kräfte sind (als solche) entstanden (l. c. S. 30). Im Selbstbewusstsein erfassen wir die Kraft als *„Wille zum Leben“* (l. c. S. 44). WUNDT: *„Unsere Muskelempfindungen sind der Ursprung der Kraftvorstellung“* (Beitr. z. Theor. d. Sinneswahrn. S. 429). *„Indem wir alle Erscheinungen zurückführen auf ein Substrat, als dessen Wirkungen wir sie auffassen, entsteht die Aufgabe, die wissenschaftlichen Voraussetzungen über dieses Substrat so zu gestalten, dass sie dem causalen Zusammenhang der Erscheinungen genügen. . . . Die an die Substanz gebundene Causalität wird nun als K r a f t oder E n e r g i e bezeichnet, und die Substanz selbst, insofern man auf sie alle Kräftewirkungen zurückführt, wird als die T r ä g e r i n der K r a f t betrachtet“* (Log. I, 552). Physikalisch ist die Kraft *„eine Beschleunigung, welche an einer Masse von bestimmter Grösse hervorgebracht wird“* (Syst. d. Phil. S. 296). In Bezug auf die Kraft lassen sich sechs Axiome aufstellen, deren erstes lautet: *„A l l e K r ä f t e i n d e r N a t u r s i n d b e w e g e n d e K r ä f t e u n d w i r k e n z w i s c h e n r ä u m l i c h g e t r e n n t e n T e i l e n d e r M a t e r i e. Nach dem Axiom der Wirksamkeit können uns materielle Substanzen nur anschaulich gegeben sein, insofern sie auf einander und auf uns selbst Wirkungen ausüben. Die Eigenschaft, vermöge deren sie diese Wirkungen ausüben, bezeichnen wir als ihre K r a f t“* (Log. I, S. 557). Alle Kräfte sind ferner *„Centralkräfte“*, d. h. *„sie gehen von bestimmten Punkten des Raumes aus, an denen sich substantielle Träger der Kräfte (Kraftpunkte oder Kraftatome) befinden“* (l. c. S. 557). — *„Da wir genötigt sind, die innere Erfahrung, gleich der äusseren, auf eine Grundlage zurückzuführen, und als solche das denkende Subject betrachten, so ist auch hier Anlass gegeben, aus dem Causalbegriff den Kraftbegriff zu entwickeln, indem man jenes denkende Subject zum*

Träger der inneren Causalität macht. Wie das Ich von Einfluss gewesen ist auf die Entwicklung des Begriffs objectiver Substanzen, so hat jenes Bewusstsein eigener Wirkungsfähigkeit den Ausgangspunkt gebildet für die Vorstellung äusserer Naturkräfte, die nur allmählich die hierdurch bedingten anthropomorphischen Elemente überwand, um sich auf die durch die äussere Erfahrung selbst geforderten Voraussetzungen zu beschränken. Von da an wird aber der Begriff der Kraft auf beiden Gebieten in abweichender Richtung ausgebildet: für die äussere Erfahrung bedeutet er die Wirkungsfähigkeit in Bezug auf räumliche Lageänderung, für die innere Erfahrung die Wirkungsfähigkeit in Bezug auf die active Apperception der Vorstellungen" (l. c. S. 562). „*Begeben wir uns auf das Gebiet des willkürlichen Denkens, der Apperception und der apperceptiven Gedankenverbindungen, so sehen wir hier alle Vorgänge von einer Kraft beherrscht, welche nirgends mit ihr gleichwertigen Kräften in Wechselwirkung gerät, wohl aber an den durch die Erfahrung gegebenen Bedingungen ihre Schranken findet*" (l. c. S. 563). Nach VOLKMANN ist Kraft „*eine unbekannte Eigenschaft der Ursache*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 279). VOLKELT definirt Kraft als „*Bethätigung der Ursache nach der Richtung hin*" (Erf. u. Denk. S. 234). SCHUPPE: „*Die Begriffe Kraft, Vermögen, Fähigkeit, Anlage bedeuten nur Causalbeziehungen. . . . Was die genannten Worte logisch bedeuten, ist absolut nicht in einem Wahrnehmungsinhalte anzutreffen*" (Log. S. 72). Wenn nicht Vermittler der Kräfte gemeint sind, „*bedeuten diese Begriffe absolut nichts, was geheimnisvoll in den Dingen sässe und eine geheimnisvolle Thätigkeit ausübte, sondern nur die direct zu ihrem Sein selbst gerechnete Notwendigkeit, nach welcher dem a ein b folgt.*" „*Um wessen willen ein Ereignis möglich genannt wird, um dessen willen wird einem Dinge die Kraft, es zu bewirken, zugesprochen*" (l. c. S. 73). „*Die psychischen Kräfte, Vermögen, Anlagen, Fähigkeiten sind das direct zum psychischen Sein gehörige, es ausmachende Gesetz, dass unter bestimmten Umständen die und die Regungen oder Bestimmtheiten bewusst werden oder im Bewusstsein auftreten*" (ibid.). v. SCHUBERT-SOLDERN nennt Kraft die gesetzmässige Notwendigkeit des Eintretens bestimmter Veränderungen unter bestimmten Bedingungen (Gr. e. Erk. S. 62), die Erwartung einer bestimmten Veränderung (l. c. S. 144). Nach UPHUES hat der Kraft-Begriff psychologisch „*seinen Ursprung in den Muskelgefühlen, die wir bei der Bewegung unseres eigenen Körpers erfahren. . . . Von selbst übertragen wir dann den so gewonnenen Begriff auf Dinge, die sich selbst und Anderes bewegen*" (Psych. d. Erk. I, S. 63). Logisch ist Kraft „*eine Zusammengehörigkeit*" (l. c. S. 64). Nach E. HAECKEL sind Kraft und Stoff „*nur verschiedene unveräusserliche Erscheinungen eines einzigen Weltwesens, der Substanz*" (Der Mon. S. 14). JERUSALEM: „*Im primitiven Urteilsacte wird jeder Vorgang in der Umgebung auf den Willen eines Wesens als Ursache zurückgeführt*" (Urteilsf. S. 140). Indem das Subjectswort zum „*Träger von Fähigkeiten wird*", „*verliert das Urteil seinen grob anthropomorphischen Charakter. Der Wille, der im Subjecte die durch das Prädicat bezeichnete Thätigkeit hervorgebracht, wird zur Kraft, die ebenso im Dinge wohnt und nur des persönlichen Charakters entbehrt*" (l. c. S. 141). „*Was einmal die Subjectsfunction übernimmt, ist Kraftcentrum, und zwar objectiv vorhandenes Kraftcentrum, und als dessen potentielle oder actuelle Wirkungen werden die Vorgänge, die Thatsachen, die Gesetze des Geschehens gefasst*" (l. c. S. 156). Nach LACHELIER ist Kraft Tendenz der Bewegung nach einem Ziele oder des Gedankens nach seiner Verwirklichung. Die Welt besteht aus einfachen geistigen Kräften (UEBERWEG-HEINZE III, 2⁸, S. 342). Vgl. Erhaltung, Energie.

Kraftmaass, Princip des kleinsten, s. Princip.

Kreuzung heisst das Verhältnis zweier Begriffe zu einander, die einen Teil ihres Umfangs mit einander gemein haben (z. B. Mensch — alt).

Kriterium (κριτήριον): Kennzeichen, Prüfungsmittel. Der Begriff des Kriteriums der Wahrheit (s. d.) stammt von den Stoikern. *Κριτήριόν ἐστι πράγματος διαγνωστικὴ κατανόησις* (GALENI hist. phil. 12, 293; Dox. 606). Die Skeptiker bestreiten die Existenz irgend eines solchen Kriteriums (*οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον*, SEXT. EMP. adv. Math. VII, 150 ff.). CLEMENS ALEXANDRINUS: *Κριτήριον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις* (Strom. II, 4). CHR. WOLF: „*Criterium veritatis est propositioni intrinsecum, unde agnoscitur, eam esse veram*" (Phil. rat. § 523). FRIES: „*Ein Grundsatz wird ein Kriterium, ein Unterscheidungsgrund der Wahrheit für gegebene Erkenntnisse, wenn ich aus ihm die Wahrheit dieser Erkenntnisse beurteilen kann*" (Syst. d. Log. S. 182). FICHTE: „*Nur insofern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches*" (Syst. d. Sittenl. S. 220 f.). Vgl. Wahrheit.

Kriticismus heisst seit KANT jede philosophische Richtung, welche die Theorie des Erkennens zur Grundlage alles Philosophirens macht, im besonderen aber die KANTsche Lehre selbst. — KANT: „*Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess*" (Kr. d. r. Vern. S. 18). Die neue Methode besteht nun darin, dass wir den Grundsatz beachten, „*dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*" (l. c. S. 18). „*In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, dass wir nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. Sie ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst*" (l. c. S. 21). Die Kritik der reinen Vernunft ist „*nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien*" (l. c. S. 5 f.). „*Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt . . ., sondern dem Dogmatism*" (l. c. S. 29). „*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*" (l. c. S. 26). Auf das Stadium des Dogmatismus (s. d.)

und Skepticismus folgt ein *„dritter Schritt“*, *„der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist“* (l. c. S. 581). *„Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab“* (Proleg., Einl.). Ursprünglich sollte der Titel der *„Kritik der reinen Vernunft“* (1781) lauten: *„Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“* (WW. VIII, 686). — BOUTERWEK unterscheidet einen *„katholischen“* und *„protestantischen“* Kriticismus (Apod. I, Vorw. X). FICHTE: *„Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde“* (Gr. d. g. Wiss. S. 41). *„Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte . . . der Kriticismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt“* (ibid.). FRIES: *„Das Eigentümliche der Kritik der Vernunft ist das philosophische Aufschieben des Urteils, bis nach Beendigung der Untersuchung“* (Gr. d. Log. S. 132). Nach GÖRING ist die Aufgabe der Kritik, *„den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht“*, ferner soll sie *„die Erkenntnis von den vorhandenen Irrtümern befreien“* (Krit., Vorw. VII). Die *„kritische Methode“* besteht nach RIEHL *„in der principiellen Trennung und factischen Vereinigung des ideellen Erkenntnisfactors mit dem empirischen“* (Ph. Krit. I, 221). WUNDT sieht in dem Kriticismus das Verfahren des Nachweises der logischen Motive unserer Erkenntnis (Phil. Stud. 7. Bd., S. 15). Vgl. Criticism, Empirismus.

Kritik (critica) = *„pars dialecticae de iudicio, quasi iudiciaria“* (GOCLEN., Lex. phil., p. 492). Nach KIESEWETTER ist Kritik eine *„Sammlung von Regeln zur Beurteilung“* (Gr. d. Log. ad § 4, S. 6). Vgl. Kriticismus.

Kritischer Empirismus, s. Empirismus. Vgl. Realismus.

Krokodilschluss (*κροκοδειλίτης, ἄπορος*, crocodilus) heisst eine Art sophistischen Dilemmas (s. d.). Ein Krokodil hat ein Kind geraubt und verspricht der jammernden Mutter, es ihr wiederzugeben, wenn sie ihm darüber die Wahrheit sagen würde. Sie meinte nun: „Du giebst mir das Kind nicht wieder.“ Darauf das Krokodil: „Keinesfalls erhältst du dein Kind; wenn du wahr sprachst, auf Grund deines Ausspruches, wenn nicht, unserem Vertrage gemäss.“ Die Frau antwortet: „Jedesfalls erhalte ich das Kind; entweder, weil ich die Wahrheit sprach, auf Grund des Vertrages, oder, falls ich unwahr sprach, dann eo ipso“ (vgl. PRANTL I, 493). Dazu meint W. SCHUPPE: *„Die Unklarheit des verwendeten Begriffs ‚Wahrheit‘ verschuldet den Unsinn.“* Es *„wird die Wahrheit, d. i. die Übereinstimmung der Vorhersage mit der nachfolgenden Handlung, abhängig gemacht von der an sie geknüpften Folge, und die Folge wird abhängig gemacht von der Übereinstimmung“* (Log. S. 180 f.).

Kunst, s. Ästhetik. Stoiker: *τέχνην δὲ εἶναί φασι σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων* (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. III, 24). SENECA: *„Omnis ars naturae imitatio est“* (Ep. 65). ALBERTUS MAGNUS definirt ars als *„collectio praeceptorum multorum ad finem unum tenentium“* (Sum. th. II, qu. 40, 1).

SCHILLER: *„Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Übersinnlichen“* (WW. XI, S. 262). SCHELLING: *„Das Kunstwerk reflectirt uns die Identität der bewussten und der bewusstlosen Thätigkeit. . . . Der Grundcharakter des Kunstwerkes ist also eine bewusstlose Unendlichkeit“* (Syst. d. tr. Id. S. 463). Die Kunst ist die Vollendung des Wissens und der Philosophie (l. c. S. 486). Sie *„bringt den ganzen Menschen, wie er ist . . . zur Erkenntnis des Höchsten“* (l. c. S. 480). HEGEL: *„Die Kunst ist (sogar) das einzige Organ, in welchem der abstracte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewusstsein zu bringen streben kann“* (Encykl. § 562). *„Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit“* (ibid.). *„Jenseits . . . der Vollendung der Schönheit in der classischen Kunst liegt die Kunst der Erhabenheit; die symbolische, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird“* (l. c. § 561). *„Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, dass die unendliche Form, die Subjectivität . . ., das Innerste ist, und der Gott . . . sich in sich nur findend, hiemit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewusst wird. So giebt die — romantische — Kunst es auf, ihn als solchen in der äussern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als nur zur Erscheinung sich herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Äusserlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar“* (l. c. § 562). Nach SCHOPENHAUER wiederholt die Kunst *„die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 36). VOLKMANN: *„Das Kunstwerk will zunächst etwas bedeuten, und zwar bestimmter: es ist ein Individuelles, das nicht als solches, sondern als ein Allgemeines gelten will“* (Lehrb. d. Psych. II^4, 359). HÖFFDING bezeichnet die Kunst als *„eine ideelle Fortsetzung der Naturentwicklung“* (Psych. S. 250). Sie lehrt uns *„die Augen aufmachen“*, *„sie auf die grossen leitenden Züge heften und dadurch die Wirklichkeit besser verstehen“* (ibid.). Nach F. JODL stellt die Kunst die typischen Fälle der Wirklichkeit anschaulich dar (Psych. S. 156 ff.). Alle Kunst ist *„Symbolik“*.

Kunst, grosse, s. Ars.

Kyrieuon (*κυριεύων*), ein von dem Megariker DIODOR aufgestellter Beweis, dass nur das Wirkliche möglich sei, da aus einem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann. Wenn von zwei Gegensätzen einer wirklich ist, ist der andere unmöglich, denn sonst wäre aus dem Möglichen ein Unmögliches geworden (EPICT., Diss. II, 18 f.; CICER., De fat., 6 f.; PRANTL I, 40; ZELLER, Üb. d. *κυριεύων*, Sitzungsbericht d. Berlin. Akad. 1882, S. 151 ff.).

L.

Latitudinarier, s. Rigoristen.

Lautere Brüder (Ichwân es safâ, Brüder der Reinheit): Name eines arabischen Geheimbundes, der ein Emanationssystem lehrte.

Leben ist der Inbegriff aller organischen Functionen eines Wesens. — ARISTOTELES: *οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὀνόμασται* (De an. I, 2, 405 b, 27). Leben ist selbständige Ernährung, Wachstum und

Abnahme: *ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν* (l. c. II, 1, 412 a, 14). Durch das Leben unterscheidet sich Beseeltes von Totem (*διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν*, l. c. 2, 413 a, 21). Auch die Pflanzen leben. *Πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις· διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν* (l. c. 413 a, 22 squ.). Die Stoiker unterscheiden eine dreifache Lebensweise: *βιῶν δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἱρετέον* (DIOG. L. VII, 1, 130). Nach PLOTIN ist das Leben eine Wirksamkeit (*ἐνέργεια*), und zwar um so geistigerer Art (Enn. III, 6, 6), je vollkommener es ist. *„Jedes Leben ist in gewissem Sinne ein Gedanke, aber der eine dunkler als der andere“* (l. c. III, 8, 8). Das *„erste Leben“* ist der Geist (l. c. 9). THOMAS VON AQUINO: *„Cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota . . .“* (Sum. th. I, qu. 18, 3). HOBBES: *„Cum enim vita nihil aliud sit quam artuum motus, cuius principium est internum in parte aliqua corporis principali . . .“* (Leviath., Introd.). SPINOZA erklärt Leben als *„vim, per quam res in suo esse perseverant“* (Cogit. met. II, 6); LEIBNIZ als *„principium perceptivum“* (ERDM. p. 466). Nach CRUSIUS ist Leben *„diejenige Fähigkeit einer Substanz, vermöge deren sie aus einem inneren Grunde auf mannigfaltige Art thätig sein kann“* (Vernunftwahrh. § 458). KANT: *„Leben heisst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen“* (WW. IV, 439). *„Das Vermögen eines Wesens seinen Vorstellungen gemäss zu handeln heisst das Leben“* (WW. VII, 8). *„Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“* (Kr. d. prakt. Vern., Vorr. S. 8). Nach FICHTE ist das Leben *„Zweck nur um der Pflicht willen“* (Syst. d. Sittenl. S. 362). Nach SCHELLING besteht das Wesen des Lebens *„in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äusseren Einfluss continuirlich unterhalten wird“* (WW. I. II, S. 566). F. BAADER spricht von einem *„Bildungstrieb des Lebens“* als einem Gestaltungs- oder Begründungstrieb, einem Streben nach Ruhe (WW. II, S. 99). FECHNER nennt das Einzelleben einen *„Wellenschlag im ewigen Leben“* (Üb. d. Seelenfr. S. 115). H. SPENCER bestimmt Leben als *„correspondence of inner and outer relations“*. WUNDT: *„Dass Leben und Beseelung innig zusammenhängen, und dass beide nicht entstehen könnten, wenn nicht die Bedingungen zu ihnen in dem Substrat der Naturerscheinungen gegeben wären, dies ist der wahre Gedanke, der die hylozoistischen Ansichten leitet, den sie aber verfälschen, indem sie das potentielle in ein actuelles Leben umwandeln“* (Log. II, 471). Vgl. Panpsychismus.

Lebensgeister (spiritus animales, auch als Nervengeister bezeichnet) sind feine, luftartige Teilchen in den Nerven, welche durch diese vom Blute, aus dem sie sich ausscheiden, nach dem Gehirn geführt werden und die Seele zur Wirksamkeit veranlassen sollen. Auf Grund früherer ähnlicher Ansichten (Stoiker, GALEN, NEMESIUS, AUGUSTINUS, SCALIGER, TELESIUS, De rer. nat. V, 5; MELANCHTHON: *„spiritus animalis vocatur spiritus, qui cerebri virtute factus est lucidior et conveniens actionibus sensuum, et nervis ciendis“* [De an. p. 135]; BACON, N. Org. II, 7; HOBBES, De corp., C. 25) nimmt DESCARTES solche

Lebensgeister als Vermittler zwischen Leib und Gehirn (Seele) an. „*Notum est, omnes hos motus musculorum, ut omnes sensus, pendere a nervis, qui sunt instar tenuium filamentorum aut instar parvorum tuborum, qui ex cerebro oriuntur; et continent, ut et ipsum cerebrum, certum quendam aërem aut ventum subtilissimum, qui spirituum animalium nomine exprimitur*“ (Pass. an. I, 7). „*Hac autem partes sanguinis subtilissimae componunt spiritus animales; nec cum in finem alia ulla egent mutatione in cerebro, nisi quod ibi separentur ab aliis sanguinis partibus minus subtilius. Nam quos hic nomino spiritus, nil nisi corpora sunt et aliam nullam proprietatem habent, nisi quod sint corpora tenuissima, et quae moventur celerrime, instar partium flammae ex face exeuntis; ita ut nusque consistant, et quamdiu ingrediuntur quaedam ex illis in cerebri cavitates, similiter etiam egrediuntur alia per poros, qui in illius sunt substantia; qui pori ea deducunt in nervos et inde in musculos; hacque ratione corpus movent tot et tam diversis modis, quot moveri potest*“ (l. c. 10). „*Denique spiritus animales, qui cum ferantur per hos ipsos tubos a cerebro usque ad musculos, efficiunt, ut haec filamenta plane libera maneant, et tali modo extensa, ut vel minima res, quae movet partem eam corporis, cuius extremitati aliquod eorum innectitur, movere faciat simul partem cerebri, ex qua venit; ut cum extrema funiculi parte tracta, simul alia ei opposita movetur*“ (l. c. 12). MALEBRANCHE erklärt, die *esprits animaux* seien nichts als „*les parties les plus subtiles et les plus agitées du sang, qui se subtilise et s'agite principalement par la fermentation et par le mouvement violent des muscles dont le coeur est composé — conduits par les artères jusqu'au cerveau*“ (Rech. II, 2). Nach PLATNER wirken die Nerven „*mittelst eines sie durchdringenden, feinen, ätherischen Wesens*“ (Ph. Aphor. I, § 151). BERGER und TROXLER haben für kurze Zeit die Lehre von den Lebensgeistern wieder erneuert.

Lebenskraft ist die von einigen Philosophen angenommene, dem Organismus eigen sein sollende innere Wirksamkeit, aus der das Leben entspringt. — Schon ARISTOTELES betrachtet das Leben als Äusserung der „*vegetativen Seele*“ (θρεπτική). Die Naturphilosophen der Renaissance, besonders PARACELSUS (Archeus, s. d.), lehren die Existenz einer Lebenskraft, ferner die englischen Platoniker (CUDWORTH, H. MORE, GLISSON), LEIBNIZ (dem aber die Lebenskräfte eins sind mit den immateriellen Substanzen, Monaden, welche den Organismus zusammensetzen [ERDM. p. 429 f.]), BLUMENBACH („*nisus formativus*“), die Schellingianer (OKEN, SCHUBERT), J. MÜLLER, HERBART (der darunter nur die „*innere Bildung*“ der einfachen Substanzen versteht [Lehrb. z. Psych. S. 157]). Er erblickt in den Lebenskräften nichts Ursprüngliches, sondern Erzeugnisse der „*Selbsterhaltungen*“ der einfachen Wesen; diese sind ihre „*innere Bildung*“ (Lehrb. z. Psych.³, S. 111 ff.). Dann SCHOPENHAUER, der die Lebenskraft mit dem Willen identificirt. „*Allerdings wirken im tierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte: aber was diese zusammenhält und lenkt, so dass ein zweckmässiger Organismus daraus wird und besteht — das ist die Lebenskraft: sie beherrscht demnach jene Kräfte und modificirt ihre Wirkung, die also hier nur eine untergeordnete ist. Hingegen zu glauben, dass sie für sich allein einen Organismus zustande brächten, ist nicht bloss falsch, sondern, wie gesagt, dumm. — An sich ist jene Lebenskraft der Wille*“ (Parerg. u. Paralip. II, § 96). Für die Annahme der Lebenskraft sind auch RUDOLF WAGNER, FLOURENS, BISCHOFF. Nach ULRICI „*kommt im lebendigen Körper eine vierte Ursache*

hinzu, durch welche die Cohäsionskräfte beherrscht werden, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen", die Lebenskraft (Leib u. Seele S. 43). Gegen die Annahme einer besonderen Lebenskraft als einer „*qualitas occulta*" sind LOTZE, DU BOIS-REYMOND, C. LUDWIG, R. VIRCHOW und die modernen Physiologen (M. VERWORN, Allg. Physiol.², S. 48) überhaupt. Vgl. Vitalismus.

Lebensprincip, s. Seele, Vitalismus.

Lebhaftigkeit ist ein Merkmal, welches Wahrnehmung, Gefühl und Streben von den Erinnerungsbildern dieser psychischen Erlebnisse unterscheiden hilft. — LEIBNIZ führt die Lebhaftigkeit eines Phänomens als eines der Kennzeichen seiner Realität an (ERDM. p. 442 f.). Nach HUME besteht der einzige Unterschied zwischen Eindruck *(impression)* und Vorstellung *(perception)* in der Lebhaftigkeit *(force, vivacity, vigour, liveliness)* des ersteren (Treat. I, sct. 1, III, sct. 7). Lebhaftigkeit ist auch ein Merkmal des „*Glaubens*" *(belief)*. VOLKMANN: „*Nennen wir die der Vorstellungsqualität aus ihrer Betonung in der Empfindung unmittelbar oder aus jenen beigesellten Organempfindungen mittelbar entspringende Eigentümlichkeit deren Lebhaftigkeit, so können wir kurz den Mangel oder die Herabsetzung der Lebhaftigkeit als das Kriterium der Reproduction der Empfindung gegenüber bezeichnen*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 475).

Legalität ist nach KANT, im Unterschiede von der Moralität (s. d.), „*die blosse Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben*" (WW. VII, 16).

Lehnsatz, s. Lemma.

Lehrsatz, s. Theorem.

Leib heisst der organisirte Körper, im Verhältnis zur Seele. — Die Pythagoreer nennen den Leib (σῶμα) ein σῆμα τῆς ψυχῆς (PLATO, Cratyl. 400 B). PLATO und die Neuplatoniker erblicken im Leibe einen „*Kerker*" der Seele (s. d.). CICERO: „*Corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum*" (Tusc. disp. I, 12, 52). PARACELSUS nimmt einen „*siderischen Leib*" im Menschen an (Phil. sag. I, 1). SPINOZA: „*Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est*" (Eth. II, prop. XIII, post. I). „*Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt*" (l. c. post. II). „*Individua corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur*" (l. c. post. III). „*Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur*" (l. c. post. IV). „*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest*" (l. c. prop. XIV). „*Omnia, quae in corpore humano contingunt, mens percipere debet*" (l. c. dem.). Nach LEIBNIZ besteht der Leib aus einer Vielheit von geistigen Monaden (s. d.). CHR. WOLF: „*Unter diesen Körpern halten wir einen für unseren Leib, weil sich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten, und er uns allezeit gegenwärtig bleibet, wenn sich alle übrigen ändern*" (Vern. Ged. I, § 218). FICHTE: „*Ich, als Princip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein articulirter Leib*" (Syst. d. Sitt. S. XV). Der Leib ist ein Complex von Trieben (l. c. S. 138). SCHELLING und seine Schule (BURDACH, STEFFENS, MEHRING u. a.) betrachten den Leib als Erscheinung der Seele. Nach SCHOPENHAUER ist der Leib die „*Sichtbarkeit*"

(Objectität) des Willens (W. a. W. u. V. I. Bd., § 20). BENEKE: *„Was wir von dem menschlichen Leibe durch die Sinne auffassen, oder was man gewöhnlich den Leib nennt, haben wir nur als äussere Zeichen oder Repräsentanten von dem inneren (an-sich-) Sein des Leibes anzusehen, welches, ebenso wie die Seele, aus gewissen Kräften und deren Entwickelungen besteht, die zwar von denen der Seele verschieden, aber doch denselben im wesentlichen gleichartig sind“* (Lehrb. d. Psych. § 48). Nach ULRICI ist der Leib ein Inbegriff von Atomen, bei denen *„die einigende Kraft in der Widerstandskraft liegt“* (Leib u. Seele S. 131). J. H. FICHTE bezeichnet den Leib als den realen *„Ausdruck der Individualität der Seele“* (Anthrop. S. 257). Es giebt auch einen *„innern Leib“*, *„pneumatischen Organismus“*, den *„Geistleib“* (l. c. S. 269) oder *„Ätherleib“* (l. c. S. 283). Nach FECHNER ist der Leib *„das nur in äusserer Erscheinung erfassliche materielle System“* (Üb. d. Seelenfr. S. 9), die Aussenseite der Seele. WUNDT erklärt Leib und Seele als Inhalte verschiedener Betrachtungsweisen desselben Seins (Grdz. d. ph. Psych. II, Schluss). SCHUPPE: *„Der eigne Leib gehört zum Inhalt des Bewusstseins, d. h. ist etwas und besteht aus lauter etwas, dessen oder deren das Ich sich bewusst ist. Grundlage alles dessen, was diesen Bewusstseinsinhalt ausmacht, ist, dass das Ich unmittelbar sich mit der Bestimmtheit seiner compacten Ausgedehntheit empfindet oder sich dieser bewusst ist“* (Log. S. 26). Soweit fällt das Ich mit seinem Leibe zusammen, obgleich sie doch wie Subject und Object unterschieden sind (ibid.). Die *„Zugehörigkeit“* des Leibes zum Ich ist nur eine *„engere“* als die jeder anderen *„Raumerfüllung“* (l. c. S. 27). Nach AVENARIUS ist der Leib das *„Centralglied“* einer *„Principalcoordination“* (s. d.) mit der *„Umgebung“*.

Leibniz-Wolfsche Philosophie: eine von BILFINGER (nicht mit Zustimmung CHR. WOLFS) aufgebrachte Bezeichnung (RITTER, Gesch. d. Phil., XII, 519).

Leiden (passio), bei ARISTOTELES eine der Kategorien (s. d.). *Διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ, τὸ δὲ πάσχει* (De an. I, 3, 407 b, 18). *Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος . . . πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ᾽ ὅμοιόν ἐστιν* (l. c. II, 5, 417 a squ.). Nach PLOTIN sind Leiden und Thun keine Gegensätze (Enn. VI, 1, 19). *„Es geschieht also das Leiden dadurch, dass etwas in sich selbst Bewegung hat, und zwar Bewegung gemäss irgend einer Veränderung. . . .“ „Die specifische Differenz aber zwischen Thun und Leiden besteht darin, dass sie (die Bewegung) das Thun, insofern es Thun ist, affectionslos erhält, während das Leiden in der Versetzung in einen andern Zustand als den früheren besteht, wobei die Substanz des Leidenden nichts zur Substanz hinzuempfängt, wenn eine Substanz entsteht. Demnach wird ebendasselbe in einer gewissen Lage Thun, in einer andern Leiden“* (l. c. 22). — ALBERTUS MAGNUS: *„Passio est effectus illatioque actionis“* (Sum. th. I, qu. 7, 1). Leiden ist *„dispositio imperfecti, actio autem perfecti.“ „Passio fluit ex essentialibus subiecti“* (l. c. qu. 9). CAMPANELLA: *„Passio est actus impotentiae deperditivus propriae entitatis, sive essentialis sive accidentalis, sive ex toto sive ex parte, et receptio alienae“* (Dial. I, 6). DESCARTES nennt *„animae passiones“ „omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur; quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis“* (Pass. an. I, 17). SPINOZA: *„Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non*

potest concipi" (Eth. IV, prop. II). „*Nos tum pati dicimur, quum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa, hoc est aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi*" (l. c. dem.). Einige Begehrungen sind actiones; „*reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; . . . passiones vocantur*" (l. c. App. II). „*Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam*" (l. c. V, prop. III). „*Affectus, qui passio est, idea est confusa. Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur; adeoque affectus desinet esse passio.*" „*Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior*" (l. c. dem. u. coroll.). „*Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur*" (l. c. prop. VI). „*Deus expers est passionum*" (l. c. prop. XVII). „*Mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur*" (l. c. prop. XX, schol.). Auch Leibniz setzt das Leiden der Seele in die „*verworrene*" Erkenntnis. Etwas ist leidend „*insoweit, als der Grund von dem, was in ihm vorgeht, in dem enthalten ist, was deutlich in einem andern erkannt wird*" (Monad. 52). „*On attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a de confuses*" (Monad. 49, Gerh. VI, 615). Chr. Wolf: „*Passio est mutatio status, cuius ratio continetur extra subiectum, quod statum suum mutat*" (Ont. § 714). Nach ihm also leidet ein Körper, der den Grund seiner Veränderung in einem andern hat (Vern. Ged. I, § 620). Crusius: „*Leiden ist derjenige Zustand eines Dinges, da ein anderes vermittelst seiner Kraft in dasselbe wirket*" (Vernunftwahrh. § 66). Condillac erklärt, die Seele sei passiv, leidend, „*au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Fichte und Schelling bestimmen das Leiden des Ich als Beschränkung der eigenen Thätigkeit. Fichte: „*Wenn das Ich einen kleinern Grad der Thätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch freilich ein Leiden in sich*" (Gr. d. g. Wiss. S. 78). „*Es ist in das Ich ein Leiden gesetzt, d. i. ein Quantum seiner Thätigkeit ist aufgehoben*" (l. c. S. 89). „*Leiden ist positive Negation*" (l. c. S. 62), „*quantitative*" Negation. „*Alles im Ich, was nicht unmittelbar im ‚Ich bin' liegt, nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für dasselbe Leiden (Affection überhaupt)*" (l. c. S. 63). Schelling leitet die Anschauung aus einem Thun und Leiden (= beschränktem Thun) des Ich ab (Naturph. S. 311). Vgl. Thätigkeit.

Leidenschaft ist eine ständig gewordene heftige Begierde. — Leibniz definirt die Leidenschaften als „*tendances ou plutôt modifications de la tendance, qui viennent de l'opinion ou du sentiment et qui sont accompagnés de plaisir ou de déplaisir*" (Nouv. Ess. II, ch. 20). Chr. Wolf versteht unter Leidenschaft „*eine Veränderung, davon der Grund in einer andern Sache, als die verändert wird, anzutreffen*" (Vern. Ged. I, § 104). Nach Condillac ist „*passion*" „*un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus*

dominant" (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3). HELVETIUS: *„Les passions sont dans le moral ce que dans le physique est le mouvement*" (De l'esprit III, 4). Eine Trennung der Affecte von den Leidenschaften hat erst KANT durchgeführt. Leidenschaften sind *„Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen*" (Kr. d. Urt. I, S. 130). Leidenschaft ist eine Neigung, *„die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst*" (Relig. S. 28). *„Die Neigung, durch welche die Vernunft gehindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft (passio animi)*" (Anthrop. I, § 78). Alle Leidenschaften sind böse (l. c. § 79); sie zerfallen in solche *„der natürlichen (angebornen) und die der aus der Cultur des Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung*" (ibid.). *„Die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft*" (l. c. § 71). *„Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft*" (l. c. § 72). PLATNER erklärt die Leidenschaft als *„die durch öftere Wiederholungen der Sehnsucht zur leidentlichen Fertigkeit gewordene Belebung der Idee*" (Ph. Aph. II, § 458). G. E. SCHULZE: *„Die aus öfterer Befriedigung oder Gewohnheit entspringende grosse Stärke der Begierden wird Leidenschaft genannt*" (Psych. Anthrop. S. 426 f.). Ähnlich definirt FRIES (Anthrop. I, § 64, 69). Nach C. G. CARUS ist die Leidenschaft ein *„heftiges und anhaltendes Begehren, den Zustand eines gewissen Affectes immer wieder herbeizuführen*" (Vorles. S. 379). Nach HEGEL ist der Wille, *„insofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten vielen beschränkten Bestimmungen legt, Leidenschaft*" (Encykl. § 473). *„Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung, dass sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, dass ein Subject das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Grosses ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden*" (l. c. § 474). Leidenschaften sind nach HERBART *„Dispositionen zu Begierden, welche in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz haben*" (Psych. a. Wiss. II, § 107). WAITZ: *„Die Leidenschaft unterscheidet sich vom Affect vor allem dadurch, dass sie eine dauernde Gemütsbeschaffenheit ist, dieser dagegen ein einzelnes vorübergehendes Ereignis*" (Lehrb. d. Psych. S. 486). VOLKMANN: *„Positive Unfreiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjectes ist Leidenschaft.*" *„Das Wesen der Leidenschaft besteht darin, dass bezüglich einer Klasse von Wollungen die Maxime zwar vernommen, das Wollen aber gegen die Maxime entschieden wird*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 509). Vgl. Affect.

Lekton (*λεκτόν*, Gesagtes, Gedachtes) heisst bei den Stoikern *„die von Menschen gebildete und zu sprachlichem Ausdruck gebrachte Abstraction*" (STEIN, Psych. d. Stoa II, 219). Das *λ.* ist *„non corpus . . . sed enuntiativum quoddam*" (SENECA, Ep. 117, 13). *Τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν* (SIMPL. in Arist. Categ. 3 a Bas.). Von den *λεκτά* handelt die Logik (PRANTL I, 416; vgl. SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. III, 52).

Lemma (*λῆμμα*, bei CICERO: sumptio, De div. II, 53, 108): Lehnsatz. Bei ARISTOTELES ist *λῆμμα* der Vordersatz des Schlusses (*τὰ λήμματα τοῦ

συλλογισμοῦ, Top. VIII, 1, 156 b, 21). Lemma ist ein Satz, *„den man aus einer anderen Wissenschaft entlehnt hat"* (EBERT, Vernunftl., S. 56). G. E. SCHULZE: *„Ein Lehnsatz (Lemma) ist ein solcher Satz, welcher als Wahrheit ohne beigefügten Beweis gebraucht wird, weil er in einem anderen Teile der Grössenlehre schon bewiesen worden ist"* (Gr. d. allg. Log. S. 210). FRIES: *„Lehnsatz heisst ein Satz, der in einem anderen Teil des Systems bewiesen werden muss, als in dem man ihn eben braucht"* (Syst. d. Log. S. 294).

Lernen ist nach VAL. WEIGEL (im Sinne PLATOS) eine Erweckung dessen, was in uns ist (Studium universale 1700, C. 3). FRIES: *„Wir sagen, dass wir eine Kunst können oder gelernt haben, wenn sie durch unsre blosse Association der Vorstellungen ausgeübt wird, sobald wir wollen, ohne dass die Reflexion im einzelnen immer darauf zu achten braucht"* (Syst. d. Log. S. 71). Nach FORTLAGE ist Lernen *„Auffassen einer Veränderung in einer Vorstellungsverbindung, ohne aufmerksame Unterscheidung"* (Psych. I, § 11). Vgl. Anamnese.

Liberum arbitrium indifferentiae: absolute Wahlfreiheit, Vermögen sich für das eine so gut wie für das Entgegengesetzte bei einem Willensacte zu entscheiden (*„indifferentia aequilibrii"*). — CLEMENS: *„Liberi arbitrii potestas est sensus animae, habens virtutem, qua se possit ad quos actus velit inclinare."* AUGUSTINUS: *„Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea desistente"* (De lib. arb. 1). ANSELM erklärt das liberum arbitrium als *„potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem"* (De lib. arb. 3). RICHARD V. ST. VICTOR: *„Nos autem arbitrium hominis idcirco liberum dicimus, non quia promptum habet bonum et malum facere, sed quia liberum habet bono vel malo non consentire"* (De statu int. hom. tr. 1, C. 3, 13). BERNHARD V. CLAIRVEAUX: *„Ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est, quod dici puto liberum arbitrium"* (De grat. C. 1, 2). ABÄLARD: *„Liberum arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de voluntate iudicium. Arbitrium quippe est ipsa deliberatio sive diiudicatio animi, qua se aliquid facere vel dimittere quilibet proponit"* (Intr. ad th. III, 7). *„Liberum arbitrium est ipsa facultas deliberandi et diiudicandi id, quod velit facere, an scilicet sit faciendum, an non, quod elegerit sequendum"* (bei STÖCKL I, 261). PETRUS LOMBARDUS: *„Arbitrium — quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere, quod ex ratione decreverit"* (Lib. sent. II, d. 25, 5). ALBERTUS MAGNUS: *„Liberum arbitrium est de his, quae in nobis sunt, et quorum nos ipsi causa sumus agendi vel non agendi"* (Sum. th. II, qu. 58). *„Propter hoc dicitur liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione et pro voluntate"* (Sum. de creat. II, qu. 68, 2). THOMAS: *„Voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia sunt"* (Sum. th. I, qu. 83, 4). *„Actus liberi arbitrii est electio"* (l. c. qu. 83, 3). *„Liberum arbitrium est ipsa voluntas"* (De ver. qu. 24, 6). DURAND VON ST. POURÇAIN: *„Libertas arbitrii est, qua quis potest in aliquem actum vel eius oppositum contrarie vel contradictorie."* DUNS SCOTUS: *„Voluntas . . . libera est ad oppositos actus"* (Lib. sent. 1, d. 39, qu. 5, 15). Nach GOCLENIUS ist liberum arbitrium *„voluntas ut fertur sine coactione in aliqua re. Nam voluntas potest velle, vel non velle"* (Lex. ph. p. 643); nach MALEBRANCHE: *„la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire"* (Rech. I, 1). Gegen das liberum

arbitrium indifferentiae erklärt sich LEIBNIZ. Es giebt keine „*Indifferenz, die nach beiden Seiten hin gleich gross wäre, so dass nach keiner Seite hin eine grössere Neigung stattfände. Eine unendliche Anzahl grosser und kleiner, innerer und äusserer Beweggründe wirken in uns zusammen, ohne dass man sich dessen bewusst wird*" (Theod. I. B., § 46). KANT: „*Eine Willkür nämlich ist bloss tierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kann, heisst die freie Willkür (arbitrium liberum)*" (Kr. d. r. Vern. S. 608). Vgl. Freiheit.

Lichtempfindungen bestehen aus: 1) Helligkeitsempfindungen und 2) Farbenempfindungen (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 65).

Licht, natürliches, s. Lumen naturale.

Liebe. EMPEDOKLES erklärt „*Liebe*" (*φιλία*) und „*Hass*" (*νεῖκος*) als Principien des Geschehens. *Ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν εἰς ἓν ἅπαντα — ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθρει* (De natur. 68 f.; MULLACH, Fragm., I. Bd.). PARMENIDES: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων* (STOB. Ecl. I, 9, 274). Die „*platonische Liebe*", der *ἔρως*, ist die reine, von aller Sinnlichkeit losgelöste Begeisterung besonders für das Erkennen des Seienden, der Ideen, und besonders des höchsten Seins, des göttlichen Guten (Sympos. 178 ff.; Rep. V, 479 f.). Stoiker: *εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον* (DIOG. L. VII, I, 130). PLOTIN erblickt in der sehnsüchtigen Liebe zum Göttlichen, Guten das höchste Glück des Menschen (Enn. VI, 7, 22). Der erkennende wird zum liebenden Geist (l. c. 35), der mit dem „*Einen*" eins zu werden sucht. Die Liebe zu Gott ist ein Postulat der christlichen Philosophie, in ihrer mystischen wie in ihrer scholastischen Gestaltung. Nach AUGUSTINUS ist die Liebe „*vita quaedam copulans vel copulare appetens*" (De trin. VIII, 10). AMALRICH VON BENE erklärt: „*Fuerunt enim, qui dicerent, spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se, ac reverti in ideam, quam habuit immutabiliter ac aeternaliter in Deo*" (bei STÖCKL 1, 290). BERNHARD VON CLAIRVEAUX: „*Causa diligendi Deum Deus est*" (De dil. Dei C. 1, 1). Die beiden ST. VICTOR machen die Gottesliebe zum Princip des Erkennens. THOMAS unterscheidet „*amor sensitivus*" und „*amor intellectivus*" (Sum. th. II, qu. 26, 1). Amor = „*aliquid ad appetitum pertinens*" (ibid.), „*complacentia appetibilis seu boni*" (l. c. I, qu. 26, 2). Ähnlich wie RAYMUND VON SABUNDE lehrt CAMPANELLA: „*Res cunctas magis amare primum ens infinitum quam se ipsas;*" alle Dinge lieben Gott mehr als sich selbst (Univ. phil. II, 5, 3; VI, 10). Der Mensch liebt Gott, wie Gott seine Geschöpfe liebt (Univ. phil. VIII, C. 6, 2; XVI, C. 2, 1). G. BRUNO preist die inbrünstige Liebe zur Gott-Natur: „*Gott Amor thut mir auf die Himmelspforten, die hohe Wahrheit lehrt er mich verstehen.*" DESCARTES bestimmt die Liebe als eine „*commotio animae, producta a motu spirituum, qui eam incitat ad se voluntate iungendum obiectis, quae ipsi convenientia videntur*" (Pass. an. II, 79). SPINOZA beschliesst sein System mit der Lehre von der „*intellectuellen Liebe Gottes (amor dei intellectualis)*", der Liebe, welche aus der adäquaten Erkenntnis des Unendlich-Ewigen entspringt und ein Teil jener Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt. Liebe im allgemeinen ist „*laetitia concomitante idea causae externae*" (Eth. III, prop. XIII,

schol.). *„Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit“* (l. c. V, prop. XV). *„Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet“* (l. c. prop. XVI). *„Nemo potest Deum odio habere.“ „Amor erga Deum in odium verti nequit“* (l. c. prop. XVIII). *„Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet“* (l. c. prop. XIX). *„Hic erga Deum amor neque invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo Deo iunctos imaginamur.“ „Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus“* (l. c. prop. XX). Aus der Erkenntnis der Dinge *„sub specie aeternitatis“*, unter dem Sinnbild der Ewigkeit (s. d.), entspringt der *„amor Dei intellectualis“*. *„Nam ex hoc cognitionis genere oritur laetitia concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco“* (l. c. prop. XXXII, Coroll.). *„Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus“* (l. c. prop. XXXIII). *„Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat“* (l. c. prop. XXXV). *„Mentis amor intellectualis est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat“* (l. c. prop. XXXVI). *„Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit“* (l. c. Coroll.). *„Ex his clare intelligimus, qua in re s a l u s n o s t r a s e u b e a t i t u d o s e u l i b e r t a s c o n s i s t i t, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines“* (l. c. schol.). *„Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere“* (l. c. prop. XXXVII). — GEULINCX unterscheidet: amor affectionis, amor benevolentiae, amor concupiscentiae, amor oboedientiae (Eth. I, C. 1, p. 13). Mensch und Gottheit lieben sich wechselseitig (l. c. V, § 1 ff., p. 121 ff.). LEIBNIZ: *„Lieben . . . ist ein Sich-erfreuen an des anderen Glück oder . . . das Glück anderer zu dem eigenen mit zu rechnen“* (ERDM. p. 118). *„Da Gott (ferner) die vollkommenste und glücklichste und folglich auch die liebenswürdigste Substanz ist, und die reine wahrhafte Liebe der Zustand ist, wo man sich an den Vollkommenheiten und dem Glück dessen erfreut, den man liebt, so muss uns diese Liebe die grösste Freude, deren wir fähig sind, gewähren, wenn sie Gott zum Gegenstande hat“* (Princ. de la nat. 16). Liebe ist ein *„Getrieben-werden, an der Vollkommenheit, dem Wohl oder Glück des geliebten Gegenstandes Lust zu haben“* (Nouv. Ess. II, ch. 20, § 4). LOCKE: *„Wenn (also) jemand auf die Gedanken achtet, die er von dem Vergnügen hat, welche ein gegenwärtiges oder abwesendes Ding ihm verursachen kann, so hat er die Vorstellung der L i e b e“* (Ess. II, ch. 20, § 4). CHR. WOLF: *„Die Bereitschaft, aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen, ist die Liebe“* (Vern. Ged. I, § 449). *„Amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate“* (Psych. emp. § 633, 649). KANT unterscheidet die *„praktische Liebe“* von der *„pathologischen“* (Neigung). *„Gott lieben heisst . . . seine Gebote gern thun.“ „Den Nächsten lieben heisst alle Pflicht gegen ihn gern ausüben“* (WW. V, 87). VOLKMANN: *„Liebe ist eine Neigung, die ihre Befriedigung an der Gegenwart des geliebten*

Gegenstandes findet“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 430). F. BRENTANO bezeichnet die Lustgefühle und Begehrungen zusammen als „*Phänomene der Liebe*“.

Limitation: Begrenzung. GEULINCX nennt die endlichen Wesen Limitationen Gottes (Met. p. 56). FICHTE leitet die (KANTsche) Kategorie der Limitation aus der Thätigkeit des Ich ab. Sie entsteht durch Reflexion auf den Act des Setzens und Gegensetzens, des sich selbst Begrenzens des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 45).

Limitative (unendliche) **Urteile** sind Urteile von der Form „A ist kein B“ (S ist non-P). KANT betrachtet sie als eine besondere Klasse von Urteilen. „*Ebenso müssen in einer transscendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subject beigelegt oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloss verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt: ‚sie ist nicht sterblich,‘ so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. . . . Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt und in den übrigen Raum ihres Umfanges die Seele gesetzt wird. . . . Diese unendlichen Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloss beschränkend*“ (Kr. d. r. V. S. 90 f.). „*Das unendliche Urteil zeigt nicht bloss an, dass ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sei, sondern, dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urteil die Sphäre des Prädicats als beschränkt vor*“ (Log. S. 161). „*In verneinenden Urteilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädicat durch die Negation afficirt*“ (l. c. S. 162). FRIES nennt „*solche Urteile, in denen gegenteilige Begriffe gebraucht werden, limitirende oder unendliche, weil sie das Subject nicht in eine bestimmte Sphäre eines Begriffes, sondern in die unendliche Sphäre aller Möglichkeiten ausser einem bestimmten Begriff setzen*“ (Syst. d. Log. S. 133). TRENDELENBURG nennt das limitative Urteil eine „*künstliche Form*“, „*lediglich aus einem Experiment der Logiker entstanden*“ (Gesch. d. Kat. S. 290; Log. Unt. II², S. 256 f.), und neuere Logiker (WUNDT u. a.) denken ähnlich darüber.

Limus mundi (Weltschlamm) nennt PARACELSUS die Urmaterie (Paramir. I, 1).

Linie, starre, ist ein von HERBART stammender metaphysischer Begriff, der die Anordnung der „*Realen*“ (s. d.) erklären soll. „*Setze man der Einfachheit wegen nur zwei Wesen, so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig ausser einander, aber ohne alle Distanz. Sie sind an einander. — B halte man das Aneinander, setze aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, eins in den Ort des anderen: so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punkt (einfacher Ort des einfachen Wesens). Der zweite Punkt liegt nun gerade zwischen dem ersten und dritten, weil für die letzten noch kein andrer Übergang vorhanden ist als ganz und gar durch den zweiten. — Dasselbe aus demselben Grunde fortgesetzt: ergiebt eine unendliche, starre, gerade Linie; zwischen*

je zwei bestimmten Punkten endlich teilbar; fähig, nach der entgegengesetzten Seite (welche bestimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten in den Ort des ersten) völlig auf gleiche Weise unendlich verlängert zu werden" (Hauptp. d. Met. S. 47 f.). „*Das einfache und starre Aneinander (nicht Innoch Voneinander) erwächst, fortgetragen, zu einer Linie*" (l. c. S. 52; vgl. die Allg. Met.).

Localisation ist der Vorgang, durch welchen wir unsere Empfindungen auf bestimmte Stellen im Leibe bezw. im Raume beziehen. — DESCARTES: „*Quamvis enim haec* (nämlich *dolor) extra nos esse non putentur, non tamen ut in sola mente, sive in perceptione nostra solent spectari, sed ut in manu, aut in pede, aut quavis alia parte nostri corporis. Nec sane magis certum est, cum, exempli causa, dolorem sentimus tanquam in pede, illum quid esse extra nostram mentem, in pede existens, quam cum videmus lumen tanquam in sole, illud lumen extra nos in sole existere; sed utraque ista praeiudicia sunt primae nostri aetatis*" (Princ. phil. I, 67). „*Probatur autem evidenter, animam non, quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt, in singulis membris nervorum ope sentire*" (l. c. IV, 196). A. BAIN führt die Localisation auf Association zurück (Sens. and Int. p. 394 ff.). Nach WAITZ muss die Seele alles als neben und aus einander Vorgestellte ausser sich verlegen, „*weil sie ihrer Natur nach nicht imstande ist, die zwei oder mehreren Vorstellungsacte gleichzeitig zu vollziehen*" (Lehrb. d. Psych. S. 178 f.). VOLKMANN bezeichnet als Localisation „*den Process der Umgestaltung der Empfindung aus der blossen Vorstellung zu einem Vorgang an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle des Leibes*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 117). Sie ist ein zu der Empfindung neu hinzukommender Process (l. c. S. 118). „*Was der an sich ortlosen Empfindung ihre örtliche Beziehung verleiht, das ist ihre reproducirende Thätigkeit, die sie mit einer Vorstellung in Verbindung bringt, welche bereits ihre Stelle in einem Raumschema, und zwar in dem Raumschema des Leibes, gefunden hat*" (l. c. S. 119). Nach WUNDT ist die Localisation des Reizes die „*bestimmte Vorstellung von dem Ort der Berührung*" (Gr. d. Psych. S. 123). Sie ist von einer „*meist sehr dunklen Gesichtsvorstellung der berührten Körperstelle abhängig*" (ibid.). SERGI erklärt die Localisation als „*tendance de la perception à revenir vers la cause qui a excité le fait psychique, parce que ce fait est en relation avec elle*" (Psych. p. 189). „*La perceptivité se développe par une réflexion de l'onde excitatrice, et cette onde ne peut être réfléchie sur un autre point que sur le point même d'excitation*" (ibid.). RIEHL versteht unter der Localisation der Empfindung die Thatsache, dass „*jede Empfindung begrenzt und bestimmt ist durch etwas, was nicht selbst empfunden wird*" (Phil. Krit. II, 1, S. 42). Nach JODL ist Localisation der „*Process . . ., durch welchen ein Empfindungsphänomen an eine bestimmte, ento- oder epiperipherische Stelle des Leibes verlegt wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 551). Nach FR. FAUTH ist Localisation „*die gesamte Thätigkeit der Apperception, welche den Teilen ihre Stelle im Ganzen anweist*" (Das Gedächtn. S. 44). Vgl. Projection.

Localzeichen nennt LOTZE, in Verbesserung der Lehre E. H. WEBERS von den Empfindungskreisen der Haut, „*charakteristische Nebenbestimmungen neben dem Inhalte der Empfindung, dem Punkte ausschliesslich entsprechend, in welchem der Reiz die empfängliche Fläche des Organismus trifft, und welche eine andere sein würde, wenn der gleiche Reiz eine andere Stelle des Organismus*

berührt hätte" (Mikrok. I, 332 ff; Med. Psych. S. 296, 310, 325). „*Jeder Farbeneindruck r, z. B. rot, bringt auf allen Stellen der Netzhaut, die er trifft, dieselbe Empfindung der Röte hervor. Nebenbei aber bringt er an jeder dieser verschiedenen Stellen a, b, c einen gewissen Nebeneindruck α, β, γ hervor, welcher unabhängig ist von der Natur der gesehenen Farbe und bloss abhängig von der Natur der gereizten Stelle*" (Gr. d. Psych. § 32). „*Dies ist die Theorie von den Localzeichen. Ihr Grundgedanke besteht darin, dass alle räumlichen Verschiedenheiten und Beziehungen zwischen den Eindrücken auf der Netzhaut ersetzt werden müssen durch entsprechende unräumliche und bloss intensive Verhältnisse zwischen den in der Seele raumlos zusammenseienden Eindrücken, und dass hieraus rückwärts nicht eine neue wirkliche Auseinanderbreitung dieser Eindrücke, sondern nur die Vorstellung einer solchen in uns entstehen muss*" (l. c. § 33). Die Localzeichen der Netzhaut veranlassen bestimmte Reflexbewegungen des Auges (ibid.). HELMHOLTZ bestimmt die Localzeichen ähnlich als „*Momente in der Empfindung, durch welche wir die Reizung einer Stelle von der aller übrigen unterscheiden, unabhängig von der Quantität und Qualität der Empfindung, über deren nähere Beschaffenheit wir jedoch nichts wissen*" (Phys. Opt. S. 539, 797). Gegen die Theorie erklärt sich VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. II⁴, 46). Dieselbe wird von WUNDT zur Theorie der „*complexen Localzeichen*" weiter gebildet, nach welcher es qualitative und intensive Localzeichen giebt; erstere sind von den Orten der Reizeinwirkung abhängig, letztere bestehen in „*intensiv abgestuften Bewegungsempfindungen*" (Gr. d. Psych. S. 152, 124, 129; Gr. d. phys. Psych. II³, 34, 206). Vgl. Raum.

Loci (*τόποι*, Örter) sind bei den alten Mnemotechnikern „*Vorstellungen von Gegenständen, die leicht von dem natürlichen Gedächtnisse gefasst und behalten werden*" (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I⁴, 495). Von den logischen Örtern handelt zuerst ARISTOTELES (Rhet. I, 2, 1358 a, 10 squ.). THEOPHRAST: *ἔστι γὰρ ὁ τόπος . . . ἀρχή τις ἢ στοιχεῖον ἀφ' οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχὰς ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν τῇ περιγραφῇ μὲν ὡρισμένως* (PRANTL I, 394). Die Logik von PORT ROYAL bestimmt: „*Loci argumentorum quaedam generalia sunt, ad quae reduci possunt illae communes probationes, quibus res varias tractantes utimur*" (III, 17). Es giebt „*loci grammatici, logici, metaphysici*" (l. c. 18). Vgl. Topik.

Logik (*λογική*, logica) ist die Wissenschaft von den Gesetzen unseres Denkens und Erkennens. Als Elementarlehre untersucht sie die einfachen und zusammengesetzten Denkformen oder Denkgebilde (Begriff, Urteil, Schluss); als Erkenntnistheorie (s. d.) die Gesetze, von denen alles Erkennen seiner Form nach beherrscht wird, das Werden wie die Bedeutung der Erkenntnisfunctionen; als Methodenlehre endlich beurteilt sie die Methoden der Einzelwissenschaften wie der Philosophie auf ihre Einstimmung mit den allgemeinen Normen des Denkens.

Der Name Logik (als Wissenschaft) stammt von den Stoikern (vgl. PRANTL I, 535; ZELLER, Phil. d. Griech. III, 1³, S. 63). CICERO: „*Iam in altera philosophiae parte quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur . . .*" (De fin. I, 7, 22; PRANTL I, 514, 535). Der Begründer der Logik als Wissenschaft ist ARISTOTELES; bei ihm ist sie wesentlich Analytik (s. d.) und Dialektik (s. d.), zugleich metaphysisch, da sie von der Voraussetzung ausgeht, dass die Formen des Denkens zugleich die des Seins seien. Die Aristoteliker

(EUDEMUS, THEOPHRAST) formuliren die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse, was die Stoiker fortsetzen. Letztere geben eine Classification der Urteile (s. d.) und Schlüsse und verleihen der Logik einen durchaus formalen Charakter. Die Epikureer setzen an die Stelle der Logik die Kanonik (s. d.), bilden das Analogieverfahren aus (DIOG. L. X, 32) und machen den Versuch einer Theorie der Induction (PHILODEMUS; GOMPERZ, Herculanens. Stud., Hft. I, 1865). Von den Skeptikern zeichnet sich KARNEADES durch seine Theorie der Wahrscheinlichkeit (s. d.) aus. — BOËTHIUS: *„Est . . . finis logicae inventio iudiciumque rationum“* (PRANTL I, 681). AUGUSTINUS bestimmt die Logik als jene Wissenschaft, *„in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit“* (De civ. Dei VIII, 10). Die Scholastiker bilden eine durchaus formalistische, von allen Denkinhalten abstrahirende Logik aus. *„Logica vetus“* heisst bei ihnen die durch BOËTHIUS überlieferte, *„logica modernorum“* (*„nova“*) die um die Analytik und Topik bereicherte Aristotelische Logik (PRANTL II, 262). Die Araber geben den Anstoss zur Unterscheidung einer theoretischen (reinen) und einer angewandten Logik (*„logica docens“*, *„logica utens“*). ABÄLARD erklärt die Logik als *„diligens ratio disserendi i. e. discretio argumentorum, per quae disseritur i. e. disputatur“*. — *„Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione, discutiat; physicae vero proprium est. inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiatum“* (Dial. p. 351). JOH. VON SALISBURY: *„Logica est ratio disserendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur“* (PRANTL II, 237). ALBERTUS MAGNUS definirt die Logik als *„sapientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam“* (bei UEBERWEG II[8], S. 267). Sie handelt von den *„incomplexa“* und *„complexa“* (ibid.). Ihrem Inhalte nach ist die Logik *„ratio disserendi . . . quae in duas distribuitur partes: scientiam inveniendi . . . et scientiam iudicandi“* (PRANTL III, 92). *„Scientiae logicae non considerant ens et partem entis aliquam, sed intentiones secundas circa res per sermonem positas“* (l. c. S. 91). Der Gegenstand der Logik ist die *„argumentatio“*, sie, die Logik, ist ein *„instrumentum philosophiae“*. Das Gleiche meint THOMAS. Die Logik handelt von den *„entia rationis“*, *„de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium“* (In IV met. 4). *„Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia.“* Die Logik lehrt auch den *„modum procedendi in omnibus scientiis“* (PRANTL III, 109). ROGER BACON: *„Finis logicae est compositio argumentorum, quae movent intellectum practicum ad fidem et amorem virtutis et felicitatis futurae“* (Op. maius p. 59; PRANTL III. 122). R. LULLUS: *„Logica est ars et scientia, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernitur verum eligendo et falsum dimittendo“* (PRANTL III, 150). DUNS SCOTUS: *„Logica“* = *„modus sciendi“*; sie ist *„docens“* und *„utens“*. *„Subiectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis.“* Die *„nova logica“* ist die Lehre von den Schlüssen, die *„vetus logica“* handelt von den Kategorien und Urteilen (ibid.). WILHELM VON OCCAM: *„Logica, rhetorica et grammatica sunt vere notitiae practicae et non speculativae, quia vere dirigunt intellectum in operationibus suis, quae sunt mediante voluntate in sua potentia.“* Die Logik hat es zu thun *„operibus nostris“*, *„intentionibus, quae vere opera nostra sunt“* (PRANTL III, 331). ZABARELLA: *„Logica est habitus intellectualis, seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones

in conceptionibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur" (De natur. log. I, 10). PETRUS RAMUS teilt die Logik ein in 1) die Lehre vom Begriff, 2) vom Urteil, Schluss und Beweis. Er und seine Anhänger, die Ramisten, wenden sich gegen die „*Schullogik*", während zwischen dieser und jenen die Semi-Ramisten, besonders R. GOCLENIUS, nach welchem eine Art des Sorites (s. d.) benannt ist, vermitteln. Den Formalismus bekämpfen N. CUSANUS, TELESIUS, CAMPANELLA, G. BRUNO, VANINI; so auch F. BACON: „*Logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum*" (Nov. Org. I, 11). „*Logica, quae in usu est, ad errores . . . stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit, quam utilis*" (l. c. 12). „*In notionibus nil sani est, nec in logicis*" (l. c. 15). An die Stelle des Syllogismus tritt die Induction (s. d.). DESCARTES wendet sich gegen die bisherige Logik, die nichts als Dialektik ist, „*quae modum docet ea, quae iam scimus, aliis exponendi, vel etiam de iis, quae nescimus, multum sine iudicio loquendi, quo pacto bonam mentem magis corrumpit quam auget*" (Pr. phil., Praef.), er giebt methodische (s. d.) Regel des Erkennens und stellt als das Kriterium der Wahrheit (s. d.) die Klarheit und Deutlichkeit auf. Die Logik von PORT ROYAL (L'art de penser, von ARNAULD und NICOL) erklärt: „*Logica est ars bene utendi ratione in rerum cognitione acquirenda, tam ad sui ipsius, quam aliorum institutionem*" (Einl. p. 1). CLAUBERG: „*Logica est ars ratione utendi, eine Vernunftkunst*" (Opera p. 913). LOCKE bezeichnet die Logik als σημειοτκή, Zeichen-Lehre. „*Da die Worte die gebräuchlichsten Zeichen sind, so heisst sie auch passend λογική oder Logik. Sie beschäftigt sich mit Betrachtung der Zeichen für das Verständnis der Dinge oder für die Mitteilung des Wissens an andere*" (Ess. IV, ch. 21, § 4). LEIBNIZ nimmt die Schullogik gegen ihre Angreifer in Schutz (Theod. I, A, § 27). Die Denkgesetze sind in jeder Hinsicht Normen des Erkennens, zur Auffindung der Wahrheiten (s. d.) durch methodisches Denken anzuleiten, Aufgabe der Logik. CHR. WOLF definirt die Logik als Teil der Philosophie, „*quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit*" (Phil. rat. § 61). „*Definitur logica naturalis docens per notitiam confusam dirigendi facultatem cognoscitivam in veritate cognoscenda*" (l. c. § 8). „*Logica naturalis utens est habitus sive ars dirigendi facultatem cognoscitivam in cognitione veritatis solo usu acquisitus*" (l. c. § 9). D'ARGENS: „*La logique consiste dans les réflexions que nous faisons sur les principales opérations de notre esprit*" (Ph. d. Bon-sens I, p. 197). REUSCHENS: „*Logica est scientia perfectionum facultatis cognoscitivae mediis convenientibus obtinendarum*" (Log. 1760, § 99). HUME bestimmt als das einzige Ziel der Logik „*die Darlegung der Principien und Operationen unseres Denkvermögens und der Beschaffenheit unserer Vorstellungen*" (Treat., Einl., S. 3). Versuche, die Logik zu reformiren, finden sich bei TSCHIRNHAUSEN, PLOUCQUET und LAMBERT. Nach PLATNER ist die Logik „*eine pragmatische, mit Bemerkungen, Grundsätzen und Regeln von Wahrheit und Irrtum begleitete Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens*" (Phil. Aph. I, § 13). — KANT definirt die Logik als „*Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder — welches einerlei ist — von der blossen Form des Denkens überhaupt*" (Log. S. 4). Sie abstrahirt von allen Objecten (ibid.), ist kein Organon (s. d.), sondern ein Kanon (s. d.) des Verstandes und enthält „*lauter Gesetze a priori*", ohne auf psychologischen Principien zu fussen (l. c.

S. 6). Nicht wie wir denken, sondern wie wir denken sollen, fragt die Logik (ibid.). Sie ist *„eine Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft ... lediglich der Form nach“* (l. c. S. 7). Die *„allgemeine“* unterscheidet sich von der *„transcendentalen“* Logik, *„in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blossen Verstandes vorgestellt wird“* (l. c. S. 9). Die Logik ist die *„Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt“* im Unterschiede von der Ästhetik, der *„Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit“* (Kr. d. r. V. S. 77). *„Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der blossen Form des Denkens zu thun.“* *„Als reine Logik hat sie keine empirischen Principien . . . aus der Psychologie“* (l. c. S. 78 f.). Die angewandte Logik ist *„eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines notwendigen Gebrauchs in concreto“* (l. c. S. 79). Die allgemeine Logik betrachtet *„nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander“* (ibid.). Anders die transcendentale Logik. *„In der Erwartung also, dass es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird“* (l. c. S. 80 f.). Sie zerfällt in die transcendentale Analytik und Dialektik (l. c. S. 84). Nach HOFFBAUER ist die reine Logik *„die Wissenschaft von der Form des Denkens“* (Log. S. 137). G. E. SCHULZE erklärt den Zweck der Logik als *„Angabe der Gesetzmässigkeit des Verfahrens bei allen Arten der Einheit, welche durch den Verstand an Vorstellungen jeder Art hervorgebracht werden kann“* (Gr. d. allg. Log. S. 9). Nach FRIES ist die Logik *„die Wissenschaft von den Regeln des Denkens“* (Gr. d. Log. S. 3). Die philosophische, demonstrative Logik ist die *„Wissenschaft der analytischen Erkenntnis oder von den Gesetzen der Denkbarkeit eines Dinges“*, die anthropologische Logik *„die Wissenschaft von der Natur und dem Wesen unseres Verstandes“* (l. c. S. 4; Syst. d. Log. 3 ff.). Nach KIESEWETTER ist die Logik *„die Wissenschaft von den allgemeinen und notwendigen Regeln des Denkens“* (Gr. d. Log. § 1). TWESTEN definirt die Logik als *„Theorie von der Anwendung der beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs“* (Log. 1825, Anf.). Sie ist nach TROXLER *„eine selbständige Wissenschaft, durch die der menschliche Geist und die Denkkraft zur Selbsterkenntnis ihrer ursprünglichen Vermögen und ihrer naturgemässen Wirksamkeit geführt wird“* (Log. 1829, I, 13). DESTUTT DE TRACY: *„La science logique ne consiste que dans l'étude de nos opérations intellectuelles et de leurs effets.“* *„La théorie de la logique n'est donc autre chose que la science de la formation de nos idées, de leur expression, de leur combinaison et de leur déduction; en un mot ne consiste que dans l'étude de nos moyens de connaître“* (El. d'idéol. III, ch. 1, p. 143). SCHLEIERMACHER erklärt, Logik sei ohne Metaphysik keine Wissenschaft; beide bilden zusammen die Dialektik (Dial. § 16). Nach HERBART ist die Logik wie die Ethik eine normative Wissenschaft; sie hat es nur *„mit Verhältnissen des Gedachten,*

des Inhaltes unserer Vorstellungen" zu thun (Psych. a. Wiss. II, § 119). „*Die Logik beschäftigt sich zwar mit Vorstellungen, aber nicht mit dem Actus des Vorstellens . . ., sondern bloss mit dem, was vorgestellt wird*" (Hauptp. d. Log. S. 103). „*In der Logik ist es notwendig, alles Psychologische zu ignoriren, weil hier lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten sollen nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zulässt*" (Lehrb. z. Einl. in d. Philos. § 35). DROBISCH macht zur Aufgabe der Logik die Feststellung der „*Normalgesetze*" des Denkens (N. Darst. d. Log. S. XVII). Schon FICHTE (nach ihm ist die „*gemeine*" Logik keine Wissenschaft; Vorlesung. üb. d. Verh. d. Log. zur Phil. 1812, Nachgelass. WW. I) identificirt die Denkproducte mit den Seins-Bestimmungen. HEGEL führt dies weiter und begründet eine Logik, die, als Dialektik (s. d.), zugleich Metaphysik ist. Sie enthält den „*Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist*" (Log. I, 35 f.). Sie ist die „*Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*" (l. c. S. 36), die „*Wissenschaft der absoluten Form*", die „*reine Idee der Wahrheit selbst*" (l. c. III, 27), „*die Wissenschaft der reinen Idee, das ist die Idee im abstracten Elemente des Denkens*" (Encykl. § 19). Sie fällt mit der Metaphysik zusammen, „*der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken*" (l. c. § 24). Die Logik zerfällt: „*I. In die Lehre vom Sein. II. Die Lehre von dem Wesen. III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee*" (l. c. § 83). Die „*gewöhnliche*" oder „*Verstandes-Logik*" entsteht aus der dialektischen durch Weglassung des Dialektischen, Vernünftigen, und ist nur „*eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten*" (l. c. § 82). Nach CHR. KRAUSE ist Logik „*das organische Ganze der Erkenntnis von dem Erkennen — Erkenntniswissenschaft*" (Log. S. 1). BAADER unterscheidet eine theosophische und anthroposophische Logik, als Wissenschaft des unendlichen und des endlichen Denkens. „*Die Logik ist . . . nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist.*" Sie ist also „*Sprach- und Denklehre*" (WW. I, S. 315). BENEKE fordert von der Logik, sie solle „*die Entwicklungsverhältnisse und Formen des Denkens wenigstens nicht von vornherein als mit denen des Seins identisch setzen*" (Syst. d. Log. I, 5). TRENDELENBURG nimmt nur eine Identität der Formen des Denkens und Seins an. UEBERWEG definirt die Logik als „*die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntnis*" (Log. § 1). Er betont, „*dass die wissenschaftliche Erkenntnis nicht mittelst apriorischer Formen von rein subjectivem Ursprunge gewonnen wird, noch, wie Hegel u. a. meinen, durch apriorische und zugleich objectiv gültige Formen, sondern durch die Combination der Erfahrungsthatsachen nach logischen, durch die objective Ordnung der Dinge selbst mitbedingten Normen, deren Befolgung unserer Erkenntnis eine objective Gültigkeit sichert*" (l. c. VI). ULRICI erklärt die Logik als Wissenschaft von der Grundthätigkeit des Denkens, dem Unterscheiden (Log. S. 74). LOTZE: „*Die Logik soll bloss lehren, in welchen Formen wir unsere Einzelvorstellungen verbinden, wie wir eine Vielheit solcher verbundenen Ganzen auf einander beziehen und sowohl jene Form als diese Beziehung abändern müssen, damit unser Gesamtgedanke dem zu erkennenden Thatbestande und dessen Änderungen immer so entspricht, dass wir durch die Verbindung unserer Gedanken imstande sind, aus gegebenen Thatsachen der*

Wahrnehmung andere nicht wahrgenommene oder zukünftige zu berechnen" (Gr. d. Log. S. 102). W. HAMILTON erklärt die Logik als Wissenschaft von den formalen Gesetzen des Denkens; WHATELY als Wissenschaft des Schliessens (Elements of Logic, Introd.); J. ST. MILL als „*die Wissenschaft von den Verstandesoperationen, welche zur Schätzung der Evidenz dienen*" (Log. I, 12). VOLKMANN: „*Die Aufgabe der Logik besteht in der Darstellung jener Gesetze, denen das Denken seine Richtigkeit in formaler Beziehung verdankt*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 52). Nach E. DÜHRING ist Logik „*die Lehre von den Bestandteilen und den Verbindungsarten eines wissenschaftlichen Zusammenhanges*" (Log. S. 1). Nach A. RIEHL ist sie die „*Theorie der allgemeinen, widerspruchslosen Relationen zwischen Objecten überhaupt*" (Ph. Krit. II, 1, S. 226). SIGWART erblickt in der Logik eine „*Kunstlehre des Denkens*" (Log. I, 1), welche die „*Kriterien des wahren Denkens*" feststellen soll (l. c. S. 10). B. ERDMANN bestimmt als Hauptaufgabe der Logik die Untersuchung über das Wesen des Urteils (Log. I, Vorw.); sie ist zu definiren „*als die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens, d. i. als die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen gültiger Urteile über die Gegenstände der Sinneswahrnehmung und des Selbstbewusstseins*" (l. c. S. 15). Formal ist sie nur im Sinne der Abstraction von allen besonderen Inhalten des Erkennens. Nach J. BERGMANN hat die Logik zum Gegenstand „*das Denken hinsichtlich seiner Angemessenheit zu dem im Erkennen und Wissen bestehenden Zwecke*" (Die Grundprobl. d. Log.[2], S. 2). WUNDT: „*Die wissenschaftliche Logik hat Rechenschaft zu geben von denjenigen Gesetzen des Denkens, welche bei der Erforschung der Wahrheit wirksam sind. Durch diese Begriffsbestimmung erhält die Logik ihre Stellung zwischen der Psychologie, der allgemeinen Wissenschaft des Geistes, und der Gesamtheit der übrigen theoretischen Wissenschaften. Während die Psychologie uns lehrt, wie sich der Verlauf unserer Gedanken wirklich vollzieht, will die Logik feststellen, wie sich derselbe vollziehen soll, damit er zu richtigen Erkenntnissen führe. Während die einzelnen Wissenschaften die thatsächliche Wahrheit, jede auf dem ihr zugewiesenen Gebiete, zu ermitteln bestrebt sind, sucht die Logik für die Methoden des Denkens, die bei diesen Forschungen zur Anwendung kommen, die allgemeingültigen Regeln festzustellen. Hiernach ist sie eine normative Wissenschaft, ähnlich der Ethik. Wie diese die Gefühle und Willensbestimmungen, deren Verhalten die Psychologie schildert, nach ihrem sittlichen Werte prüft, um Normen zu gewinnen für das praktische Handeln, so scheidet die Logik aus den mannigfachen Vorstellungsverbindungen unseres Bewusstseins diejenigen aus, die für die Entwicklung unseres Wissens einen gesetzgebenden Charakter besitzen*" (Log. I, 1). Neben der Darstellung der logischen Normen ist von ihr zu fordern „*eine psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens, eine Untersuchung der Grundlagen und Bedingungen der Erkenntnis, und eine Berücksichtigung der logischen Methoden der wissenschaftlichen Forschung.*" „*Die Logik bedarf der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung und der Methodenlehre zu ihrer Vollendung*" (l. c. S. 2). Die Logik ist ein Teil der Philosophie, sie hat „*das werdende Wissen darzustellen, die Wege, die zu ihm führen, und die Hülfsmittel, über die das menschliche Denken verfügt*" (l. c. S. 7). „*Aus den thatsächlich geübten Verfahrungsweisen des Denkens und der Forschung abstrahirt sie ihre allgemeinen Resultate; diese aber überliefert sie den Einzelwissenschaften als bindende Normen, denen sie zugleich feste Bestimmungen über die Sicherheit und die Grenzen des Erkennens hinzufügt*" (ibid.). VOLKELT be-

trachtet die Logik als einen Teil der Erkenntnistheorie (Erf. u. Denk. S. 46 f.). SCHUPPE: „*Es ist das dringendste Bedürfnis der Logik, die reinen Gedankenelemente von der sprachlichen Einkleidung genau zu unterscheiden*“ (Log. S. 1). Das Denken muss in seiner Arbeit belauscht werden. „*Vor allem müssen auf diesem Wege die verschiedenen Arten von Einheit, d. i. die obersten Begriffe selbst, vor unsern Augen entstehen; das ist Erkenntnis der Grundzüge des Wirklichen; von dieser Seite ist die Logik materiale Logik, zugleich Ontologie.*“ „*Die Logik lehrt also nicht eine subjective Verfahrungsweise des blossen Denkens (ohne Objecte) — die ist gar nicht denkbar —, sondern giebt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeinster Art, vom Seienden überhaupt und seinen obersten Arten. Dies die Normen des Denkens*“ (l. c. S. 4). Die Logik ist „*die Wissenschaft von dem objectiv gültigen, d. i. dem aus dem Wesen des Bewusstseins überhaupt notwendigen Denken, d. i. von dem ins Bewusstsein aufgenommenen oder bewusst gewordenen wirklichen Sein*“ (l. c. S. 99). v. SCHUBERT-SOLDERN: „*Die formale Logik hat . . . nur den Wert . . ., eine Logik der Sprachformen zu sein, das logische Gerüst der Sprache aufzudecken*“ (Gr. e. Erk. S. 169). Nach UPHUES ist die Logik „*die Wissenschaft von der Art und Weise, wie wir zu richtigen Urteilen gelangen, oder von der Methode des Erkennens*“ (Psych. d. Erk. I, S. 9). W. JERUSALEM erblickt die Aufgabe der Logik in der „*Erforschung der allgemeinen Bedingungen objectiver Gewissheit und Wahrscheinlichkeit*“ (Urteilsfunct. S. 22). Nach O. KÜLPE ist die Logik die „*Wissenschaft von den formalen Principien der Erkenntnis*“ (Einl. in d. Philos.², S. 46). Sie ist eine „*Kunstlehre des Denkens*“ (l. c. S. 47), unabhängig von aller Psychologie (l. c. S. 48). (Im Gegensatz zu LIPPS und zur Schule BRENTANOS.)

Logisch (λογικός): den Gesetzen der Logik, des Denkens gemäss, vernünftig. — Bei ARISTOTELES bedeutet λογικόν, λογικῶς das Begriffliche (im Gegensatz zu φυσικῶς) (Met. XII, 1, 1069a, 28; XIV, 1, 1087b, 21), sonst wird es auch im Sinne von „dialektisch“ (s. d.) gebraucht (Top. VIII, 12, 162b, 27; Anal. post. II, 8, 93a, 15). *λέγω δὲ λογικὴν τὴν ἀπόδειξιν διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, ποῤῥωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν* (De gen. anim. II, 8, 747b, 28). — Logisch ist nach BARDILI „*das Formelle des Denkens selbst*“ (Gr. d. erst. Log. S. 6). G. E. SCHULZE betont, man dürfe unter logisch „*nicht alles, was in den Erkenntnissen aus dem Verstande herrührt, verstehen; sondern es hat Beziehung auf diejenige Einheit, welche an den Stoffen des Denkens durch die Verknüpfung derselben vermittelst des Verstandes hervorgebracht wird*“ (Gr. d. allg. Log. S. 10). HEGEL erklärt, das Logische sei „*das Übernatürliche*“ (Log. I, 11). E. v. HARTMANN versteht unter dem Logischen die Idee (s. d.). Logisch ist nach VOLKELT „*alles specifisch durch das Denken Geleistete*“ (Erf. u. Denk. S. 165).

Logisches Denken (der Ausdruck schon bei S. MAIMON, Vers. e. neuen Log. 1794, S. 5 ff. u. 235) ist nach L. RABUS „*das Denken als Urteilen*“, mit Bezug auf die „*Bethätigung einer dem Denkorganismus innewohnenden normativen und richterlichen Instanz*“ (Log. S. 105).

Logomachie: Wortstreitigkeit.

Logos (λόγος): Wort, Rede, Begriff, Vernunft. — Im Rig-Veda ist der Logos (vâk = vox) die Manifestation der Gottheit, die Weisheit, die von ihr ausgeht (WILLMANN, G. d. Ideal. I, 89). Im Zendavesta geht aus dem ungeschaffenen Urwesen („*zaruana akarana*“) das Schöpferwort („*ahuna-vairja*,

honorer"). der Logos, hervor, durch den die Welt erschaffen wird. HERAKLIT bezeichnet als λόγος die Weltvernunft, das ewige Weltgesetz, dem zufolge alles geschieht und dem sich alles zu unterwerfen hat (*τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος αἰεὶ — γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*, HERAKL. fragm. 2; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 132). Der Logos ist zugleich die *εἱμαρμένη*, das Weltgeschick (STOB. Ecl. I. 2, 60). ARISTOTELES versteht unter *λόγος* den Begriff (s. d.), aber auch die Vernunft (s. d.). Er unterscheidet den *ἔξω* vom *ἔσω λόγος*, der in der Seele ist (Anal. post. I, 10, 76b, 24). Der *ὀρθὸς λόγος* ist die richtige Vernunft, das sittliche Taktgefühl (Eth. Nic. VI, 13, 1144b, 23). Die Stoiker bestimmen das Schicksal (*εἱμαρμένη*) als *λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων — καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε* (STOB. Ecl. I, 5, 180). *Ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται* (DIOG. L. VII, 1, 149). Die Keime der Weltvernunft (*λόγοι σπερματικοί*) sind in allen Wesen enthalten als gestaltende Kräfte (DIOG. L. VII, 1, 157). „*Die λόγοι σπερματικοί repräsentiren diejenige Thätigkeit des in der Welt verbreiteten reinen Pneumas* (*πῦρ τεχνικόν*), *die vermittelst des Tonus zum vernunftgemässen, zweckbewussten Werden und Entstehen, zur Forterzeugung und Weiterentwicklung drängt und antreibt*" (L. STEIN, Psych. d. Stoa I, 49). Dem *λόγος ἐνδιάθετος*, der innern Rede, dem Gedanken, wird der *λόγος προφορικός*, das Wort, gegenübergestellt. Ersterer besteht *τῇ ἀθρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη*. Der *λόγος προφορικός* ist *φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν*, er ist *ἔξω προϊών* (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. I, 65; Porphyr., De abstin. III, 3; STEIN II, 279). Der *λόγος ἐνδιάθετος* ist *τὸ κίνημα τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον* (NEMES., De nat. hom., C. 14). Nach PHILO ist der Logos die Kraft Gottes, die als Vermittler zwischen Gott und Welt vernünftig wirkt. Der Logos ist *πρωτόγονος*, der Sohn Gottes (De agric. 12), sein „*Schatten*" (*σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει*, Leg. alleg. III, 31). *Ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε* (l. c. III, 61). Als Sohn Gottes, die personificirte Kraft Gottes, ist der Logos der „*zweite Gott*" (*δεύτερος θεός*, EUSEB., Praep. evang. VII, 13, 1). (Vgl. HEINZE, Die Lehre vom Logos in d. griech. Philos., 1872.) Das Christentum identificirt den Logos mit dem Messias zum menschgewordenen Gottessohne (Evang. Joh.: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*). Die christlichen Apologeten bilden den Logos-Begriff weiter aus. THEOPHILUS VON ANTIOCHIA erklärt, der Logos sei von Ewigkeit bei Gott: *λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις. ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* als *σύμβουλος* (UEBERWEG, Grundr. II, 52; HARNACK, Dogmeng. I[3], 491). ATHENAGORAS: *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι αὐτοῦ πάντα ἐγένετο* (UEBERWEG II, 50). Nach CLEMENS ALEXANDRINUS durchdringt der Logos das All (STROM. V, 3); er ist auch die Quelle der philosophischen Erkenntnisse der Alten (l. c. I, 5; Cohort. VI, 59). Nach JUSTIN hat Gott *δύναμίν τινα λογικήν* erzeugt (Apol. II, 6), den Logos, seinen Sohn, der selbst Gott ist, und durch den er die Welt erschaffen. An dem Logos hat jeder teil *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (Apol. II, 8). Nach TATIAN ist der Logos *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός*. ORIGENES bezeichnet den Logos als *ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ* (LOMMATSCH I, 127). Im ganzen verstehen die Apologeten

unter dem Logos *„die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, die einerseits die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes trotz der Verwirklichung der in ihm ruhenden Kräfte schützt, andererseits eben diese Verwirklichung ermöglicht“* (HARNACK, Dogmengesch. I³, 488). — HEGEL nennt Logos den *„Begriff“*, *„die an und für sich seiende Sache“*, *„die Vernunft dessen, was ist“* (Log. I, 21). Vgl. Orthos Logos, Verstand.

Lucidität nennt CHR. v. EHRENFELS die Klarheit der appercipirten Vorstellungen (Syst. d. Werttheor. I, S. 253).

Lullsche Kunst, s. Ars magna.

Lumen animae ist nach CHR. WOLF die *„claritas perceptionum“* (Psych. emp. § 35).

Lumen naturale (natürliches Licht): Licht, Klarheit, Gewissheit des Erkennens, das diesem von Natur, oder auch den Denkgesetzen gemäss zukommt, im Unterschiede von „lumen gratiae“, der Erleuchtung durch die Gnade der göttlichen Offenbarung. — Psalm 35, 10: *„In lumine tuo videbimus lumen.“* PLATO bezeichnet öfter die Ideen als das Licht, welches die Vernunft schaut (PRANTL I, 75). Stoiker: *τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης, καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένης φαντασίαν* (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 259). PLOTIN spricht von dem Lichte, durch das der Geist erleuchtet wird (Enn. VI, 7, 24). Nach NUMENIUS ist alle Erkenntnis ein Anzünden des kleinen Lichtes an dem grossen, die Welt erleuchtenden (bei EUSEB., Praep. evang. XI, 18, 8). AUGUSTINUS: *„Ratio insita sive inseminata lumen animae dicitur“* (De baptismo parvulor. I, 25). *„Lumen autem mentium esse dixerunt* (sc. Stoici) *ad discenda omnia, eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia“* (De civ. Dei VIII, 7). *„Credibilius est . . . vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt“* (Retract. I, 4, 4; PRANTL I, 665). WILHELM v. AUVERGNE bemerkt: *„Dixit Aristoteles de ea (intelligentia agente), quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam, eamque reducere eas de potentia in actum“* (De univers. II, 14; HAURÉAU II, 1, p. 162). BONAVENTURA bezeichnet als Quelle des Erkennens das *„lumen inferius“*, im Unterschiede vom *„lumen superius“* der Offenbarung. Ersteres ist das *„lumen cognitionis philosophicae“*, letzteres das *„lumen gratiae et sacrae scripturae“* (Sentent. III, d. 14; HAURÉAU II, 2, p. 23; WILLMANN, G. d. Ideal. II, 409 f.). ALBERTUS MAGNUS: *„Noster intellectus perficitur luminibus et elevatur: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis. . . . Ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur“* (Sum. th. I, qu. 1, 6). *„Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus noster possibilis oculus ad videndum: et hoc lumen ad naturalia recipienda naturale est“* (l. c. qu. 15, 3). THOMAS: *„Per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum“* (Sum. th. I, qu. 32, 1). *„Nam et ipsum lumen naturalis rationis participatio est divini luminis“* (l. c. qu. 12, 11). *„Nihil est*

aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis" (In Psalm. 36). „*Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum*" (l. c. qu. 84, 6). „*Principia indemonstrabilia cognoscuntur per lumen intellectus agentis*" (Contr. gent. III, 46). JOH. GERSON: „*Intelligentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima*" (De myst. theol. 10; STÖCKL II, 1089). Auch NICOL. CUSANUS spricht vom „*lumen intellectuale*". „*In lumine Dei est omnis cognitio nostra. Intellectus hoc lumine ducitur.*" GOCLENIUS: „*Pater ille luminum Deus, qui luce sua humanas mentes collustrat*" (Lex. ph. p. 250). Die Unterscheidung des „*lumen naturale*" und des göttlichen Lichtes findet sich auch bei PARACELSUS (De morbis caducis I, 4). F. BACON: „*Tu, pater, qui lucem visibilem primitias creaturae dedisti, et lucem intellectualem ad fastigium operum tuorum in faciem hominis inspirasti*" (Nov. Org., Distrib. oper. p. 13). Der Mensch hat eine individuelle Beschaffenheit („*cavernam quandam individuam*"), „*quae lumen naturae frangit et corrumpit*" (l. c. I, 42). DESCARTES bezeichnet als „*lumen naturale*" die Fähigkeit klarer und gewisser (evidenter) Erfassung von theoretischen Wahrheiten auch unabhängig von der Erfahrung. „*Was mir nämlich durch das lumen naturale einleuchtet (wie z. B. der Satz, dass aus meinem Zweifel mein Sein folgt, und Ähnliches), das kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen geben kann, dem ich so wie jenem Lichte der Erkenntnis vertraue, oder das mir klar machen könnte, es sei nicht wahr, was ich vermöge jenes Lichtes erkenne*" (Medit. III). Es ist z. B. „*lumine naturali notissimum, a nihilo nihil fieri*" (Pr. phil. I, 18). „*Sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur*" (l. c. 30). „*Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus. Certum, inquam, quia, cum Deus non sit fallax, facultas percipiendi, quam nobis dedit, non potest tendere in falsum; ut neque etiam facultas assentiendi, cum tantum ad ea, quae clare percipiuntur, se extendit. Et quamvis hoc nulla ratione probaretur, ita omnium animis a natura impressum est, ut, quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamur, et nullo modo possimus dubitare, quin sit verum*" (l. c. 43). „*Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, . . . consistit in lumine quodam interno*" (Resp. ad II. Obiect.). CHARRON versteht unter „*lumière naturelle*" das dem Menschen eingepflanzte Naturgesetz (RITTER X, 218). FÉNELON: „*C'est . . . à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu*" (De l'exist. d. Dieu p. 152). „*Cette lumière fait, que les objets sont vrais.*" „*Il ne faut point la chercher, cette lumière, au dehors de soi: chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous . . ., elle nous fait juger . . ., elle est au dessus de nous . . ., elle ne trompe jamais*" (l. c. p. 153). PASCAL will nicht mittelst der „*lumières naturelles, raisons naturelles*" die Existenz Gottes beweisen (Pens. V, 3). SPINOZA: „*Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*" (Eth. II, prop. XLIII, schol.). LOCKE: „*Das Licht oder das wahre Licht in der Seele (true light in the mind) ist und kann nur die Gewissheit von der Wahrheit eines Satzes sein; ist es kein selbst-gewisser Satz, so kommt alles Licht, was er hat oder haben*

kann, von der Klarheit und Beweiskraft der Gründe, aus denen er angenommen wird" (Ess. IV, ch. 19, § 13). „*Wenn Gott die Seele mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet, so löscht er deshalb nicht sein natürliches Licht aus*" (l. c. § 14). Vom Licht der Natur ist bei NEWTON die Rede (Opt. p. 330). LEIBNIZ: „*Mais ce qu'on appelle la lumière naturelle suppose une connoissance distincte, et bien souvent la considération des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de nostre esprit, et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 21). „*On y trouve la force des conséquences du raisonnement qui sont de ce qu'on appelle la lumière naturelle*" (GERH. VI, 489). „*C'est par cette lumière naturelle que l'on reconnaît aussi les axiomes de mathématique*" (l. c. p. 503). „*Pour revenir aux vérités necessaires, il est généralement vrai, que nous ne les connoissons que par cette lumière naturelle, et nullement par les expériences des sens*" (l. c. p. 504). Die identischen Sätze enthalten die ersten Vernunftwahrheiten, das erste Licht (ERDM. p. 373). BERKELEY: „*Folgen wir dem Lichte der Vernunft, so werden wir aus der beständigen gleichförmigen Weise unserer Sinneswahrnehmungen auf die Güte und Weisheit des Geistes schliessen, der dieselben in uns hervorruft*" (Princ. LXXII). CHR. WOLF nennt „*dasjenige in unserer Seele ein Licht, welches machet, dass unsere Gedanken klar sind und wir durch ihren Unterschied einen vor dem andern erkennen können, das ist, welches uns des Unterscheides vergewissert*" (Vern. Ged. I, § 203). Endlich hat das KANTsche a priori (s. d.) durch sein Merkmal der Notwendigkeit und Selbstgewissheit eine gewisse Ähnlichkeit mit dem lumen naturale.

Lust (*ἡδονή*, voluptas) und Unlust sind die beiden Grund-Arten des Gefühls (s. d.). — ARISTIPP erklärt die Lust als sanfte, die Unlust als heftige Bewegung (*πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν*, DIOG. L. II, 8, 86). PLATO: *τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι* (Rep. IX, 585 D). ARISTOTELES bestimmt die Lust als *ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* (Eth. Nic. VII, 13, 1153 a, 14). Die Stoiker erklären *ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει ἐπαίρεσθαι* (STOB. Ecl. II, 6, 174). EPIKUR: *τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα· καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν* (DIOG. L. X, 128). Die Lust besteht im *τὸ μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν* (l. c. 131). *Οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί* (l. c. 142). — THOMAS V. AQUINO schliesst sich bezüglich der Lust an Aristoteles an (Sum. th. I, qu. 31). MELANCHTHON: „*Laetitia est motus, quo cor praesenti bono suaviter fruitur*" (De an. p. 181). DESCARTES: „*Laetitia iucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum*" (Pass. an. II, 91). SPINOZA: „*Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem*" (Eth. III, aff. def. II). Nach LOCKE ist die Lust das unmittelbare Erleben der „*Gegenwart eines Gutes*" (Ess. II, ch. 20, § 1). LEIBNIZ erklärt die Lust als „*Gefühl der Vollkommenheit*" (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Lust ist „*die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, es sei an uns, oder an etwas anders*" (GERH. VII, 86). CHR. WOLF: „*Indem wir die Vollkommenheit anschauen, entstehet bei uns die Lust, dass demnach die Lust nichts Anderes ist als ein Anschauen der Voll-*

kommenheit" (Vern. Ged. I, § 404). „*Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscumque, sive verae, sive apparentis*" (Psych. emp. § 511). Diese Ansicht (die schon bei DESCARTES, Epist. 6, 1 anzutreffen) hat auch MENDELSSOHN. Nach KANT ist Lust „*die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens*" (Kr. d. prakt. Vern., Vorr., S. 8). Sie ist ferner „*das Bewusstsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten*", Unlust „*diejenige Vorstellung, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen den Grund enthält*" (Kr. d. Urt. I, § 10; vgl. WW. VI, 394). E. SCHMID: „*Wenn die Gegenstände (und Organe als modificirende Gegenstände) unsres Vorstellungsvermögens so beschaffen sind und in einem solchen Verhältnisse zu uns stehen, dass sie der Empfänglichkeit desselben einen solchen und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit seines thätigen Vermögens an denselben angemessen ist: so entsteht das Gefühl der Lust*" (Emp. Psych. S. 273). Ähnlich REINHOLD (Vers. e. Theor. S. 143). HEGEL setzt das Angenehme und Unangenehme in die „*Beziehung des Bedürfnisses auf das Dasein*" (Encykl. § 472). SCHOPENHAUER erklärt die Unlust für das Positive, die Lust für ein Negatives, „*das blosse Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein*" (Parerg. II, § 150 u. ö.). Dagegen betont v. HARTMANN die Positivität der Lust (Phil. d. Unb.[8], S. 544 ff.). LOTZE leitet die Lust aus „*dem nützlichen Werte des wirklichen Ergriffenseins*" ab (Mikrok. I, 261 ff.). A. BAIN bestimmt die Lust als Zunahme, Unlust als Schwächung der Kraft (*increase and abatement*, Ment. scienc. p. 75). Nach VOLKMANN ist die Lust „*Befreiung von der Hemmung*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 315).

M.

M: 1) logisches Zeichen für den Mittelbegriff (terminus medius) eines Schlusses, 2) logisches Zeichen für eine Art der Conversion (s. d.), die „*metathesis praemissorum*". „*M vult transponi*" (PRANTL II, 274 ff., III, 48 f.).

Mäeutik (*μαιευτική*) heisst das Verfahren des SOKRATES, Gedanken in andern zu erwecken, dadurch, dass er sie zur Bildung richtiger Begriffe auf dem Wege der *ἐξέτασις* (Prüfung) ihrer Ansichten bringt (PLATO, Theaet. 210 B).

Magie, natürliche, ist die (vermeintliche) Kenntnis und Beherrschung geheimer Naturkräfte. AGRIPPA V. NETTESHEYM besonders glaubte an eine solche Magie (De occult. phil. I, 1), auch PICO, M. FICINUS, PARACELSUS. F. BACON rechnet die natürliche Magie zur „*operativen Physik*" (De dignit. III, 5). GOCLENIUS: „*Magica naturalis est secretior philosophia et diabolica, docens facere opera admirabilia intervenientibus virtutibus naturalibus per applicationem earum ad se invicem et patientia naturalia*" (Lex. ph. p. 657).

Makrokosmos (grosse Welt): s. Mikrokosmos.

Manichaeismus heisst die nach ihrem Stifter MANI (*Μάνης*, Manes) so benannte, von parsischen Ansichten beeinflusste dualistische Lehre von den Reichen des Lichtes und der Finsternis, dem Kampfe zwischen Gott und dem

Bösen, zwischen dem guten und schlechten Princip in der menschlichen Seele. Ihre Lehre vom Übel bekämpft AUGUSTINUS (Conf. VII, 3).

Manie (*μανία*, Raserei, Schwärmerei) ist der krankhafte Zustand seelischer Übererregtheit. — PLATO unterscheidet: *μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην* (Phaedr. 265 A).

Manifestation: Sichtbarwerdung, Verkündigung, Offenbarung.

Mannigfaltigkeit: Verschiedenheit der Teile, Elemente, Wesen. Vgl. Form.

Marxismus: in philosophischer Hinsicht = materialistische Geschichtsphilosophie.

Maschine (machina). CHR. WOLF: „*Omne ens compositum machina est*" (Cosmol. § 74). HOLBACH (Syst. d. l. nat. I, ch. 9) und LAMETTRIE (L'homme machine) nennen den Menschen eine Maschine. KANT: „*Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heisst Maschine*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 100).

Mass ist nach HEGEL „*das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist*" (Encykl. § 107).

Masse ist nach OSTWALD „*die Eigenschaft eines gegebenen Objectes unter dem Einfluss von Bewegungsursachen eine bestimmte Geschwindigkeit anzunehmen*" (Energet. S. 6 f.), d. h. „*die Capacität der Objecte für Bewegungsenergie*" (l. c. S. 13).

Massformel, psychophysische, lautet nach FECHNER: „*Die Grösse der Empfindung (γ) steht im Verhältnisse nicht zu der absoluten Grösse des Reizes (β), sondern zu dem Logarithmus der Grösse des Reizes, wenn dieser auf seinen Schwellenwert (b), d. i. diejenige Grösse als Einheit bezogen wird, bei welcher die Empfindung entsteht und verschwindet, oder kurz, sie ist proportional dem Logarithmus des fundamentalen Reizwertes*" (El. d. Psychophys. II, 13). Vgl. WEBERsches Gesetz.

Material: zur Materie gehörig, auf den Inhalt (einer Erkenntnis, einer Handlung) bezüglich. Vgl. Formal.

Materialismus heisst jede Weltanschauung, für welche alle Wesenheit oder alles Geschehen (auch das geistige) materiell oder Product (Function) der Materie (Körper) ist. Der kosmologische Materialismus führt alles Geschehen in der Welt, die ihm als grosser Mechanismus gilt, auf Bewegungen verschiedener Art zurück, der psychologische betrachtet die psychischen Erlebnisse als körperliche Phänomene, deren Substrat das Gehirn bildet, der ethische Materialismus setzt den Lebenszweck in Genuss und Wohlfahrt allein. Die materialistische Geschichtsphilosophie (MARX) betrachtet die Erscheinungen des intellectuell-sittlichen Culturlebens als Producte rein natürlicher und wirtschaftlicher Factoren. — Der Ausdruck „*Materialist*" kommt schon bei R. BOYLE vor. BERKELEY nennt Materialisten alle, welche überhaupt die Existenz einer Materie annehmen (Princ. LXXIV). CHR. WOLF: „*Materialistae dicuntur philosophi, qui tantummodo entia materialia sive*

corpora existere affirmant" (Psych. rat. § 33). BAUMGARTEN: „*Qui negat existentiam monadum, est materialista universalis. Qui negat existentiam monadum universi, e. g. huius, partium est materialista cosmologicus*" (Met. § 395).

Während der griechische Hylozoismus (s. d.) den Materialismus mehr unbewusst einschliesst, wird er in reflexionsmässigerer Weise von der Atomistik gelehrt, welche alles Geschehen auf Bewegungen von Körperelementen, der Atome (s. d.), zurückführt und die Seele (s. d.) des Menschen als aus feinsten Atomen bestehend betrachtet. Dagegen ist der Materialismus der Stoiker ein organischer, indem ihnen das „*Pneuma*" (s. d.) zugleich als Stoff und als vernünftige, belebende Kraft gilt. Körperlich ist alles Wirkliche: *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι* (DIOG. L. VII, 1, 56), *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν* (PLUT. bei ZELLER III, 1[3], S. 117; vgl. Plac. I, 11, 4; CICER., Acad. I, 11, 39). Das behaupten auch die Epikureer (l. c. X, 39) mit ihrem atomistischen Materialismus. *Καθ' ἑαυτὸν δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τοῦ κενοῦ* (l. c. 67). SENECA: „*Animus corpus est*" (Ep. 106). Von den Patristikern halten ARNOBIUS und TERTULLIAN die Seele für materiell. Letzterer meint: „*Omne, quod est, corpus est, corpus sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est*" (De an. 7; De carne Christi 11). Die Naturphilosophie der Renaissance ist hylozoistischer Natur. Das System EPIKURS erneuert GASSENDI, ohne aber die Empfindung aus der Bewegung zu erklären. HOBBES führt alles Geschehen auf Druck und Stoss der Körper zurück; die Empfindung ist eine Reaction des Gehirns gegen die von aussen kommende Reizbewegung. PRIESTLEY identificirt die Empfindung mit dem Nervenprocess (vgl. Disquis. I, sct. VII, p. 81 ff.), während HARTLEY sie nur als von der Gehirnbewegung abhängig betrachtet. HOLBACH betont, die Welt sei nichts als eine ungeheuere Maschine, das Geschehen eine Summe von Anziehungen und Abstossungen von Atomen, im Menschen als Liebe und Hass sich darstellend. „*L'homme est un être purement physique*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 1, p. 2). LAMETTRIE kommt zu seinem Materialismus durch die Beobachtung der Abhängigkeit seelischer Zustände von den leiblichen: „*Seele und Körper schlafen zusammen ein*" (L'homme machine, übs. v. A. RITTER, S. 23). „*Die verschiedenen Zustände der Seele stehen also immer in einem bestimmten Verhältnisse zu denjenigen des Körpers*" (l. c. S. 30). „*Ein Nichts, eine kleine Faser, etwas, was die feinste Anatomie nicht entdecken kann, würde zwei Thoren aus Erasmus und Fontenelle, welcher es selbst in einem seiner besten Gespräche bemerkt, gemacht haben*" (l. c. S. 31). Der Mensch ist nur eine „*Maschine, welche selbst ihr Triebwerk aufzieht, das lebendige Bild eines perpetuum mobile*" (l. c. S. 25). Die Seele ist nur „*ein Bewegungsprincip oder ein empfindlicher materieller Teil des Gehirns*" (l. c. S. 66). Freilich sei das Wesen der Bewegung ebenso unbekannt, wie das der Materie; jedenfalls hält LAMETTRIE den Gedanken für so wenig unverträglich mit der organisirten Materie, dass das Denken genau so wie die Elektricität u. s. w. eine Eigenschaft derselben genannt werden kann (l. c. S. 74). Gegen die Materialisten bemerkt schon HUME: „*Gedanken und Ausdehnung sind vollständig unvergleichbare Dinge, sie können also niemals an einem Gegenstand zusammen vorkommen*" (Treat. IV, sct. 5). KANT: „*Wir haben . . . bewiesen: dass Körper blosse Erscheinungen unseres äusseren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäss können wir mit Recht sagen: dass unser denkendes Subject nicht*

körperlich sei, das heisst: dass, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äusserer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne" (Kr. d. r. Vern. S. 304). CABANIS behauptet, das Denken sei eine Function des Gehirns, wie die Absonderung der Galle von der Leber. L. FEUERBACH bestimmt alles Wirkliche als körperlich (WW. II, 321). SCHOPENHAUER meint, es habe „*auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist ebenso wahr, dass das Erkennende ein Product der Materie sei, als dass die Materie eine blosse Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist ebenso einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 1). Als Reaction gegen die (HEGELsche) speculative Philosophie entstand seit 1854, wo C. VOGT mit dem Göttinger Physiologen RUDOLF WAGNER in Streit geriet, ein neuer Materialismus. WAGNER verteidigte in einem „Menschschöpfung und Seelensubstanz" betitelten Vortrag gewisse, auch dem religiösen Glauben angehörige Sätze, worauf VOGT mit der scharf gehaltenen Schrift „Köhlerglaube und Wissenschaft" antwortete. Hier wird die Ansicht verfochten, die Seele se nichts als eine Thätigkeit des Gehirns. Das Denken sei eine Absonderung des Gehirns wie der Urin von den Nieren. Das Interesse für den Materialismus wuchs um so mehr, als nun auch das Werk des Physiologen J. MOLESCHOTT bekannter wurde, in welchem die Empfindung als Gehirnthätigkeit bestimmt wird. Diese Anschauung vertritt anfangs H. CZOLBE, der sich aber später dem Hylozoismus zuwendet. Der Popularisator des neuen Materialismus ist L. BÜCHNER („*Kraft und Stoff*"), dessen „*grenzenlose Oberflächlichkeit*" J. B. MEYER (Zum Streit üb. Leib u. Seele S. 36) hervorhebt. Klar ausgesprochen wird nur der Gedanke, dass alles Geschehen ein streng mechanisches sei. Die Seele gilt bald als Summe complicirter Gehirnbewegungen, bald als „*Function*" des Grosshirns, bald als eine „*Seite*" desselben Wesens, dessen andere Seite die Bewegung bildet. In wissenschaftlicherer Weise vertritt E. DÜHRING die Ansicht, dass alles Wirkliche körperlicher Natur sei. Vgl. A. LANGE, Gesch. d. Mater.; Materie, Seele.

Materialität: Stofflichkeit, Körperlichkeit.

Materie (materia, *ὕλη*) steht zunächst im Gegensatze zur Form als Stoff (s. d.) oder Inhalt einer Erkenntnis, einer Sache. Im engeren Sinne ist Materie der Begriff des den körperlichen (physischen) Phänomenen zu Grunde liegenden Bleibenden, Constanten, Unveränderlichen.

In dem Apeiron (s. d.) des ANAXIMANDER, dem ruhenden Sein (s. d.) der Eleaten ist der Begriff der Materie bereits vorgebildet. PLATO bestimmt die Materie als das formlose Princip der Veränderung und Vielheit der Dinge, als solches ist sie ein Nicht-Seiendes (*μὴ ὄν*), das *τρίτον γένος* (Tim. 48 E). *Πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην* (l. c. 49 A). *Δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων . . . ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί* (l. c. 50 C, D)· *καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν, διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος, ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ*

ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγομεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές (l. c. 51 A). Dieses Qualitätslose, Unwahrnehmbare, nur durch eine Art Schluss zu Erfassende ist nichts als der leere Raum. *Τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν* (l. c. 52 A, B). *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο* (ARISTOT., Phys. IV, 2, 209 b, 11 squ.). ARISTOTELES bestimmt die Materie als eine der Principien (*ἀρχαί*), im Unterschiede von der Form, als Möglichkeit (*δύναμις*), Potentialität zu allem, an sich qualitäts- und quantitätslos seiend. *Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν· ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ* (Met. VII, 3, 1029 a, 20 squ.)· *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἑκάστῳ ὕλη* (l. c. 7, 103 a, 21)· *ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι* (l. c. VIII, 1, 1042 a, 27)· *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός* (Phys. I, 9, 192 a, 31). Die Materie ist träge und formlos (*ἀειδὲς καὶ ἄμορφον*), unbegrenzt (*ἀόριστον*, Met. VII, 11, 1037 a, 27), an sich unerkennbar (*ἄγνωστος καθ' αὑτήν*, l. c. 10, 1036 a, 8)· *ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά* (l. c. 1036 a, 9 squ.)· *ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν* (l. c. VIII, 8, 1050 a, 15). Die Materie ist das Princip des Zufälligen, Unwesentlichen: *ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος αἰτία* (l. c. VI, 2, 1027 a, 13). *Ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ* (Phys. II, 9, 200 a, 14). Die Materie ist den Dingen immanent: *ἡ μὲν γὰρ ὕλη οὐ χωριστὴ τῶν πραγμάτων* (l. c. IV, 7, 214 a, 13). Eine und dieselbe Materie liegt aller Veränderung zu Grunde: *ἐστὶν ὕλη μία τῶν ἐναντίων, . . . τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ . . . ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται, ἡ αὐτὴ ὕλη οὐ προσλαβοῦσά τι ἄλλο ἐγένετο, ἀλλ' ὃ ἦν δυνάμει, ἐνεργείᾳ ἐγένετο* (l. c. 9, 217 a, 22 squ.) Aller Dinge Substrat (*ὑποκείμενον*) ist die *ὕλη πρώτη* („*materia prima*"), die für sich allein keine Existenz hat (Met. V, 4, 1015 a, 7), während die *ὕλη ἐσχάτη* (*ἰδία*, *οἰκεία*, „*materia secunda*") die roh geformte Materie bedeutet, die noch der weiteren Formung harrt (z. B. das Erz der Bildsäule, l. c. VIII, 6, 1045 b, 18). Die „*erste Materie*" ist *οὐσία πως*, insofern sie sich mit der Form zu einer *οὐσία* (Substanz) verbindet (Phys. I, 9). Jedes Ding ist im Verhältnisse zu einem höheren Materie: *ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτό, ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα* (De coel. IV, 3, 310 b, 15). Die **Stoiker** bestimmen die Materie (die sie aber nur begrifflich von der Kraft, dem *ποιοῦν*, trennen) als *ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω· οὔτε αὔξησιν οὔτε μείωσιν ὑπομένουσαν; ἄποιον καὶ ἄμορφον* (STOB. Ecl. I, 11, 322, 324). *Ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. Καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὐδ' ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων* (DIOG. L, VII, 1, 150). SENECA: „*Materia iacet iners, res ad omnia parata*

creatura, si nemo moveat" (Ep. 65, 2). PHILO betrachtet die Materie als ein Totes (ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν), Unwirksames (ἄποιος), Gestaltloses (ἄμορφος, ZELLER III, 2³, S. 386 f.), Unreines, Böses (s. d.). So auch PLOTIN, der sie ein πρῶτον κακόν, ein μὴ ὄν, eine πενία, στέρησις, ἀπουσία ἀγαθοῦ nennt. Die Materie ist die letzte Emanation des Einen, dasjenige, nach dem nichts mehr entstehen konnte (Enn. I, 8, 7), σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις (l. c. III, 6, 7, VI, 3, 7). Sie ist unkörperlich (kein Körper, ἀσώματον, Enn. III, 6, 6). „*Hieraus wird erkannt werden, dass der Materie kein Sein zukommt, und dass sie nicht afficirbar ist. Zunächst ist sie unkörperlich, da ja der Körper später und etwas Zusammengesetztes ist: sie selbst macht erst in Verbindung mit etwas Anderem den Körper aus. Auch wird sie ja nur deshalb mit als unkörperlich bezeichnet, weil eben Beides, das Seiende und die Materie, von dem Körper verschieden ist. Da sie nun weder Seele noch Geist noch Leben noch Form noch Begriff noch als Unbegrenztheit Grenze noch Kraft ist (denn was schafft sie denn?), sondern hinter allem diesem zurückbleibt, so kann sie auch die Bezeichnung des Seienden nicht mit Recht führen, sondern man kann sie mit Recht als das Nichtseiende bezeichnen, und zwar nicht in dem Sinne, wie Bewegung und Ruhe nichtseiend sind, sondern als das wahrhaft Nichtseiende, als blosses Schattenbild der Ausdehnung, ein Streben nach Dasein*" (l. c. 7). Die Materie ist ein Bleibendes, Unveränderliches (l. c. 11). Die Materie der werdenden Dinge hat stets eine andere Form, es giebt aber auch eine Materie in der intelligiblen Welt (s. d.), und diese hat immer dieselbe Form (l. c. II, 4, 3). „*Wenn es eine Gestalt giebt, so giebt es auch das Gestaltete, an welchem der Unterschied stattfindet. Folglich giebt es auch eine Materie, welche die Gestalt annimmt, und fortwährend ein Substrat. Ferner, wenn die intelligible Welt sich dort befindet, die hiesige aber eine Nachahmung jener ist, und zwar zusammengesetzt und materiell, so muss auch dort Materie sein*" (l. c. 4). Die Materie ist dunkel, „*weil das Licht der Begriff ist und der Verstand Begriff*" (l. c. 5). Während aber die göttliche Materie ein „*bestimmtes und denkendes Leben*" hat, ist die irdische „*eine Art geschmückter Leichnam*" (ibid.). „*Dass für die Körper ein Substrat vorhanden sein muss als ein Anderes neben ihnen, das zeigt das gegenseitige Ineinander-Übergehen der Elemente*" (l. c. 6). Sie ist völlig eigenschaftslos und ohne Quantität (l. c. 8 f.). Der Begriff der Materie ist ein völlig unbestimmter, die Vorstellung derselben eine „unechte" (l. c. 10), durch Abstraction von allem Wahrnehmbaren gebildet, schwankend (ibid.). Die Materie ist auch nicht Masse, sondern wird dies erst durch Aufnahme der Form (l. c. 11). Von einer intelligiblen Materie spricht auch JAMBLICH: ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν (De myster. Aeg. V, 23). Die Bösartigkeit der Materie wird von den christlichen Philosophen betont.

TATIAN: οὔτε ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ (bei HARNACK, Dogm.³, 487). Nach GREGOR VON NYSSA besteht die Materie aus Qualitäten, die selbst immateriell sind (UEBERWEG, Grundr. II, 95). ORIGENES lehrt die Erschaffung der Materie durch Gott (De princ. II, 164); sie ist qualitätslos, fähig, verschiedene Eigenschaften anzunehmen (Contr. Cels. III, 41). AUGUSTINUS: „*Hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae, quas sentimus qualitates, formantur*" (De trinit. VIII, 358 e). JOH. SCOTUS bestimmt die Materie als „*invisibilis, incorporea*" (De div. nat. III, 14), „*privatio*" (l. c. I, 56). „*Ipsa etiam materies, si quis intentus aspexerit, ex incorporeis qualitatibus*

copulatur" (l. c. I, 42). DAVID VON DINANT: „*Divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. — Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit ylen; primum autem divisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym, vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum*" (bei THOMAS V. AQUINO, In sent. 2, dist. 17, qu. 1, 1). „*Deus est materia omnium*" (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 20, 2). Nach IBN GEBIROL sind alle Wesen (auch die Geister), ausser Gott, materiell (STÖCKL II, 62); es liegt ihnen eine „*materia universalis*" zu Grunde. AVERROËS erklärt die Materie als „*id, quod est in potentia ad actum*" (Epit. met. II). ALBERTUS MAGNUS: „*Materia est primum subiectum eius quod est*" (Sum. th. II, qu. 4, 1). „*Materia numquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem, quae adesse non sufficit sine forma, et haec imperfectio numquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum*" (In phys. I, tr. 2, C. 4; HAURÉAU II, 1, p. 254). „*Materia appetit formam*" (Sum. th. I, qu. 26, 1). „*Materia prima modum habet sine modo, et speciem sine specie, et ordinem sine ordine*" (ibid.). Sie ist „*potentia inchoationis formae*" (l. c. II, qu. 4, 4). „*Diversa est materia incorruptibilium et corruptibilium*" (l. c. II, qu. 47). THOMAS: „*Corporalium materia est potentia pura*" (Opusc. 15, 7; STÖCKL II, 449). „*Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva. . . . Et quia primum subiectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva*" (Sum. th. III, qu. 72, 2). „Materia = 1) communis (caro, os), 2) signata vel individualis" (haec carnes, haec ossa, l. c. I, qu. 85, 1). „*Signatio materiae est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hoc et nunc ad sensum demonstrabile*" (l. c. III, qu. 77, 2). Nach BONAVENTURA haben auch die geistigen Wesen Materie, weil sie aus Potentialität und Actualität zusammengesetzt sind, und zwar eine „*materia spiritualis*" (In sent. lib. 2, d. 3, d. 17). DUNS SCOTUS schreibt allen Wesen eine Materie (= „*subiectum omnis receptionis*", De rer. princ. qu. 8, art. 4, 26) in verschiedener Gestaltung zu. Die erste, formlose Materie, der „*actus entitativus*" (s. d.) ist die „*materia primo prima*", „*subiectum quandam partem compositi, habentem actum de se omnino indeterminatum respectu determinationis cuiuslibet formae*" (l. c. qu. 8, art. 3, 19). „*Materia secundo prima — quae est subiectum generationis et corruptionis*" (l. c. 20). „*Materia tertio prima*" = „*materia cuiuslibet artis et materia cuiuslibet agentis naturalis particularis*" (ibid.). SUAREZ bestimmt die Materie als „*subiectum primum*" der Veränderungen (Met. disp. 13, sct. 1, 8), als das Bleibende der Dinge, ihre Potentialität (l. c. 3, 4, 5). GOCLENIUS: „*Materia est causa interna, ex qua ens producitur.*" „*Materia signata est materia sub certis dimensionibus, materia proprii individui.*" „*Materia propria est materia disposita, id est, praeparata et adepta*" (Lex. phil. p. 669).

NICOLAUS CUSANUS bezeichnet die Materie als das „*posse fieri*" (De venat. sap. 39); PARACELSUS als „*limus mundi*" (Weltschlamm), „*hyaster*" (das Urwasser, in dem die Keime aller Dinge waren), „*mysterium magnum*" (Paramir. I, 1). Nach TELESIUS ist die Materie eine tote, träge Masse („*corporea moles*", De rer. nat. I, 4), es kommt ihr eine Widerstandskraft gegen alle Veränderung zu, daher ihre Menge constant bleibt. Auch PATRITIUS spricht von einer „*resistentia, antitypia*" der Materie (LASSWITZ, G. d. Atom. I, 314),

so auch GASSENDI. Nach HOBBES ist die Materie *„corpus generaliter sumptum"* (De corp. C. 8, 24). Materie ist eine Benennung, welche bedeutet, *„dass der Körper betrachtet wird ohne Betrachtung irgend welcher Form und irgend welches Accidens, ausgenommen bloss die Grösse oder Ausdehnung und die Angemessenheit, Form und Accidentien aufzunehmen"* (ibid.). GIORDANO BRUNO fasst die Materie nach Analogie des vom Künstler zu formenden Stoffes auf. *„Es giebt also eine Art von Substrat, aus welchem, mit und in welchem die Natur ihre Wirksamkeit, ihre Arbeiten vollzieht und welches durch diese in so viele Formen gebracht wird, als sich in der grossen Verschiedenheit der Arten den Blicken des Betrachters darbieten"* (De la causa, Dial. III). Die Materie, als das Formlose, kann nur begrifflich erkannt werden; sie ist das Bleibende aller Dinge. *„Wie auch die Formen sich ins Unendliche vermannigfaltigen und eine auf die andere folgt, es bleibt doch immer eine und dieselbe Materie vorhanden." „Es muss also immer eins und dasselbe sein, was an sich nicht Stein, nicht Erde, Leichnam, Mensch, Embryo, Blut oder etwas anderes ist, was aber, nachdem es Blut war, Embryo wird, indem es das Embryo-Sein annimmt. Nur die Formen wechseln, die Materie aber ist unvergänglich, fest, ewig, die wahrhaft seiende Substanz." „Sie ist nicht eigentlich körperlich, denn sie hat alle Arten von Gestaltungen und körperlichen Richtungen, und weil sie alle hat, so hat sie keine von allen"* (l. c. Dial. IV). Als Wirksamkeit ist die Materie göttlicher Natur (ibid.). CAMPANELLA: *„Materiam universalem, locum omnium formarum, sicuti spatium est locus omnium materiarum, molem esse corpoream intelligimus"* (De sensu rerum p. 48). Die Materie ist *„secunda substantia"*, *„basis formarum, principium passivum compositionis rerum"*, *„iners"*, *„invisibilis"*, *„nigra"* (Real. philos. p. 6). DESCARTES definirt die Materie durch das Prädicat der Ausdehnung und Bewegung, sie ist nichts als der erfüllte Raum, eine und dieselbe im Universum. *„Materia itaque in toto universo una et eadem existit; utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa. Omnesque proprietates, quas in ea clare percipimus, ad hoc unum reducuntur, quod sit partibilis et mobilis secundum partes; et proinde capax illarum omnium affectionum, quas ex eius partium motu sequi posse percipimus"* (Princ. phil. II, 23). Innere Eigenschaften besitzt die Materie nicht, sie ist eine Substanz (res extensa) neben und entgegengesetzt dem Geiste. MALEBRANCHE setzt *„matière"* und *„l'étendue"* gleich. Sie hat zwei Eigenschaften: *„celle de recevoir différentes figures"*; *„la capacité d'être mue"* (Rech. I, 1). *„La matière est toute sans action"* (ibid.). R. CUDWORTH (Syst. intellect.) schreibt der Materie bildende Kräfte *(„vires plasticae")* zu, GLISSON ein Streben (Tractat. de natur. subst. energ. p. 90 f.). LOCKE definirt die Materie *(matter)* als *„an extended solid substance"* (Elem. of nature phil. ch. 1; Opp. II, p. 415). Körper und Materie sind nur begrifflich verschieden. *„Denn Körper bezeichnet eine dichte, ausgedehnte und gestaltete Substanz, woran die Materie nur eine unklare Teilvorstellung ist, die zwar die Substanz und Dichtheit des Körpers, aber ohne Ausdehnung und Gestalt bezeichnen soll. Deshalb spricht man bei der Materie immer nur von einem, weil sie in Wahrheit nur die Vorstellung einer dichten Substanz enthält, die überall gleich und einförmig ist"* (Ess. III, ch. 10, § 15). Die Materie ist von sich aus unbewegt und unempfindend (l. c. IV, ch. 10, § 10). NEWTON erklärt die Materie aus soliden, harten, undurchdringlichen und beweglichen Teilchen zusammengesetzt (Opt. p. 325, qu. 31). LEIBNIZ sieht in der Materie *(„materia secunda")* ein *„phaenomenon bene fundatum"*

(„phénomène bien fondé") (ERDM. p. 725); sie ist eine Anhäufung von Substanzen (Monaden, s. d.), ein *„substantiatum"* (GERH. IV, 48). Ihr entspricht in den Substanzen die *„materia prima"*, die Widerstandskraft *(antitypia)*, vermöge deren diese Körper für einander undurchdringlich sind (ERDM. p. 466, 691), eine rein passive Kraft (l. c. 157, 463). Alle Materie ist die Erscheinung geistiger Substanzen (Nouv. Ess. IV, ch. 3). COLLIER: *„All matters, which exist, exist in, or dependantly on mind"* (Clav. univ. p. 10). Die Existenz einer Materie bestreitet BERKELEY. Materie ist bei den Philosophen im Grunde nichts *„als die Idee eines Wesens (being) überhaupt, zusammen mit dem relativen Begriff seines Tragens von Accidentien"* (Princ. XVII). *„Dass sie nicht im Geiste existire, ist zugegeben, und dass sie nicht an einem Orte sei, ist nicht minder gewiss, da alle Ausdehnung nur im Geiste existirt. . . . Es bleibt also übrig, dass sie überhaupt nirgendwo existire"* (l. c. LXVII). *„Mir ist . . . es einleuchtend, dass das Sein eines unendlich weisen, guten und mächtigen Geistes völlig zureichend ist, alle Erscheinungen der Natur zu erklären. Mit einer unthätigen, empfindungslosen Materie aber hat nichts von dem, was ich begreife, das mindeste zu thun"* (l. c. LXXII). Ein *„undenkendes Substrat von Eigenschaften"* kann keine Existenz haben, da alle Qualitäten nur als percipirte existiren (l. c. LXXIII). Abstrahirt man von diesen Eigenschaften, so bleibt der Begriff des Nichts (l. c. LXXX). Auch HUME giebt den Begriff der Materie für eine Fiction aus (Treat. IV, sct. 3). Nach PRIESTLEY ist die Materie *„a substance possessed of the property of extension and of powers of attraction or repulsion"* (Disquis. I, Introd. p. II). HOLBACH: *„La matière en général est tout ce qui affecte nos sens d'une façon quelconque"* (Syst. d. l. nat. I, ch. 3, p. 31). *„La matière est éternelle et nécessaire, mais ces combinaisons et ses formes sont passagères et contingentes"* (l. c. I, ch. 6). CHR. WOLF erklärt, Materie sei *„illud, quod determinatur in ente composito"* (Ontol. § 948), *„extensum vi inertiae praeditum"* (Cosmol. § 141). *„Dasjenige nun; was einem Körper die Ausdehnung giebt mit seiner widerstehenden Kraft, wird die Materie genennet"* (Vern. Ged. I, § 607). ROUSSEAU: *„Alles . . ., was ich ausser mir wahrnehme, und was auf meine Sinne wirkt, nenne ich Materie, alle Teile der Materie dagegen, die ich in Einzelwesen vereinigt sehe, nenne ich Körper"* (Emil B. IV, S. 124). — KANT, der Raum, Zeit, Causalität und Substantialität für blosse Erkenntnisformen hält, sieht in der Materie eine Erscheinung und gesteht ihr insofern *„eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird"* (Kr. d. r. Vern. S. 314). Jede Erscheinung hat zwei Stücke: *„die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung correspondirt"* (l. c. S. 555). *„Materie ist das Bewegliche im Raume"* (Met. Anf. d. Naturw. S. 1). *„Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt."* *„Einen Raum erfüllen, heisst allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist"* (l. c. S. 31). *„Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft"* (l. c. S. 33). *„Die Materie erfüllet ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden"* (l. c. S. 36). *„Alle Materie ist demnach ursprünglich*

elastisch" (l. c. S. 37). „*Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem Anderen, was ausser ihm im Raume existirt, beweglich ist*" (l. c. S. 42). Es „*kann nur eine ursprüngliche Anziehung im Conflict mit der ursprünglichen Zurückstossung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen*" (l. c. S. 70). „*Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat*" (l. c. S. 106). „*Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert*" (l. c. S. 116). „*Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache*" (l. c. S. 119). „*Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann*" (l. c. S. 138).

Nach FICHTE ist die (nur als Product des Erkennens existirende) Materie „*das, was im Raume ist, und denselben ausfüllt*" (Syst. d. Sittenl. S. 162). SCHELLING: „*Aller Stoff ist blosser Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Thätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein blosses Substrat von Thätigkeit reduciren*" (Syst. d. tr. Id. S. 101). „*Alle Materie ist innerlich Eins, dem Wesen nach reine Identität*" (Naturph. I, S. 239). „*Materie ist . . . etwas, was, nach drei Dimensionen ausgedehnt, den Raum erfüllt*" (l. c. S. 246). Sie ist nur „*durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstossender Kräfte*" (l. c. S. 247). Materie ist selbst nichts Anderes, „*als diese Kräfte im Conflict gedacht*" (l. c. S. 266). „*Materie und Körper also sind selbst nichts als Producte entgegengesetzter Kräfte, oder vielmehr selbst nichts anders als diese Kräfte*" (l. c. S. 270). OKEN: „*Materie ist nur die sichtbar gewordene, begrenzte Thätigkeit. . . . Es giebt keine tote Materie, sie ist durch ihr Sein lebendig, durch das Absolute in ihr.*" Die Urmaterie ist der göttliche Äther (Naturph. I, S. 42 ff.). Materie ist eine „*endliche Sphäre, die schwer ist*" (l. c. S. 41). Die Materie ist ewig, grenzenlos (ibid.). HEGEL: „*Indem Bewegung ist, so bewegt sich etwas; dieses dauernde Etwas ist aber die Materie.*" Sie ist „*das Reale an Raum und Zeit*", „*die Beziehung von Raum und Zeit, als ruhende Identität*", „*die erste Realität, das daseiende Für-sich-sein*", „*positives Bestehen des Raums*" (Naturph.[2], S. 67), die „*Identität des Raumes und der Zeit, des unmittelbaren Aussereinander und der Negativität oder der als für sich seienden Einzelheit*" (Encykl. § 261). Nach SCHLEIERMACHER ist Materie „*nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewusstseins*" (Dial. S. 140). Nach HERBART ist die Materie „*objectiver Schein*", es liegt ihr eine „*Summe einfacher Wesen, in denen wirklich etwas geschieht*", zu Grunde (Lehrb. z. Psych. § 156). „*Die Materie, als ein räumliches Reales, mit räumlichen Kräften, vorgestellt . . ., ist eine blosse Erscheinung. Eben dieselbe Materie aber ist real, als eine Summe einfacher Wesen; und in diesen Wesen geschieht wirklich etwas, welches die Erscheinung einer räumlichen Existenz zur Folge hat*" (Lehrb. z. Psych.[3], S. 110). „*Die Cohäsion und Dichtigkeit jeder Materie hängt ab von einem Gleichgewichte zwischen Attraction und Repulsion, welches Beides nicht von gewissen räumlichen Kräften der einfachen Wesen, sondern von der formalen Notwendigkeit herrührt, dass der äussere Zustand, d. i. die räumliche Lage, dem inneren Zustande, d. h. den Selbsterhaltungen der Wesen, völlig entspreche*" (Psych. a. Wiss. II, § 153). Die Materie ist „*kein Continuum, sondern ursprünglich eine starre Masse*" (Met. II, § 274). SCHOPENHAUER betrachtet die Materie als Erscheinung des Willens, „*ihr Sein ist Wirken*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Sie entsteht aus der

Vereinigung von Raum und Zeit und ist wie diese nur Vorstellung des Subjects (l. c. § 7). „*Die Materie ist durch und durch lautere Causalität: ihr Sein besteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: sie ist eben nur die objectiv aufgefasste Verstandesform der Causalität selbst*" (Parerg. I, 16). Sie ist daher nur Gegenstand des Denkens, eine Abstraction; „*in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Bloss dadurch, dass wir von dieser näheren Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieser das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstracto.*" „*Mithin wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt.*" Die Materie ist Bedingung, nicht Gegenstand der Erfahrung, sie wird nur gedacht als „*das durch die Formen unsers Intellects, in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt, notwendig herbeigeführte, bleibende Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen*". Die Materie ist „*dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die blosse Sichtbarkeit des Willens oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Product der Functionen des Intellects ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestirende der Wille ist*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). FROHSCHAMMER setzt das Wesen der Materie in die „*Räumlichkeit*" (Phant. S. 230). ULRICI fasst alle Materie als „*Kraftäusserung*" auf (Leib u. Seele S. 30ff.); sie ist die Erscheinung „*der einigenden Central- und Widerstandskräfte*" eines Dinges (l. c. S. 39), kein totes „*Substrat*" (l. c. S. 32). LOTZE: „*Es bleibt ... bloss die eine Ansicht übrig, die einfachen Wesen oder die Atome der Physik als unausgedehnte Mittelpunkte von Kräften, d. h. von aus- und eingehenden Wirkungen, jede stetige Materie aber als eine blosse Erscheinung anzusehen, die aus einer Vielheit wechselwirkender discreter Atome besteht*" (Gr. d. Met.[2], S. 79). Nach FECHNER ist die Materie zunächst „*das Handgreifliche*", dann die „*allgemeinste Unterlage der Naturerscheinungen*" (Phys. u. phil. Atomenlehre[2], S. 105 f.). Eine absolute Materie ist nichts als eine „*leere, unnütze Hypothese*" (Üb. d. Seelenfr. S. 209). UEBERWEG: „*Materie und Kraft — bezeichnen die zweifache Auffassung einer untrennbaren Einheit, einesteils durch die Sinneswahrnehmung, anderesteils nach der Analogie der inneren Wahrnehmung von unserer eigenen Willenskraft*" (Log. S. 84). SPENCER betont, dass „*die Vorstellung, die wir uns selbst von der Materie bilden, nur das Symbol irgend einer Form jener Macht ist, die uns absolut und für immer unbekannt bleibt*" (Psych. § 63; First princ. § 16). Diese Vorstellung beruht auf der Wahrnehmung des Widerstandes *(resistance)*. „*It follows, that forces are standing in certain relations from the whole content of our idea of matter*" (First princ. I, 3). Nach v. HARTMANN ist die Materie ein „*System von Atomkräften*", ein „*Dynamidensystem*" (Phil. d. Unb.[3], S. 474), ein „*System von Atomkräften mit gewissem Gleichgewichtszustande*" (l. c. S. 484). Nach E. DÜHRING ist sie der „*Träger alles Wirklichen*" (Log. S. 201), „*das Weltmedium ... auch als Inbegriff aller Regungen und Kräfte*", „*ein grosser Gesamtkörper, der unter sich relativ getrennte Gruppen befasst*" (ibid.). RIEHL bestimmt die Materie als „*die Substanz im Raume*" (Ph. Krit. II, 1, S. 274), „*die von den räumlichen Empfindungen des Drucks und des Widerstandes abgeleitete Vorstellung des Realen,*

als Substrat der objectiven Teilvorstellung" (l. c. S. 275). MAINLÄNDER: „*Die Materie ist die apriorische gemeinsame Form für alle Sinneseindrücke*" (Phil. d. Erlös. S. 7). Sie „*objectivirt den gegebenen Sinneseindruck*" (l. c. S. 8). Nach WUNDT gelangt die Naturwissenschaft zum Begriffe einer materiellen Substanz mit constanten Eigenschaften, „*welche selbst unserer Wahrnehmung völlig entrückt ist, durch ihre Wirkungen aber alle Erscheinungen hervorbringt, die den Zusammenhang der äusseren Erfahrungen ausmachen*" (Log. I, 485). „*Stets wird es als die Aufgabe der physikalischen Untersuchung angesehen, den Begriff der Materie so zu bestimmen, dass aus demselben widerspruchslos die Erscheinungen abgeleitet werden können. Da nun im allgemeinen verschiedene Voraussetzungen über die Eigenschaften der Materie denkbar sind, welche dies leisten, so hat der Begriff der materiellen Substanz einen hypothetischen Charakter.*" Der Begriff der Materie stammt nur aus dem „*Bedürfnis der Causalerklärung*" (l. c. S. 485). Die Materie ist „*das Substrat der in den äusseren Anschauungen gegebenen Erscheinungen*" (l. c. II, 362). Es ist uns nur die „*Wirkungssphäre*" der Materie anschaulich gegeben (l. c. S. 364). OSTWALD führt die Materie auf Energie (s. d.) zurück und erklärt: „*Dadurch also, dass eine Anzahl von Eigenschaften, wie Masse, Gewicht, Volum, Gestalt und Farbe, dauernd örtlich beisammen bleibt, und sich zum Teil gar nicht (wenigstens nicht messbar), zum Teil nur in geringem Masse mit der Zeit und den äusseren Umständen ändert, ist der Begriff eines von aller Zeit und allen Umständen unabhängigen Trägers entstanden, an dem diese Eigenschaften haften*" (Energ. S. 5). Materie ist nichts als „*eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energieen*" (D. Überwind. d. mechan. Material. 1895, S. 28). SCHUPPE definirt die Materie als einen „*mit Sinnesqualitäten erfüllten Raum*" (Log. S. 83). UPHUES führt sie auf Undurchdringlichkeit zurück (Psych. d. Erk. I, S. 85). V. SCHUBERT-SOLDERN versteht unter Materie „*ein räumliches Zusammen sinnlicher Qualitäten*" (Gr. e. Erk. S. 59). Grundlage der Materie ist „*der qualitativ bestimmte, also anschauliche, concrete Raum*" (l. c. S. 63).

Materiell (materialis, *ὑλικός*): stofflich, körperlich, ausgedehnt. GOCLEN.: Materiale = „*constans ex materia*", „*quod modo pendet a materia*", „*quod materiae analogum est*" (Lex. phil. p. 670). FRIES: „*Form und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell dagegen, was zum Mannigfaltigen gehört*" (Syst. d. Log. S. 99). SCHOPENHAUER: „*Das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24).

Materielle Ideen, s. Ideen.

Mathema ist nach KANT ein „*direct synthetischer Satz*" „*durch Construction der Begriffe*", während ein Dogma ein solcher Satz „*aus Begriffen*" ist (Krit. d. r. Vern. S. 563 f.).

Maxime (maxima) ist ein Ausdruck, der seine Quelle hat in des BOËTHIUS „*maximae et principales propositiones*" („*quarum nulla probatio est*"), woraus im Mittelalter das Substantiv maxima hervorgeht (PRANTL I, 700). Die Bedeutung desselben ist erst eine logische (ALBERT V. SACHSEN: „*Locorum alius dicitur locus maxima,*" PRANTL IV, 19), wird aber durch das Französische in eine ethisch-praktische gewandelt (l. c. IV, 78). D'ARGENS: *propositions évidentes et générales, telles que sont celles qu'on appelle maximes, ou axiomes. . . . On appelle ces premiers principes des maximes, ou des axiomes, parceque ce*

sont des propositions, dont il suffit de concevoir le sens, pour être convaincu de leur certitude" (Phil. du Bons-Sens I. p. 244 f.). KANT: „*Maxime ist das subjective Princip des Wollens*" (WW. IV, 248). „*Maxime ist das subjective Princip zu handeln*" (l. c. S. 269). „*Maxime ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht*" (WW. VII, 28). „*Ich nenne alle subjectiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objects, hergenommen sind, Maximen der Vernunft*" (Kr. d. r. Vern. S. 518). Nach FRIES sind (logische) Maximen „*Regeln der Verfahrungsart im Suchen*" (Syst. d. Log. S. 439). WAITZ: „*Principien sind Grundurteile, die wir als Normen unseres Denkens, Maximen Grundurteile, die wir als Regeln unseres Handelns anerkennen*" (Lehrb. d. Psych. S. 646).

Maya ist in der Lehre des Brahmanismus die (personificirte) Illusion, durch welche das All-Eine in die Vielheit auseinandergeht, dann die Subjectivität des Erkennens als Princip der Individuation („Schleier der Maya").

Mechanisch (*μηχανικόν*): nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, durch Druck und Stoss, blind, unbewusst erfolgend. ARISTOTELES: *ὅταν δέῃ τι παρὰ φύσιν πρᾶξαι διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης· διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν* (Mechan. 847a, 16). DESCARTES: „*Nullae sunt in mechanica rationes, quae non etiam ad physicam, cuius pars vel species est, pertineant*" (Princ. phil. IV, 93). „*Mechanicum et corporeum*" (Ep. I, 67). LEIBNIZ stellt „*mécaniquement*" dem „*metaphysiquement*" gegenüber (GERH. III, 607). KANT: „*Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mitteilung ihrer Bewegung heisst mechanisch*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 95).

Mechanische Naturphilosophie ist nach KANT „*die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 100).

Mechanistische Weltanschauung ist die Auffassung alles Geschehens als bloss in Bewegungen, Druck und Stoss der Körper bestehend, mit strenger, blinder Notwendigkeit ohne Zweckursachen vor sich gehend. Sie findet sich in der älteren und neueren Atomistik (s. d.): *Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις* (ARISTOT., De gen. anim. 789b, 2), bei dem Materialismus (s. d.), bei den Stoikern. Durch GALILEI, KOPERNICUS, KEPLER erhält sie ihre wissenschaftliche Begründung und relative Berechtigung. KEPLER: „*Mundus participat quantitate, et mens hominis (res supramunda in mundo) nihil rectius intelligit, quam ipsas quantitates, quibus percipiendis factus videri potest*" (Epist. de harmon., Op. V, 28; LASSWITZ, G. d. Atom. I, 354). Im Gebiete des Körperlichen halten DESCARTES und SPINOZA die mechanistische Weltansicht fest, während HOBBES sie auch auf das geistige Geschehen überträgt. LEIBNIZ nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er das Mechanische als Erscheinung geistiger, nach Zwecken wirkender Causalität auffasst. „*Tout ce fait mécaniquement et metaphysiquement en même temps.*" „*La source de la mécanique est dans la metaphysique.*" Die Cartesianische Philosophie ist nur „*l'antichambre de la vérité*" (GERH. III, 607; IV, 471, 282). Wie NEWTON ist auch KANT Anhänger der

mechanistischen Naturbetrachtung, nur für die Organismen will er sie nicht ausschliesslich gelten lassen. *„Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines blossen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will“* (Kr. d. Urt. II, § 66). *„Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss“* (l. c. § 67). *„Hierauf gründet sich nun die Befugnis und . . . auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen . . . steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur anstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit gemäss, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen“* (l. c. § 78). Jedenfalls ist *„der Newton des Grashalms“* noch nicht gefunden. SCHELLING: *„Fassen wir endlich die Natur in ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmässigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmässigkeit des Ganzen“* (Naturph. S. 61). v. HARTMANN bezeichnet Mechanismus und Teleologie als die zwei Seiten des einen *„Princips der logischen Notwendigkeit“* (Ph. d. Unb. II[10], 450). Vgl. Dynamismus, Teleologie. Notwendigkeit, Causalität.

Meditation: Wissenschaftliches Nachdenken, Erwägung, Reflexion. Nach HUGO und RICHARD VON ST. VICTOR ist die meditatio, das begriffliche Denken, die zweite Stufe der Erkenntnis.

Medius terminus, s. Terminus.

Megariker oder Eristiker (wegen ihrer logischen Streitigkeiten und dialektischen Spitzfindigkeiten) heissen die Anhänger des EUKLID von Megara, welcher das Seiende (s. d.) als das Gute bestimmt: EUBULIDES, ALEXINOS, durch ihre Trugschlüsse bekannt, DIODOROS KRONOS, der über den Möglichkeits-Begriff lehrt, STILPO.

Meinen ist 1) ein subjectives Fürwahrhalten, Glauben, einer Ansicht sein, 2) das Sagen-wollen, im Sinne Haben, Verstehen. Vgl. Urteil.

Meinung (*δόξα*, opinio) ist nach PLATO vom Wissen (*ἐπιστήμη*) unterschieden, als nur auf das Werdende, nicht auf das Seiende gehend (*ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι, ὡς ἔστι τὸ ὄν — δόξα δοξάζειν*, Republ. V, 477 B, 478 A). Sie ist ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen (l. c. 477 A). Die *δόξα ἀληθής* ist immerhin relativ wertvoll. *Καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσι, καλὸν τὸ χρῆμα, καὶ πάντα τἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου . . . καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί* (Meno 97 E; Theaet. 210 A). ARISTOTELES: *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχο-*

μένον ἄλλως ἔχειν (Met. VII, 15, 1039b, 33). *Λέγω δ' ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας, ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν* (l. c. III, 2, 996b, 28 squ.). — Stoiker: *δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν* (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 151; STOB. Ecl. II, 230). CICERO: „*Opinationem — imbecillam assensionem*" (Tusc. disp. IV, 7). Die Epikureer nennen die *δόξα*, welche wahr oder falsch sein kann, auch *ὑπόληψις* (DIOG. L. X, 34; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 211). — Nach BONAVENTURA ist opinio: „*assensio unius partis cum formidine alterius*", oder „*assensio animae generata ex rationibus probabilibus*" (In l. sent. 3, d. 24, art. 2, 2). SPINOZA nennt „*opinio vel imaginatio*" die cognitio „*ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur*" (Eth. II, prop. XL, schol. II). CHR. WOLF: „*Propositio insufficienter probata est opinio*" (Phil. rat. § 602). „*Wenn wir einen Satz durch solche Vordersätze herausbringen, von deren Richtigkeit wir nicht völlig überzeugt sind, so heisset unsere Erkenntnis eine Meinung*" (Vern. Ged. I, § 384). KANT: „*Wenn aus subjectiven, obzwar mit Bewusstsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin bloss gemeint wird, so kann dieses Meinen doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden*" (WW. IV, 347). „*Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urteilen (sub condicione suspensiva ad interim) angesehen werden*" (Log. S. 100). „*Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten*" (Kr. d. r. Vern. S. 622). FRIES versteht unter Meinung „*ein Fürwahrhalten nur mit Wahrscheinlichkeit, die Annahme eines vorläufigen Urteils*" (Syst. d. Log. S. 421). E. REINHOLD: „*Der Glaube in weiterer Bedeutung, als gleichgeltend mit dem Meinen, ist ein mehr oder weniger zweifelndes Fürwahrhalten. . . . In engerer Bedeutung ist der Glaube ein solches Fürwahrhalten, zu welchem, während aus ihm in theoretischer Hinsicht der Zweifel nicht völlig ausgeschlossen ist, ein sittliches Interesse uns führt*" (Psych. S. 173). Nach WUNDT ist die Meinung ein „*objectives Fürwahrhalten*", bei dem „*die Sicherheit der Überzeugung*" fehlt. „*Durch irgend welche objectiven Zeugnisse werden wir veranlasst, ein Urteil vorläufig als wahr anzunehmen; aber weder setzt das Meinen einen besonderen Grund subjectiver Bevorzugung noch ein solches Gewicht objectiver Gründe voraus, dass kein Zweifel zurückbliebe. Der Meinende fühlt sich subjectiv frei, objectiv ist er zwar bestimmt, aber in keiner Weise zwingend bestimmt*" (Log. I, S. 370).

Mensch (manisco, das denkende Wesen). Die Stoiker definiren den Menschen als *ζῷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν* (SEXT. EMP., Pyrrh. hyp. II, 26; STOB. Ecl. II, 132). — HUGO V. ST. VICTOR: „*Quid enim magis est homo, quam anima?*" (De sacr. II, 1, 11). ALBERTUS MAGNUS: „*Homo inquantum homo solus est intellectus*" (De intell. II, 8; Sum. th. II, qu. 9). Nach THOMAS V. AQUINO besteht der Mensch „*ex spirituali et corporali substantia*" (Sum. th. I, qu. 75, 1). CHARRON: „*La vraie science et le vrai étude de l'homme, c'est l'homme*" (De la sagesse I, 1, 1). (POPE: „*The proper studie of mankind is man.*") LEIBNIZ nennt den Menschen einen „*kleinen Gott*" (Theod. I. B., § 147), BONNET ein „*être mixte*" aus Leib und Seele. HOLBACH: „*C'est un être matériel, organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisation*" (Syst. d. l. nat. I, ch. 6, p. 80). Nach LAMETTRIE ist der Mensch

eine *„Maschine"*. KANT will den Menschen stets als *„Zweck an sich selbst"*, *„niemals bloss als Mittel"* betrachtet und behandelt wissen (WW. V, 137 f.). *„Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist vermöge der Autonomie seiner Freiheit"* (l. c. S. 91 f.). Die Menschheit *„in ihrer moralischen Vollkommenheit"* ist Gottes eingeborener Sohn (WW. VI, 155). SCHILLER: *„Alle andern Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will"* (WW. XII, 192). CHR. KRAUSE setzt die Bestimmung des Menschen darin, *„dass er seine eigene Wesenheit (seinen Begriff) in der Zeit wirklich mache oder gestalte, in unendlicher Bestimmtheit, individuell, als ein Individuum. Oder: dass er ein ganzer, vollwesentlich und vollständig, gleichförmig ausgebildeter Mensch . . . werde"* (Abr. d. Rechtsph. S. 5). Nach FEUERBACH ist der Mensch, *„was er isst"*. Vgl. Mikrokosmos.

Menschenverstand, gesunder, ist nach KANT *„der gemeine Verstand, sofern er richtig urteilt"*, *„das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln in concreto"* (WW. IV, 117).

Mental: im Geiste (mens) befindlich, gedankenhaft. Die Scholastiker bezeichnen als *„verbum mentale"* (v. mentis) den *„conceptus mentis formatus"* (PRANTL III, 307), das innere Urteil im Unterschiede vom ausgesprochenen.

Merken heisst nach HERBART *„spüren, was verborgen oder kaum wahrzunehmen ist. . . . Sich etwas merken, heisst einprägen"* (Umr. päd. Vorl. I, 4, § 73).

Merkmal (nota, *τεκμήριον*) ist nach ARISTOTELES ein Zeichen (*σημεῖον*), welches notwendig zu einem Dinge gehört (Rhetor. I, 2, 1357b, 14). Nach PLATNER sind Merkmale *„Teile, Eigenschaften, Wirkungen, Verhältnisse, wiefern sie einem Dinge um seines Geschlechtes willen zukommen"* (Phil. Aph. I, § 221). Wie KANT (Log. S. 147) erklärt FRIES, Merkmal sei ein Begriff als *„Erkenntnisgrund von anderen Begriffen"* (Syst. d. Log. S. 120). *„Die Merkmale einer Vorstellung sind entweder eigentümliche, charakteristische, die nur diesem Begriffe oder Gegenstand zukommen, oder gemeinsame;"* ferner giebt es wesentliche Merkmale, welche wieder constitutiv oder Attribute sind, und ausserwesentliche, welche in unveränderliche und veränderliche sich einteilen lassen (l. c. S. 122 ff.). JAKOB: *„Merkmale werden . . . solche Teilvorstellungen genannt, wodurch die Vorstellungen oder Gegenstände von andern unterschieden werden können"* (Gr. d. Erf. S. 212). Nach UEBERWEG ist Merkmal eines Objects *„alles dasjenige an demselben, wodurch es sich von anderen Objecten unterscheidet"* (Log.[4], § 49). B. ERDMANN nennt Merkmale *„die unterscheidbaren Bestimmungen der Gegenstände des Denkens"* (Log. I, S. 119). Unterschieden werden überhaupt: notae originariae, radicales, constitutivae, derivativae, consecutivae, essentiales, internae, intrinsecae, attributa, externae, internae, modi u. a. Vgl. PRANTL I, 424, HEGEL, WW. VI, 325.

Metabasis (*μετάβασις*) *εἰς ἄλλο γένος*: Sprung auf ein fremdes, nicht zur Sache gehöriges Gebiet, wodurch fehlerhafte Begriffsbestimmungen erzeugt werden (ARISTOTELES, De coel. I, 1, 268b, 1).

Metakosmisch ist, nach O. LIEBMANN, so viel wie transcendental (s. d.), *„nicht bloss individuell psychologisch"* (Analys. S. 221). So ist KANTS *„a priori"* metakosmischer Natur.

Metalogisch. SCHOPENHAUER: *„Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie als metalogische Wahrheit nenne."* Es giebt ihrer vier: *„1) Ein Subject ist gleich der Summe seiner Prädicate, oder a = a. 2) Einem Subject kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder a = —a = 0. 3) Von jeden zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten muss jedem Subject eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas ausser ihm, als seinen zureichenden Grund"* (Vierf. Wurz. § 33).

Metamathematisch heissen gewisse Speculationen (GAUSS, RIEMANN, ZÖLLNER, HELMHOLTZ u. a., vgl. B. ERDMANN, Axiome d. Geom. 1877), nach welchen unser dreidimensionaler Raum als ein Teil oder die Erscheinung eines n-fach ausgedehnten Raumes (mit anderen geometrisch-physikalischen Gesetzen) angesehen wird.

Metaphysik ist diejenige allgemeine Wissenschaft, welche auf Grundlage der Einzeldisciplinen und der Erkenntnislehre wie auch der Postulate des menschlichen Geistes und Gemütes eine die Wirklichkeit und die Bedeutung der Dinge und ihres Zusammenhanges begrifflich deutende Weltansicht zu erlangen und zu verschaffen sucht. — Das Wort Metaphysik (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*) hat seine Quelle in der Stellung, welche der erste Herausgeber der Aristotelischen Schriften, ANDRONICUS VON RHODUS, der *„ersten Philosophie"* (*πρώτη φιλοσοφία, θεολογική*) nach der *„Physik"* des ARISTOTELES gab. Wie PLATO versteht ARISTOTELES unter der Metaphysik, also der *„ersten Philosophie"*, die allgemeine Wissenschaft vom Seienden als solchen und dessen letzten Gründen (*δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*, Met. I, 2, 982 b, 9; *τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὄν*, l. c. IV, 3, 1005 a, 24). Sie handelt *περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* (l. c. VI, 1026 a, 16). Bald erhält der Terminus „Metaphysik" die Bedeutung einer Lehre vom Übersinnlichen. HERENNIUS: *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν* (bei EUCKEN, Term., S. 183). ALBERTUS MAGNUS sagt von der metaphysica: *„ista scientia transphysica vocatur"* (HAURÉAU II, 1, p. 123). THOMAS: *„Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda"* (Contr. gent. I, 4). Nach SUAREZ hat die Metaphysik ihren Namen daher, *„quoniam de primis rerum causis, et supremis ac difficillimis rebus, et quodammodo de universis entibus disputat"* (Met. disp. I, 1). Die scholastische Metaphysik ist eine Wissenschaft vom Seienden (ens) und dessen allgemeinen Eigenschaften, also Ontologie. (Bei ARISTOTELES ist wie bei den Scholastikern die Metaphysik wesentlich Ontologie (s. d.), Theologie und Psychologie.) Dagegen ist die Metaphysik der Renaissance hauptsächlich Naturphilosophie. BACON: *„Ut inquisitio formarum, quae sunt (ratione certe, et sua lege) aeternae et immobiles, et constituat metaphysicam"* (Nov. Org. II, 9). Die Metaphysik handelt *„de forma et fine"* (De dign. p. 164). BAYLE definirt die Metaphysik als *„la science spéculative de l'être"* (Syst. de philos. p. 149). Wie CHR. WOLF definirt BAUMGARTEN die Metaphysik als *„scientia prima cognitionis humanae principia continens"* (Met. § 1). Sie besteht aus: Ontologie, Kosmologie, Psychologie, natürlicher Theo-

logie (l. c. § 2). CRUSIUS bestimmt die Metaphysik als *„Wissenschaft der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden“* (Vernunftwahrh., Vorr. z. 1. Aufl., § 4). Nach PLATNER untersucht die Metaphysik *„nicht was das Wirkliche sei nach der Erfahrung, sondern was das einzig Mögliche und Notwendige sei, nach der reinen Vernunft“* (Phil. Aphor. I, § 817). — KANT: *„Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica“* (De mundi sens. sct. II, § 8). *„Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant“* (l. c. sct. V, § 24). KANT spricht von der Metaphysik als von einer *„ganz isolirten speculativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blosse Begriffe“* (Kr. d. r. Vern., Vorr. II, S. 16). *„Die Metaphysik ist nichts Anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis“* (WW. II, 291). *„Der alte Name dieser Wissenschaft (μετὰ τὰ φυσικά) giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann“* (WW. VIII, 576). *„Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben . . . müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. . . . Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“* (Proleg. § 1). *„Metaphysische Erkenntnis muss lauter Urteile a priori enthalten“* (l. c. § 2). *„Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch“* (l. c. § 4). *„Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösungen alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen“* (Kr. d. Urt. II, § 91). *„Die reine Philosophie, die auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt ist, heisst Metaphysik“* (WW. IV, 236). *„Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisches Erkenntnis, d. h. Erfahrung werden kann“* (WW. IV, 362; Proleg. § 57). Metaphysik ist *„das System aller Principien der reinen theoretischen Vernunfterkenntnis durch Begriffe oder, kurz gesagt, sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie“* (WW. VIII, 521). Die *„Kritik der reinen Vernunft“* ist *„die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“* (Kr. d. r. Vern. Vorr. II, S. 29). Sie löst die Frage: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? (l. c. S. 656). *„Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen“* (WW. IV, 238). Die Metaphysik der Natur enthält nicht-empirische Principien (Met. Anf. d. Naturw. Vorr., S. VII). — Nach REINHOLD ist die Metaphysik *„die Theorie der a priori bestimmten Gegenstände“* (Theor. II, 486). HEGEL bestimmt sie als *„Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen“* (Log. III, 18 f.).

Metaphysik und Logik (s. d.) sind eins (Encyl. § 24). Nach HERBART ist Metaphysik *„die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung“* (Met. I, 215). Sie bearbeitet die Erfahrungsbegriffe durch die *„Methode der Beziehungen“* (s. d.). GALLUPPI definirt die Metaphysik als *„la scienza delle scienze“* (El. di phil. II, p. 5). CHR. WEISSE definirt die Metaphysik als *„Wissenschaft des reinen Denkens, reine Wissenschaft a priori“* (Met., Einl., C. 3, S. 38). SCHOPENHAUER betont, dass *„die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äussere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntnis ist“* (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 426). Die Metaphysik fasst das Vorhandene *„als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt“* (Parerg. II, § 21). Im Menschen entsteht mit der Besinnung und Verwunderung über sein Dasein das metaphysische Bedürfnis, er ist *„ein animal metaphysicum“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 17). Nach LOTZE ist Metaphysik die *„Lehre, welche die für unsere Vernunft unabweislichen Voraussetzungen über die Natur und den Zusammenhang der Dinge nicht fragmentarisch, wie die gewöhnliche Bildung, sondern vollständig und geordnet darstellt und die Grenzen ihrer Gültigkeit bestimmt“* (Gr. d. Log. S. 99). Sie untersucht *„den wahren Grund, den genau bestimmten Sinn und die Anwendungsgrenzen“* der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaften (Gr. d. Met. S. 6). VOLKMANN betrachtet als Aufgabe der Metaphysik die Lösung der durch die Erfahrung dargebotenen Widersprüche so, *„dass einerseits die Gültigkeit der Begriffe dem Gegebenen gegenüber erhalten, anderseits die Denkbarkeit derselben den logischen Grundgesetzen gegenüber gewonnen wird“* (Lehrb. d. Psych. I[4], 35). Nach DÜHRING hat an die Stelle der Metaphysik die *„nur auf Wirklichkeiten gegründete Weltanschauungslehre“* zu treten (Log. S. 9). Nach WINDELBAND beschäftigt sich die Metaphysik mit *„den höchsten Principien der Welterklärung und der auf ihnen beruhenden Weltanschauung“* (Gesch. d. Phil. S. 15). SIGWART bestimmt die Metaphysik als die Wissenschaft, welche *„einerseits die letzten Voraussetzungen, von denen alles planmässige Denken ausgeht, andrerseits die Resultate, zu denen dieses gelangt, in einer einheitlichen Auffassung von dem letzten Grunde des Verhältnisses der subjectiven Gesetze und Ideale des Denkens und Wollens zu dem objectiven Inhalte der Erkenntnis zusammenzubringen hat“* (Log. II, 750). Nach RIEHL ist die Metaphysik nur *„das System der Erkenntnisprincipien“* (Ph. Krit. II, 1, S. 4). K. LASSWITZ meint, die Metaphysik sei *„auf die Erzeugung einer allgemeinen Weltanschauung gerichtet“* (G. d. Atom. I, 6). B. ERDMANN identificirt Metaphysik und Erkenntnistheorie (Log. I, 11). O. LIEBMANN: *„Die kritische Metaphysik . . . ist hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge“* (Die Klimax d. Theor. S. 112). WUNDT: *„Mit dem I n h a l t d e s W i s s e n s beschäftigt sich die M e t a p h y s i k. Sie stellt diesen Inhalt in allgemeinen Begriffen über das Seiende und in Gesetzen über dessen Beziehungen dar. . . . Auf diese Weise ist das, freilich oft verfehlte, Ziel der Metaphysik die Aufrichtung einer widerspruchslosen Weltanschauung, welche alles einzelne Wissen in eine durchgängige Verbindung bringt“* (Log. I, 7). Ihre Hauptaufgabe ist *„das Geschäft der Ergänzung der Wirklichkeit . . . durch Aufsteigen von dem in der Erfahrung Gegebenen zu weiteren Gründen, die nicht gegeben sind“* (l. c. I[2], 421). Sie *„beschäftigt sich gerade so wenig wie die Mathe-*

matik bloss mit dem Imaginären, sondern in erster Linie und vorzugsweise mit dem Realen, mit jenem nur insoweit, als es dazu dienen kann, das Reale begreiflich zu machen" (Syst. d. Phil. S. 201). Die Metaphysik besteht in der Ergänzung der Erfahrung, darin, „*dass sie die in der Erfahrung begonnene Verbindung nach Grund und Folge consequent und in gleicher Richtung weiter führt, bis die Einheit gewonnen ist, welche es uns möglich macht, die ganze Reihe samt den Gliedern, welche der Erfahrung angehören, als ein Ganzes zu denken*" (l. c. S. 410). Metaphysik sind alle „*Annahmen, die irgendwie hypothetische Ergänzungen der Wirklichkeit sind*"; sie gehört aber ans Ende, nicht an den Anfang des Erkennens (Phil. Stud. 13. Bd., S. 428). UPHUES: „*Die Philosophie als Metaphysik will eine Weltanschauung geben, eine Vorstellung von der Welt im ganzen*" (Psych. d. Erk. I, S. 13). — Der Positivismus (COMTE) verzichtet auf alle Metaphysik. O. KÜLPE versteht unter Metaphysik den „*Versuch einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung*" (Einl. in d. Philos.², S. 21). Vgl. Philosophie.

Metaphysisch „*wird eine Theorie in der Regel gerade dadurch, dass sie irgend ein empirisch gegebenes Verhältnis über alle Grenzen der Erfahrung hinaus erweitert*" (WUNDT, Phil. Stud., 13. Bd., S. 361). Vgl. Metaphysik.

Metaphysische Punkte („*points metaphysiques*") nennt LEIBNIZ (GERH. IV, 398) die Monaden (s. d.).

Metempsychose: Seelenwanderung, Wohnen der Seelen in verschiedenen Leibern zum Zwecke der Läuterung. Die Lehre von der Metempsychose findet sich bei den Ägyptern, Indern, den Orphikern, Pythagoreern: *ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν* (Seele) *ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι· τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης· καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείναις πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων* (DIOG. L. VIII, 1, 31). EMPEDOKLES: *καὶ τὴν ψυχὴν παντοῖα εἴδη ζῴων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαι· φησὶ γοῦν· „ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἁλὸς ἔμπυρος ἰχθύς*" (DIOG. L. VIII, 2, 77). Auch PLATO (Tim. 90E ff., 92B) und PLOTIN lehren die Metempsychose, ferner die Kabbâla, SWEDENBORG u. a. Dagegen nimmt LEIBNIZ nur Umwandlungen der Organismen, Evolutionen (s. d.) derselben, an (Monad. 72).

Methexis (*μέθεξις*): Teilhaben der Dinge an den Ideen (s. d.).

Methode (*μέθοδος*): Logisches, planmässiges, einheitliches Forschungs-Verfahren, Weg der Untersuchung. — Die Methode der Aristotelischen Philosophie (*μέθοδος*, De an. I, 1, 402a, 14, auch = Wissenschaft, Phys. I, 1, 184a, 11) ist Analyse (*ἀναλυτική, ἀποδεικτική*) und Dialektik (s. d.). — R. BACON stellt die Methode der „*experientia*" der des „*argumentum*" gegenüber. F. BACON begründet die Methode der Induction (s. d.). Eine Definition der Methode findet sich bei ZABARELLA: „*methodus nihil aliud esse videtur, quam habitus intellectualis instrumentalis nobis inserviens ad rerum cognitionem adipiscendam*" (De meth. I, C. 2; Opp. log. p. 135). GALILEI stellt neben dem planmässigen Experiment die analytische (resolutive) und synthetische (compositive) Methode auf. So unterscheidet auch HOBBES „*methodus resolutiva*" (analytica) und „*compositiva*" (synthetica) und das aus beiden Methoden gemischte Verfahren,

welche alle vom Erkannten zum Unbekannten fortschreiten, zu den Ursachen (De corp. C. 6, 1, 2). Es wird entweder fortgegangen *„a generatione ad effectus possibiles“*, oder *„ab effectibus φαινομένοις ad possibiles“* (l. c. C. 25, 1). DESCARTES stellt vier methodische Regeln auf. *„Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem; hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem; nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare.“ „Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.“ „Tertium, ut cogitationes omnes, quas veritati quaerendae impenderem, certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficiliarum et magis compositarum cognitionem ascenderem; in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.“ „Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis, tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus“* (De method. II, p. 11 f.). Die Mathematik ist dabei Vorbild (*„solos Mathematicos demonstrationes aliquas, hoc est, certas et evidentes rationes invenire potuisse,“* l. c. p. 12). Nach SPINOZA ist die Methode *„die reflexive Erkenntnis oder die Idee der Idee“* (Emend. intell. S. 23). Sie muss: 1) *„die wahre Idee von allen übrigen Wahrnehmungen unterscheiden und den Geist von den übrigen Wahrnehmungen abhalten“*; 2) *„Regeln geben, durch welche die unbekannten Dinge nach der Norm begriffen werden“*; 3) *„die Ordnung bestimmen, damit wir nicht durch nutzlose Dinge ermüdet werden.“* Sie ist am vollkommensten, *„sobald wir die Idee des vollkommensten Wesens haben“* (l. c. S. 27 f.). Die in der *„Ethik“* angewandte *„geometrische Methode“* (mos geometricus) bringt (nach der Weise EUKLIDs) den philosophischen Inhalt in Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien, Scholien. Die Logik von PORT ROYAL definirt Methode als *„ars bene disponendi seriem plurimarum cogitationum“* (IV, 2). Sie ist *„analysis (methodus resolutionis)“* oder *„methodus compositionis“* (l. c. 2. 3). PASCAL: *„Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales: l'une, de n'employer jamais aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues; en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions“* (Pens. I, 1). D'ARGENS: *„On entend par ce mot de méthode la dernière des opérations de notre esprit, que nous avons indiquée . . . par le terme de concevoir, qui signifie disposer ou arranger ce que nous avons imaginé sur un sujet, de la manière la plus prompte et la plus claire qu'il nous est possible“* (Ph. du Bons-Sens I, p. 269). *„Il y a deux sortes de méthodes; l'une, qui sert à découvrir la vérité, et qu'on appelle analyse, ou méthode de résolution, ou même méthode d'invention, et l'autre, qu'on nomme synthèse, ou méthode de composition, qu'on emploie lorsqu'on veut rendre sensibles aux autres les vérités dont on est déjà convaincu“* (l. c. p. 270). CONDILLAC sagt von der analytischen Methode: *„Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent“* (Log. I, 2). EBERT: *„Die Ordnung, welcher man sich bei dem Vor-*

30*

trage seiner Beweise und seiner Gedanken überhaupt bedienet, heisst die Lehrart oder Methode, welche man gemeiniglich in die synthetische, analytische und vermischte einzuteilen pflegt" (Vernunftlehr. S. 121). KANT versteht unter Methode „*die Art und Weise, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntnis sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden*" (Log. S. 16). „*Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der populären dadurch, dass jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht*" (l. c. S. 228). Die Methode kann ferner systematisch (s. d.) oder rhapsodistisch sein (l. c. S. 229). „*Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen*" (l. c. S. 230). „*Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.*" „*Tabellarisch heisst diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird*" (l. c. S. 230 f.). „*Akroamatisch ist die Methode, sofern jemand allein lehrt; erotematisch, sofern er auch frägt. Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogische oder Sokratische und in die katechetische eingeteilt werden*" (l. c. S. 231). FRIES nennt Methode „*eine Handelsweise, die an notwendige Regeln gebunden ist*" (Syst. d. Log. S. 508). Nach HERBART ist Methode „*die allgemeine Angabe der Art und Weise, aus Principien etwas abzuleiten*" (Lehrb. zur Einl. in d. Philos. § 13). Nach HEGEL ist Methode „*der sich selbst wissende, sich als das Absolute . . . zum Gegenstand habende Begriff*" (Log. III, 330), „*der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält*" (l. c. S. 352), der „*sich begreifende Begriff*" (ibid.). SCHOPENHAUER: „*Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andern umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die inductive und die deductive Methode zu bezeichnen*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). J. ST. MILL stellt vier Methoden der experimentellen Forschung auf: 1) die Methode der Übereinstimmung, 2) die Methode der Unterschiede (Differenzmethode), 3) die Methode der Rückstände (Reste) und 4) die Methode der sich begleitenden Veränderungen (Log. I, C. 8, S. 453 ff.). Die deductive Methode besteht aus drei Operationen: Induction, Syllogismus, Verification (ibid.). B. ERDMANN erklärt Methode als „*die Art und Weise einer Wissenschaft, gültige Urteile über ihren Gegenstand zu gewinnen*" (Log. I, 11). Vgl. Analyse, Synthese, Induction, Deduction, Dialektik.

Methodenlehre ist ein Teil der Logik (s. d.). Unter der „*transscendentalen Methodenlehre*" versteht KANT „*die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft*" (Kr. d. r. Vern. S. 544). „*Unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft . . . wird . . . die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne*" (Kr. d. pr. Vern. S. 181). FRIES meint, es sollte nur „*die logische Technik, als der letzte Teil der angewandten Logik, Methodenlehre genannt*

werden“ (Syst. d. Log. S. 12). Sie hat *„die Regeln des Verfahrens nachzuweisen, nach denen diese Ausbildung unsrer Erkenntnis geschehen muss*“ (l. c. S. 508). SCHUPPE: *„Der Sinn des Urteils und seine Arten lassen sich nur finden, wenn man das Denken in seinen einfachsten Bethätigungen an seinen Objecten kennen gelernt hat, und die Controle und Berichtigung, namentlich die berühmte Analyse der Begriffe ist nur möglich, wenn man die Entstehung jedes Begriffs, aus welchen einfachsten Ansätzen, durch welche Reihe von Urteilen er zustande kommt, erkennen gelernt hat. Das ist analytische Logik, zugleich Methodenlehre*“ (Log. S. 4).

Methoden, psychologische, sind die verschiedenen Arten und Weisen der Untersuchung psychischer Erlebnisse und ihrer Gesetzmässigkeit. Zu unterscheiden sind: 1) Methode der Selbstbeobachtung oder inneren Erfahrung. 2) Methode der (indirecten) Beobachtung anderer. 3) Comparative Methode. 4) Experimentelle Methode. 5) Hülfsmethoden anatomisch-physiologisch-pathologischer Art. VOLKMANN unterscheidet drei psychologische Methoden: *„Die erste . . . geht ausschliessend von den Thatsachen der Erfahrung aus und steigt von ihnen, als dem Besonderen, durch Abstraction zu jenen allgemeinen Gesetzen empor, in deren Feststellung die Erklärung der Phänomene enthalten ist: die Methode der Induction.*“ *„Die andere nimmt in gleicher Ausschliesslichkeit ihren Ausgangspunkt von dem metaphysischen Begriffe des psychischen Geschehens und strebt den empirisch gegebenen Erscheinungen durch eine Reihe von Determinationen zu: Deduction.*“ *„Die doppelseitige endlich verwertet Principien beider Reihen gemeinschaftlich zur Lösung des psychologischen Problems*“ (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 5). *„In der combinirenden Methode geben bei Erklärung der Phänomene die empirischen Principien den Stoff, die speculativen das Gesetz, und eben darum kann diese Methode von sich behaupten, dass sie allein die Principien dadurch, dass sie dieselben in Wechselbeziehung versetzt, zu Principien im eigentlichen Sinne erhebt. Sie kann aber auch, insofern sie den Ursprung der Phänomene des Seelenlebens aus ihren eigenen Elementen nach allgemeinen Gesetzen ableitet, näher als genetische Methode bezeichnet werden*“ (l. c. S. 9). Nach WUNDT *„verfügt die Psychologie, ähnlich der Naturwissenschaft, über zwei exacte Methoden: die erste, die experimentelle Methode, dient der Analyse der einfacheren psychischen Vorgänge; die zweite, die Beobachtung der allgemeingültigen Geisteserzeugnisse, dient der Untersuchung der höheren psychischen Vorgänge und Entwicklungen*“ (Gr. d. Psych. S. 28). Den complexen psychischen Gebilden gegenüber hat die Untersuchung drei Aufgaben zu lösen: *„Die erste besteht in der Analyse der zusammengesetzten Vorgänge, die zweite in der Nachweisung der Verbindungen, welche die durch diese Analyse aufgefundenen Elemente mit einander eingehen, die dritte in der Erforschung der Gesetze, die bei der Entstehung solcher Verbindungen wirksam sind*“ (l. c. S. 30; Log. II, 482 ff.). Vgl. Beobachtung, Psychologie, Experiment.

Methoden, psychophysische, oder Methoden der psychischen Grössenmessung, dienen *„zur Nachweisung des Weberschen Gesetzes oder anderer Grössenbeziehungen zwischen psychischen Elementen und Gebilden*“ (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 301). *„Unter Massmethoden der Empfindung versteht man (nun) solche Methoden, welche bestimmt sind, die gesetzmässigen Beziehungen zwischen der Stärke der äusseren Sinnesreize und unserer Intensitätsschätzung der entsprechenden Empfindungen festzustellen*“ (Grundz. d. phys. Psych. I[3], 340).

Es giebt vier solcher Methoden: 1) Die Methode der Minimaländerungen (oder der eben merklichen Unterschiede). „*Bei ihr sucht man auf verschiedenen Stufen der Reizscala diejenige Änderung der Reizstärke festzustellen, welche eine minimale, d. h. eben die Grenze unserer Auffassung erreichende Änderung der Empfindung bewirkt.*" 2) Die Methode der mittleren Abstufungen (oder der übermerklichen Unterschiede). Bei zwei Empfindungen ist eine nähere quantitative Bestimmung direct nicht möglich. „*Dies wird anders, sobald drei Empfindungen zur Vergleichung herbeigezogen werden. Wir vermögen dann im allgemeinen leicht zu entscheiden, ob sich diejenige Empfindung, welche zwischen der schwächsten und stärksten liegt, näher bei der ersten oder der zweiten befinde, oder ob sie etwa gleich weit von beiden entfernt sei. Stuft man demgemäss je drei Reize allmählich so ab, dass der mittlere nach unserer Schätzung genau zwischen dem ersten und dritten die Mitte hält, so lässt sich durch die wiederholte Anwendung dieses Verfahrens eine Reizscala herstellen, deren Intervalle gleich grossen Intervallen unserer Empfindungsschätzung entsprechen.*" 3) Die Methode der mittleren Fehler. „*Sie stützt sich auf die Erwägung, dass, je kleiner der Unterschied des Reizes ist, der in der Empfindung merklich wird, um so kleiner auch derjenige Reizunterschied sein werde, welcher nicht mehr merklich ist. Man darf daher voraussetzen, dass die Genauigkeit, mit welcher, wenn ein erster Reiz gegeben ist, ein zweiter nach der Empfindung abgestuft wird, um demselben gleich zu werden, der Grösse der Unterschiedsschwelle umgekehrt proportional sei. Demgemäss sucht man, im Vergleich mit einer gegebenen Reizstärke, eine zweite so abzustufen, dass sie eine von der ersten nicht zu unterscheidende Empfindung erzeugt. Die Präcision, mit der dies geschieht, ist umgekehrt proportional dem durchschnittlich begangenen Fehler. Da nun weiterhin die Genauigkeit der Bestimmungen um so grösser sein wird, je kleinere Empfindungsunterschiede wir zu schätzen vermögen, so muss auch die Unterschiedsempfindlichkeit zu dem begangenen Fehler in reciprokem Verhältnisse stehen. Massgebende Werte für den Betrag dieses Fehlers erhält man aber erst aus zahlreichen Einzelbeobachtungen, da der im einzelnen Fall begangene Fehler von dem einem fortwährenden Wechsel unterworfenen Stand des Bewusstseins und andern Nebenumständen mitbestimmt ist, welche erst in einer grössern Zahl von Versuchen sich ausgleichen lassen. Das Mittel der in einer grossen Zahl von Beobachtungen erhaltenen einzelnen Fehler ist der mittlere Fehler.*" Er zerfällt in einen constanten und in einen variabeln Mittelfehler, und diesem „*ist die Unterschiedsempfindlichkeit reciprok*". 4) Die Methode der richtigen und falschen Fälle. „*Lässt man zwei Reize auf ein Sinnesorgan einwirken, die in einer einzelnen Beobachtung eben merklich von einander verschieden erscheinen, so wird in oft wiederholten Versuchen wegen der fortwährenden Schwankungen der Unterschiedsempfindlichkeit und der sonstigen Einflüsse, welche namentlich die Vergleichungen successiver Empfindungen unsicher machen, dieses Resultat nicht constant bleiben, sondern es werden die Reize bald gleich bald auch im umgekehrten Sinne verschieden erscheinen. Weiss nun der Beobachter, dass die Reize, z. B. zwei successiv abgeschätzte Gewichte A und B, verschieden sind, lässt man ihn aber ungewiss, welcher beider Reize der stärkere sei, indem man bald A bald B zuerst einwirken lässt, so wird er den Unterschied bald richtig bald falsch schätzen, bald über die Richtung desselben zweifelhaft bleiben. In einer grösseren Reihe von Beobachtungen wird also auf eine gewisse Zahl richtiger eine gewisse Zahl falscher und zweifelhafter Urteile kommen. Das*

Verhältnis der richtigen Fälle r zur Gesamtzahl n der Fälle, der Quotient $\frac{r}{n}$, *wird nun offenbar um so mehr der Einheit* $\left(\frac{n}{n}\right)$ *sich nähern, je mehr erstens der Reizunterschied die Grenze des eben merklichen überschreitet, und je grösser zweitens die Unterschiedsempfindlichkeit ist. Lässt man daher in verschiedenen Beobachtungsreihen den Reizunterschied constant, so wird der Quotient* $\frac{r}{n}$ *ein Mass der Unterschiedsempfindlichkeit sein*" (l. c. S. 343 ff.). Also: Man ermittelt die psychischen Masse: 1) „*indem man von zwei psychischen Grössen A und B die eine A constant lässt und die andere B so lange abstuft, bis sie einem jener ausgezeichneten Punkte entspricht, also entweder gleich A oder eben merklich grösser oder eben merklich kleiner ist u. s. w.: Einstellungsmethoden. . . . Oder man vergleicht in oft wiederholten Versuchen zwei beliebig, aber sehr wenig verschiedene Reize A und B und berechnet aus der Zahl der Fälle, in denen* $A = B$, $A > B$, $A < B$ *geschätzt wurde, die ausgezeichneten Punkte, namentlich die Unterschiedsschwellen: Abzählungsmethoden*" (Gr. d. Psych. S. 301 f.).

Mikrokosmos (*μικρόκοσμος* bei GREGOR VON NAZIANZ, Orat. 34): die kleine Welt, die Welt im kleinen, d. h. der Mensch, im Unterschiede von **Makrokosmos,** der grossen Welt, dem Universum. So sehen PLATO (Phileb. 30), ARISTOTELES (De an. III, 8) und die Stoiker im Menschen eine Concentration des Wesentlichen des Alls. Der Ausdruck Mikrokosmos findet sich zuerst bei ARISTOTELES: *ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ* (Phys. VIII, 2, 252b, 26). Stoiker: *βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπος ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι* (PHILO bei STEIN, Ps. d. St. I, 207, 441). SENECA: „*Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est*" (Ep. 65, 24). BOËTHIUS: „*ἄνθρωπός ἐστι μικρόκοσμος, id est, homo est minor mundus*" (nach EUCKEN). Die Welt wird von PLATO als *μακράνθρωπος* bezeichnet. — JOH. SCOTUS: „*homo veluti omnium conclusio . . . quod omnia . . . in ipso universaliter comprehenduntur*" (De rer. nat. IV, 10). Nach NICOLAUS CUSANUS ist der Mensch, der „*kleine Gott*", der Inbegriff aller Dinge (De doct. ign. III, 3). Nach PARACELSUS ist der Mensch ein Auszug, die Quintessenz aller Wesen und Kräfte (Paragran. p. 205 f.; Phil. sag. p. 345; De nat. rer. VIII, p. 314; RITTER IX, 542). Ähnlich lehren G. BRUNO, V. WEIGEL (*γνῶθι σ.* I, 4; RITTER X, 88 ff.), F. M. VAN HELMONT (Princ. phil. 5, 6; RITTER XII, 34) und J. BÖHME (Myst. magn. 15 ff.). LEIBNIZ: „*Chaque chose est une certaine expression de l'univers . . . comme un univers encentré*" (GERH. III, 347). Der Mensch ist ein bewusster „*Spiegel*" des Universums, eine Concentration desselben. SCHOPENHAUER: „*Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subject findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist. . . . Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 29).

Milesische Schule, wird vertreten durch die Naturphilosophen THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES VON MILET.

Milieu: Mitte, Umgebung, die verschiedenartigen Lebensumstände, von denen, nach H. TAINE, jedes Kunstwerk abhängig, ein Resultat ist.

Mimânsâ: Forschung, Glaubenslehre (Veda).

Mind (engl.): Geist, Intellect, Seele, Bewusstsein. *Mind* = „*Internal, or the Subject-world*" (BAIN, Sens. and Int., p. 1). *Mind* besteht aus: 1) *feeling (emotion, passion, affection, sentiment)*, 2) *volition (will)*, 3) *thought (intellect, cognition). Sensations — come partly under feeling, and partly under thought* (l. c. p. 2).

Mind — stuff nennt W. K. CLIFFORD die Elemente der Empfindung als psychische Atome, die auch schon der anorganischen Materie eigen sind. So auch G. J. ROMANES (UEBERWEG-HEINZE, Grundr. III, 2[8], S. 419).

Minimum = „*quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus*" (G. BRUNO, De min. I, 7).

Mischung, s. Veränderung. Eine *κρᾶσις δι' ὅλων*, völlige gegenseitige Durchdringung der Körper, nehmen die Stoiker an (STOB. Ecl. I, 374 f.; DIOG. L. VII, 151).

Misologie: Hass der Vernunft, der Cultur (KANT, Grundl. d. Met. d. Sitt. 1; vgl. HEGEL, Encykl., § 11).

Mitbewegungen und **Mitempfindungen** entstehen durch Übertragung einer Erregung „*teils innerhalb der sensorischen Leitung, teils von sensorischen auf motorische Bahnen*". „*Die Übertragungen innerhalb der sensorischen Leitung scheinen nur innerhalb der nämlichen Rückenmarkshälfte stattzufinden, welche der primären Reizung entspricht, da die Mitempfindungen, die bei der Reizung einer Hautstelle beobachtet werden, stets Hautstellen derselben Seite angehören . . . Übrigens können die im Rückenmark entspringenden Mitempfindungen und Mitbewegungen nicht sicher von denjenigen unterschieden werden, die in Übertragungen innerhalb höher gelegener Centren ihre Ursache haben*" (WUNDT, Grdz. d. phys. Psych. I[3], 106 f.).

Mitgefühl ist nach VOLKMANN „*eigentlich schon jede Vorstellung des Gefühles eines anderen*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 379). Im besondern ist es „*die Aufnahme eines fremden Gefühles in das eigene infolge der Aufnahme des fremden Ich in das eigene Ich, oder mit anderen Worten: es ist die Übertragung des vorgestellten Gefühls eines anderen in ein Gefühl des eigenen Wir-bewusstseins*" (l. c. S. 380). Vgl. Sympathie, Mitleid.

Mitleid (*ἔλεος*, misericordia) ist nach ARISTOTELES *λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινα· καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνηται* (Rhet. II, 8, 2); *ἔλεος* und *νέμεσις* sind *πάθη ἤθους χρηστοῦ* (l. c. II, 9, 1). Die Stoiker: *ἔλεος δὲ λύπην ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν* (STOB. Ecl. II, 6, 180). CICERO: „*Misericordia est aegritudo ex miseria alterius, iniuria laborantis*" (Tusc. disp. IV, 8, 17). DESCARTES: „*Commiseratio est species tristitiae, amori mixtae aut benevolentiae erga illos, quos aliquid mali pati videmus, quo eos indignos iudicamus*" (Pass. an. III, 185). Nach HOBBES ist Mitleid „*dolor ob calamitatem alienam*" (Leviath. I, 6). SPINOZA: „*Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quem amamus, amore erga eum afficiemur.*

Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, contra odio etiam contra ipsum afficiemur" (Eth. III, prop. XXII). „*Commiseratio — tristitia orta ex alterius damno*" (l. c. schol.). „*Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit*" (l. c. aff. def. XVIII). „*Ex eo, quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur*" (l. c. prop. XXVII). „*Rem, cuius nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur*" (l. c. Coroll. III). „*Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.*" „*Commiseratio enim tristitia est, ac proinde per se mala*" [est affectus quo corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur]. „*Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur.*" „*Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur; nam homini dissimilis esse videtur*" (l. c. schol.). CHR. WOLF: „*Das Missvergnügen und die Traurigkeit über eines andern Unglück heisset Mitleiden*" (Vern. Ged. I, § 461; Psych. emp. § 687). KANT: „*Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht.... Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein*" (Kr. d. pr. Vern. S. 142; vgl. WW. VII, 265). SCHOPENHAUER führt auf das Mitleid, welches aus der Erkenntnis, dass im Grunde das Wesen, welches leidet, eins ist mit uns selbst („*tat twam asi*"), die „*echte, d. h. uneigennützige Tugend*" zurück (Grundl. d. Moral § 22). Dass das Mitgefühl an und für sich nichts Ethisches an sich habe, behauptet WAITZ (Lehrb. d. Psych. S. 396 ff.). NIETZSCHE verwirft es ganz.

Mittel (medium) ist nach CHR. WOLF „*dasjenige, wodurch wir die Absicht erhalten, das ist, welches den Grund in sich enthält, warum die Absicht ihre Wirklichkeit erreicht*" (Vern. Ged. I, § 912). „*Quicquid rationem continet, cur finis actum consequatur, medium vocatur*" (Ontol. § 937). KANT: „*Was... bloss den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel*" (WW. IV, 275). VOLKMANN erklärt das Mittel als „*die begehrte Ursache*". „*Das Mittel wird begehrt um des Zweckes willen*" (Lehrb d. Psych. II[4], 450).

Mittelbegriff (M.), terminus medius (*ὅρος μέσος*), s. Schluss.

Modalität (modalitas) eines Urteils ist die Art der Gewissheit desselben, wonach es assertorisch, problematisch oder apodiktisch genannt wird. ARISTOTELES: *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* (Anal. pr. I, 2, 24 b, 31; De interpr. 12 f.). EBERT: „*Wenn in einem*

Satze der Grad, in welchem man ein gewisses Verhältnis der Begriffe bejahet oder verneinet, ausdrücklich angezeigt wird, so nennt man diese Bestimmung die Modalität" (Vernunftl. S. 53). Nach KANT wird durch die Modalität *„das Verhältnis des ganzen Urteils zum Erkenntnisvermögen"* bestimmt, sie zeigt nur *„die Art und Weise an, wie im Urteile etwas behauptet oder verneinet wird"* (Log. S. 169). *„Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt . . ., sondern nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloss möglich (beliebig) annimmt; assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird; apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht"* (Kr. d. r. Vern. S. 92). *„Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken"* (l. c. S. 202). *„Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiermit zugleich Restrictionen aller Kategorien auf den bloss empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben"* (l. c. S. 203). FRIES: *„Die Modalität der Urteile besteht in ihrem Verhältnis zur erkennenden Thätigkeit des Gemütes"* (Syst. d. Log. S. 155). Nach WUNDT ist es unzulässig, *„die drei Modalitätsformen mit Kant als Grade einer aufsteigenden Gewissheit anzusehen. Apodiktisches und assertorisches Urteil stehen sich in dieser Beziehung vollständig gleich: beide unterscheiden sich als Ausdrucksformen der Gewissheit von dem problematischen Urteil. Hinwiederum aber steht das assertorische Urteil als der einzig mögliche Ausdruck thatsächlicher Gewissheit dem problematischen und apodiktischen gegenüber, in welche im allgemeinen nur die Resultate von Schlussfolgerungen gekleidet werden können"* (Log. I, 199). SCHUPPE: *„Die Urteile der Relation . . . und die der Modalität . . . unterscheiden sich eigentlich gar nicht. Denn rein assertorische Urteile giebt es überhaupt nicht. Die apodiktischen und problematischen Urteile können nicht auf die (psychologisch zu erklärende) subjective Gewissheit oder Ungewissheit des Urteilenden gedeutet werden. In der Sache aber ist immer, auch wenn nur Möglichkeit ausgesagt wird, eine Notwendigkeit vorhanden, ohne welche überhaupt der Sinn der Urteilseinheit fehlen würde. Diese Urteile unterscheiden sich nicht als Urteile, sondern nur inhaltlich"* (Log. S. 95).

Modalitäten nennt HELMHOLTZ Empfindungsinhalte verschiedener Sinne (Thats. d. Wahrn. S. 8).

Moderni werden von den Scholastikern bald die Lehrer der *„logica nova (modernorum)"*, bald die Nominalisten (PRANTL II, 82) genannt.

Modi: Schlussfiguren (s. d.).

Modification: Zustandsänderung. CHR. WOLF: *„Variationem modorum, hoc est, successionem modi unius in locum alterius a se diversi, appellamus modificationem rei"* (Ontol. § 704). AVENARIUS unterscheidet *„natürliche"* und *„sprachlich mitbedingte"* allgemeine Modificationen der *„E-Werte"* (Kr. d. r. Erf. II, 73). Vgl. modus.

. **Modus** (Mass): Art und Weise, Zustand, Besonderheit. Die Scholastiker unterscheiden einen *„modus adverbialis“* und *„nominalis, modi intelligendi, intrinsecus, procedendi, sciendi, significandi“*. Nach GOCLENIUS ist modus *„rei quaedam determinatio“*. *„Modus rei esse nequit, nisi res ipsa maneat“* (Lex. phil. p. 694 f.). Es giebt: *„modus* { *purus* { *essendi* / *se habendi*, *entitativus*, *modi absoluti“*, *„ut esse actu in rerum natura“*, *„modi relativi, interni, externi“* (l. c. p. 695 ff.). DESCARTES: *„Duratio, ordo et numerus, a nobis etiam distinctissime intelligentur, si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus durationem rei cuiusque, esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse persererat“* (Princ. phil. I, 55). *„Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos“* (l. c. 56). Die Logik von PORT ROYAL erklärt modus als *„quod naturaliter existere nequit nisi per substantiam“* (I, 6). — SPINOZA: *„Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur“* (Eth. I, def. V). Man muss wohl unterscheiden zwischen der Substanz (s. d.) und ihren modificationes, *„id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur“* (l. c. prop. VIII, schol. II). *„Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit“* (l. c. prop. XXIII). *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“* (l. c. prop. XXV, schol.). Der Intellect (intellectus) ist ein modus cogitandi, der Wille (voluntas) ein anderer modus cogitandi (l. c. prop. XXXI, XXXII). *„Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc.“* (l. c. II, ax. III). *„Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt“* (l. c. prop. I, dem.). Ebenso giebt es modi corporis. Die Substanz hat vor ihren modi das logische prius (substantia prior est natura suis affectionibus, l. c. I, prop. I). LOCKE nennt modi *„jene zusammengesetzten Vorstellungen, welche, wie sie auch verbunden sind, nicht als solche genommen werden, die für sich selbst bestehen; vielmehr gelten sie als von den Substanzen abhängend oder als Erregungen derselben; dahin gehören z. B. die durch die Worte: Dreieck, Dankbarkeit, Mord u. s. w. bezeichneten“* (Ess. II, ch. 12, § 4). Es giebt einfache und gemischte modi *(simple and mixed modi)*. Erstere *„sind nur Abwechselungen oder Verbindungen einer und derselben einfachen Vorstellung, ohne dass eine andere ihr zugemischt wird; z. B. ein Dutzend oder ein Schock; es sind dabei eine gewisse Menge Einheiten nur zusammengerechnet“*. Die anderen *„sind aus einfachen Vorstellungen verschiedener Art gebildet, um eine zusammengesetzte darzustellen; z. B. Schönheit“* (l. c. § 5). LEIBNIZ rechnet die *„gemischten modi“* zu den Beziehungen (Nouv. Ess. II, ch. 12, § 5). CHR. WOLF: *„Quod essentialibus non repugnat, per essentia tamen minime determinatur, modus a nobis dicitur.“* HUME: *„Die Vorstellung einer Substanz, und ebenso die eines modus ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen (collection of simple ideas), die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind, und einen besonderen Namen er-

halten haben" (Treat. I, sct. 6). Nach FRIES sind modi „*Merkmale, welche innere Bestimmungen eines Gegenstandes enthalten*" (Syst. d. Log. S. 124). AVENARIUS nennt modus jede „*Schwankungsform*" des „*System C*" (Kr. d. r. Erf. II, 18).

Modus (tropus): *τρόπος μὲν οὖν ἐστι φωνὴ σημαίνουσα ὅπως ὑπάρχει τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ* (AMMON. ad ARIST., De interpr. f. 171 b; PRANTL I, 654).

Modus ponens eines hypothetischen Schlusses, schliesst von der Gültigkeit des Grundes auf die der Folge: Wenn A ist, ist B; A ist; also ist auch B. Der modus tollens dagegen schliesst von der Ungültigkeit der Folge auf die Ungültigkeit des Grundes: Wenn A ist, ist B; B ist nicht; also ist auch A nicht. Man unterscheidet: 1) Modus ponendo ponens. 2) Modus ponendo tollens. 3) Modus tollendo tollens. 4) Modus tollendo ponens. (Vgl. EISLER, Die Elem. der Log., S. 58 ff.).

Möglichkeit ist Denkbarkeit eines Objectes, einer Verbindung oder Beziehung, welche wiederum in bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit ihre Quelle hat oder haben kann. Was nicht denknotwendig, aber auch nicht undenkbar (den Denkgesetzen, der Erfahrung zuwider) ist, halten wir für möglich. — Der Megariker DIODOR behauptet, alles Mögliche sei auch wirklich und notwendig. *Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα, ὅταν οἰκοδομῇ* (ARISTOT., Met. IX, 3, 1046 b, 29 squ.). „*Placet autem Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit. . . . Nihil fieri, quod non necesse fuerit*" (CIC., De fato, 17). ARISTOTELES bezeichnet als *δύναμις* die Möglichkeit im Sinne des Noch-nicht-seins, aber Sein-könnens, bei gegebenen Bedingungen. So ist die Erde der Möglichkeit nach Mensch (*οἷον ἡ γῆ ἆρ' ἐστὶν ἄνθρωπος δυνάμει*, Met. IX, 7, 1049 a, 1); *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον* (l. c. 3, 1047 a, 24; V, 12)· *ἀδυναμία δ' ἐστὶ στέρησις δυνάμεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς* (l. c. V, 12, 1019 b, 16). Möglichkeit bedeutet also bei ARISTOTELES nicht blosse Denkbarkeit (De interpr. 12), sondern zugleich ein Vermögen, etwas zu werden, die Potentialität (s. d.). Die Materie ist daher durch und durch eine *δύναμις*. Nach PLOTIN besteht die Möglichkeit in einer „*Art Substrat für Affectionen, Gestalten und Formen*", welche das „*der Möglichkeit nach*" aufnehmen will (Enn. II, 5, 1). So ist die Materie nur der Möglichkeit nach. „*Aber darum ist sie nicht schon, insofern sie sein wird, sondern das Sein ist für sie bloss das in Aussicht gestellte Zukünftige; das Sein wird für sie gleichsam auf das verschoben, was sein wird*" (l. c. 5). Die Ansicht des DIODOR wird von CHRYSIPP bekämpft, während später ABÄLARD erklärt, nur das sei möglich, was von Gott auch wirklich geschaffen sei. HOBBES hebt den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit dahin auf, dass er ihn nur als relativ erklärt. „*Wenn in einem Thätigen alle Accidentien vorhanden sind, welche zur Hervorbringung einer Wirkung in einem Leidenden seitens des Thätigen notwendig erfordert werden, dann sagen wir von dem Thätigen, es könne jene Wirkung hervorbringen, falls es nur an das Leidende applicirt wird.*" „*Ursache sagt man rücksichtlich der schon hervorgebrachten Wirkung, Möglichkeit rücksichtlich derselben Wirkung*

als einer noch hervorzubringenden" (De corp. C. 10, 1). „*Daher wird jede mögliche Wirklichkeit irgend einmal hervorgebracht werden*" (l. c. 4). Möglichkeit ist selbst eine Wirklichkeit, „*welche deshalb Möglichkeit genannt wird, weil eine andere Wirklichkeit nachher von ihr wird hervorgebracht werden*" (l. c. 6). SPINOZA: „*Res possibilis itaque dicitur, cum eius causam efficientem quidem intelligimus, attamen, an causam determinata sit, ignoramus*" (Cogit. met. I, 3). „*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*" (Eth. I, prop. XXXV). „*Res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum*" (l. c. IV, def. IV). „*Res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata*" (l. c. I, prop. XXXIII, schol.). Dagegen neigt LEIBNIZ sich der scholastischen Ansicht zu, im Verstande Gottes seien unendlich viele Möglichkeiten, von denen nur ein Teil, nämlich das mit einander Verträgliche *(composible)* und Beste Wirklichkeit erhalte (Princ. de la nat. 10; Théod. I B, § 225). „*Tout ce qui n'implique point de contradiction, est possible*" (Theod. § 224). TSCHIRNHAUSEN: „*Possibile est, quod concipi potest*" (Med. ment. I, 1). CHR. WOLF nennt unmöglich, „*was etwas Widersprechendes in sich enthält*", möglich, „*was nichts Widersprechendes in sich enthält*" (Vern. Ged. I, § 12). „*Weil Gott sich alle Welten durch seinen Verstand vorstellet und dadurch alles, was möglich ist, so ist der Verstand Gottes die Quelle des Wesens aller Dinge, und sein Verstand ist es, der etwas möglich machet, als der diese Vorstellungen hervorbringet. Nämlich, deswegen ist eben etwas möglich, weil es von dem göttlichen Verstande vorgestellet wird*" (l. c. § 975). „*Possibile est, quod nullam contradictionem involvit*" (Ontol. § 85). „*Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit*" (l. c. § 79). CRUSIUS meint, möglich sei, „*was gedacht wird, aber noch nicht existiret, oder von dessen Existenz wir noch abstrahiren*" (Vernunftwahrh. § 56). Nach PLATNER ist möglich, „*was als Begriff frei ist von Widerspruch*" (Ph. Aph. I, § 819). KANT: „*Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen*" (Kr. d. r. Vern. S. 471). „*Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich*" (l. c. S. 202). „*Dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit*" (l. c. S. 207, S. 213 ff.). „*Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich*" (WW. II, 121). FICHTE: „*Ich kann etwas Mögliches setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten Wirklichen. Alle blosse Möglichkeit gründet sich auf die Abstraction von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewusstsein geht sonach aus von einem Wirklichen*" (Syst. d. Sittenl. S. 290). FRIES: „*Wenn wir nur die Gesetze für eine Begebenheit im allgemeinen (durch Denken), nicht aber die nähern Umstände des einzelnen Falles (durch Anschauung) kennen und nun diesen nicht genau genug bekannten Fall nur mit der*

allgemeinen Regel vergleichen, so nennen wir die Bestimmung desselben eine blosse Möglichkeit" (Syst. d. Log. S. 160). HEGEL nennt die Möglichkeit „*die leere Abstraction der Reflexion-in-sich*", die „*blosse Form der Identität-mit-sich*" (Encykl. § 143); sie ist ein äusseres „*Moment*" der Wirklichkeit (l. c. § 145). Nach TRENDELENBURG beruht die „*Möglichkeit*" auf einem „*Vorgreifen des Gedankens*" und einer Ergänzung der vorhandenen Bedingungen durch die gedachten (Log. Unt. II², 167). Nach SIGWART ist im Gebiete des Urteils möglich, „*was weder zu bejahen noch zu verneinen notwendig*" (Log. I, 244). AVENARIUS: „*Verlegt sich das ‚Können' auf das ‚denkbare Künftige' selbst, so erscheint dieses nicht mehr als etwas, das ‚gedacht' werden kann, sondern als etwas, welches sein kann; und d. h. in der Modification des ‚Möglichen'*" (Kr. d. r. Erf. II, 121). SCHUPPE: „*Möglichkeit (Können) hat nur den Sinn eines bestimmten Verhältnisses unter genannten Qualitäten als solchen, dass a allerdings weder gerade c noch d noch e fordert und auch keines durch sich selbst ausschliesst, aber dass es doch um seiner Natur willen durchaus eines von ihnen fordert, dass sowohl c als auch d als auch e ein a fordern, in seiner Anwesenheit also eine Bedingung ihres Erscheinens haben*" (Log. S. 67). „*Behauptung von Möglichkeit meint also ein gesetzliches Verhältnis unter Qualitäten, nicht die Existenz einer Bedingung*" (l. c. S. 68). Das Mögliche bezeichnet nur „*bestimmte Relationen*" innerhalb des Notwendigen (l. c. S. 133). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist reine Möglichkeit dies, „*dass erfahrungsgemäss nichts hindert, irgend eine Thatsache oder einen Complex von Daten mit andern Daten verbunden zu erwarten, ohne deswegen aber auch einen Grund für positive Erwartung dieser Verknüpfung angeben zu können*" (Gr. e. Erk. S. 231 f.). Vgl. Kyrieuon.

Moment (momentum): Augenblick, Zeitpunkt, Teil oder Phase eines Processes. — LOCKE: „*Ein solcher Zeitteil, in dem man keine Folge bemerkt, wird ein Augenblick genannt; die Seele nimmt in solchen nur eine Vorstellung auf, und keine weiter; deshalb empfindet man keine Zeitfolge*" (Ess. II, ch. 14, § 10). Nach KANT „*nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Grösse bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern Augenblick ist*" (Kr. d. r. Vern. S. 165). „*Alle Veränderung ist . . . nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, wenn sie gleichförmig ist, ein Moment heisst*" (l. c. S. 194 f.). „*Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, sofern sie in gleichem Verhältnis mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 134). HEGEL bezeichnet als Moment jede Seite (Stufe) des dialektischen Processes (Encykl. § 145; Rechtsphil. S. 66).

Monade (*μονάς*): Einheit, als Wesen gedacht. — PYTHAGORAS bestimmt die Einheit als Princip aller Dinge und ihrer Wesenheiten. *Ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα* (DIOG. L. VIII, 25). *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς* (STOB. Ecl. I, 2, 58). EKPHANTUS: *τὰς πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς* (l. c. 308). PLATO nennt Monaden oder Henaden die Ideen (s. d.). ARISTOTELES: *τὸ μὲν πάντῃ [ἀδιαίρετον] καὶ ἄθετον λέγεται μονάς* (Met. V, 6, 1016 b, 25). EUKLID: *μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεται* (Elem. 7). MODERATUS:

περαιτέρω γὰρ ἡ μονὰς τῆς ποσότητος οὐκ ἰσχύει ἀναποδίζειν· ὥστε μονὰς ἤτοι ἀπὸ τοῦ ἑστάναι καὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἄτρεπτος μένειν, ἢ ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ παντελῶς μεμονῶσθαι τοῦ πλήθους εὔλογος ἐκλήθη (Stob. Ecl. I, 1, 18). Hermes: *ἡ γὰρ μονὰς οὖσα πάντων ἀρχὴ καὶ ῥίζα ἐν πᾶσίν ἐστιν* (l. c. 306). Synesius nennt Gott die Monade der Monaden. Auch Sabellius bezeichnet Gott als Monade oder höchste Einheit. Nach Goclenius wird das Wort „*monas*“ gebraucht 1) transcendens (Deus), 2) inferior (mathematica etc.); „*monas logica*“ = „*simplex terminus*“ (Lex. phil. p. 707). Nicol. Cusanus betrachtet die Einzeldinge als Einheiten, welche die Welt verkleinert in sich abspiegeln. Giordano Bruno versteht unter der monas die allgemeine Einheit, das minimum, welches als existirend, als rerum substantia (De min. I, 2) angenommen werden muss. „*Monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus*“ (ibid.). Aus solchen unzerstörbaren minima bestehen und entstehen die Dinge; die Monaden sind ausgedehnt und beseelt zugleich. Die „*monas monadum*“ ist Gott (l. c. I, 4), in dem alles zur Identität vereinigt ist. F. M. van Helmont: „*Divisio rerum numquam fit in minima mathematica, sed in minima physica; cumque materia concreta eo usque dividitur, ut in monades abeat physicas*“ (Princ. phil. 3, 9; Ritter XII, 22). Monaden werden die Elemente der Dinge auch von H. More (Enchir. met. I, 9) genannt, welcher die Bewegung der Körper auf die Wirksamkeit geistiger Substanzen (spiritus naturae) zurückführt (l. c. C. 28, § 3). Ähnliche hylozoistisch-animistische Ansichten finden sich bei F. Glisson und R. Cudworth (Syst. intell.).

Leibniz bezeichnet als Monade eine einfache, immaterielle, mit Streben und Vorstellen begabte Substanz. Das Atom (s. d.) ist, da alles Ausgedehnte teilbar sein muss, keine absolute Einheit. Es muss aber solche Einheiten geben, denn es existirt ein Zusammengesetztes. Diese „*vraies unités*“ (vergleichbar den „*Entelechien*“ der Peripatetiker, den „*formae substantiales*“ der Scholastiker) sind die allen Dingen zu Grunde liegenden geistigen Wesenheiten, welche nach Analogie des eigenen Ich gedacht sind. „*La monade . . . n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire, sans parties*“ (Monad. 1, Gerh. VI, 607). „*Solche einfache Substanzen muss es geben, weil es zusammengesetzte giebt, denn das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein aggregatum von Einfachen*“ (l. c. 2). „*Wo es nun keine Teile giebt, da giebt es auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und keine Teilbarkeit. Diese Monaden sind die wahren Atome in der Natur und, mit einem Wort, die Elemente der Dinge*“ (l. c. 3). „*Bei denselben ist auch keine Auflösung zu fürchten*“ (l. c. 4). „*Man kann daher sagen, dass die Monaden nur plötzlich mit einem Schlage anfangen oder enden können*“ (l. c. 6). Sie sind „*metaphysische Punkte*“ (Gerh. IV, 398). „*Man kann auch durch kein Mittel darlegen, wie eine Monade in ihrem Inneren durch etwas Anderes verändert werden oder einen Wechsel erleiden kann, weil man nichts in sie hineinbringen, noch eine innere Bewegung vorstellen kann, welche darin erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei den zusammengesetzten Substanzen möglich ist, wo eine Veränderung in den Teilen stattfinden kann. Die Monaden haben keine Fenster (n'ont point de fenêtre), durch welche etwas ein- oder ausgehen könnte (entrer ou sortir); denn die Accidenzen können sich von ihren Substanzen nicht ablösen, noch ausserhalb derselben sich bewegen, wie dies sonst die sinnlichen Eigenschaften bei den Scholastikern thun sollten.*

Deshalb kann weder eine Substanz, noch ein Accidenz in die Monade von aussen gelangen" (l. c. 7). „*Es muss . . . jede Monade von allen andern verschieden sein (soit différente de chaque autre); denn es giebt in der Natur niemals zwei Dinge, von denen das eine dem andern vollkommen gleich ist*" (l. c. 9). In jeder Monade findet eine unaufhörliche Veränderung statt (l. c. 10), welche von einem inneren Princip herrührt (l. c. 11). Das Mannigfaltige, was in den Monaden wechselt, „*muss eine Menge in der Einheit (multitude dans l'unité) umfassen, denn da jede natürliche Veränderung allmählich geschieht, so wechselt etwas und etwas bleibt, und deshalb muss in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen bestehen, wenn sie gleich keine Teile hat*" (l. c. 13). Dieser wechselnde Zustand ist ein Vorstellen, das Princip desselben ein Streben (l. c. 14, 15). Die Monaden sind „*Entelechien*" (l. c. 18), auch „*Seelen*" im weitesten Sinne (l. c. 19). „*Tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédant, tellement que le présent y est gros de l'avenir*" (l. c. 22; GERH. VI, 610). Die einfachen *(simples)*, „*ganz nackten*" *(tout nues)* Monaden leben in einer Art dumpfen Schlafes dahin (l. c. 24). Die oberste Monade, von der alle übrigen Ausstrahlungen *(fulgarations)* sind, ist Gott, welcher auch die Beziehungen der Monaden unter einander vermittelt (l. c. 51). Jede Monade spiegelt, oder stellt dar *(représente)* das ganze Universum, aber in verschiedenem Klarheitsgrade (l. c. 62, 83; Princ. de la nat. 4, 13, 14). „*Alles in der Natur ist voll. Es giebt einfache Substanzen, welche durch ihre eigenen Thätigkeiten von einander gesondert sind und welche stets ihre Beziehungen wechseln. Jede einfache Substanz oder Monade, welche den Mittelpunkt einer zusammengesetzten Substanz bildet, ist das Princip von deren Einheit und ist von einer Masse umgeben, welche aus einer Unendlichkeit anderer Monaden zusammengesetzt ist, und welche den eigenen Körper dieser Centralmonade bildet. Je nach den Erregungen des Körpers stellt letztere, wie in einer Art von Centrum, die ausser ihr befindlichen Dinge vor. . . . So wie nun infolge der Vollheit der Welt alles mit einander verbunden ist, und jeder Körper auf alle anderen je nach der Entfernung wirkt und durch eine Gegenwirkung von jenen erregt wird, so folgt, dass jede Monade ein lebender Spiegel (miroir vivant) oder mit einer inneren Thätigkeit begabt ist, welche das Universum je nach ihrem Standpunkt (point de vue) darstellt und welche so geregelt ist, wie das Universum selbst*" (Princ. de la nat. 3). „*Jede Monade, welche einen besonderen Körper hat, bildet eine lebende Substanz; deshalb giebt es nicht bloss überall Lebendiges, welches mit Gliedern oder Organen versehen ist, sondern es giebt auch unendlich viele Abstufungen in den Monaden, indem die einen mehr oder weniger über die anderen herrschen*" (l. c. 4). Jede Monade ist eine Welt für sich (GERH. II, 57). Der Verkehr der Monaden unter einander ist durch die prästabilirte Harmonie (s. d.) geregelt. — Auch CHR. WOLF nimmt Monaden an, aber als einfache Wesen ohne Vorstellungsfähigkeit. BAUMGARTEN definirt die Monaden als „*simplices vires, repraesentativae sui universi, mundi in compendio, suique mundi concentrationes*" (Met. § 400). KANT lehrt in seiner vorkritischen Periode die Existenz von „*monades physicae*". „*Substantia simplex, monas dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim existere potest.*" „*Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam*" (Monad. phys. I, prop. I, II). Sie besitzen Undurchdringlichkeit, elastische (abstossende) und anziehende Kräfte. — LOTZE betrachtet die Welt als aus psychischen Einheiten

zusammengesetzt, die aber durch die göttliche Substanz innerlich verbunden sind. Ähnlich lehren J. H FICHTE, F. KIRCHNER u. a. Vgl. Hylozoismus, Reale.

Monadologie: Lehre von den Monaden (s. d.), Annahme einfacher geistiger Substanzen, deren eine die menschliche Seele (s. d.) ist. (LEIBNIZ, HERBART, LOTZE, J. H. FICHTE u. a.).

Monarchianismus ist die „*Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschluss der Dreipersönlichkeit, oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als einer göttlichen Person ohne eine besondere persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes*“ (UEBERWEG-HEINZE II[8], S. 77).

Monarchomachen heissen die Anhänger der Lehre von der Volkssonveränität auch dem das Recht verletzenden Herrscher gegenüber (G. BUCHANAN, H. LANGUET, J. ALTHUSIUS).

Monismus (*μόνος*) ist im allgemeinen jede Weltanschauung, welche nur eine Art von Wirklichkeit annimmt, sei es nun dass sie diese als körperlich (Materialismus), seelisch (Spiritualismus) oder als Absolutes, Identisches von Geist und Natur (Identitätsphilosophie) bestimmt. — CHR. WOLF: „*Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*“ (Psych. rat. § 32). FICHTE gebraucht das Wort „*Unitismus*“ (WW. II, 89). Insbesondere wird Monismus die HEGELsche Philosophie, ferner die Lehre NOIRÉS, HAECKELS, CARNERIS u. a., nach welcher es nur eine Art von Wesen giebt, denen Empfindung und Bewegung als Eigenschaften zukommen, genannt. Dieser Monismus bedeutet die „*einheitliche Auffassung der Gesamtnatur*“ (HAECKEL, Der Mon., S. 9), die Ansicht, dass die Welt eine „*kosmische Einheit*“ bildet (l. c. S. 10), dass Gott und Welt eins sind (l. c. S. 12). Einen „*concreten Monismus*“, nach welchem nur die Attribute des Seienden verschieden sind, lehrt v. HARTMANN (Phil. d. Unb.[8], S. 790). Der „*concrete Monismus*“ beschränkt die Identität mit Gott auf „*das dem Erscheinungsindividuum zu Grunde liegende Wesen*“ (Phän. d. sittl. Bew. S. 860). Einen „*kritischen Monismus*“ lehrt RIEHL (Ph. Krit. II, 2, S. 206). Monismus ist auch oft gleichbedeutend mit Henismus oder Pantheismus, und heisst dann die Lehre von der Existenz bloss eines Seienden (SPINOZA, HEGEL, SCHOPENHAUER u. a.). Einen „*dynamischen*“ Monismus lehrt L. FERRI, einen „*erkenntnistheoretischen*“ J. REHMKE (D. Welt als Wahrn. u. Begriff S. 68). Der erkenntnistheoretische Monismus betrachtet Subject und Object (s. d.) des Erkennens als „*Modificationen eines und desselben Princips*“ (E. KÖNIG, Üb. d. letzt. Fragen d. Erkenntnistheor. I, S. 31). Als Charakter dieses Monismus bezeichnet LECLAIR die „*Ablehnung eines transcendentalen Factors der Erkenntnis*“ (Beitr. S. 9). Diese Art des Monismus nennt M. VERWORN „*Psychomonismus*“ (Allg. Physiol.[2], S. 39).

Monistisch, s. Monismus.

Monopsychiten (*μόνος, ψυχή*): die Anhänger der Ansicht, dass nur eine Seele existirt, deren Besonderungen die Einzelseelen sind (z. B. die Averroisten).

Monotheismus: Ein-Gott-Lehre, Glaube an einen Gott.

Moral (mores): Sittlichkeit, Sittenregel, Ethik (s. d.). Engländer und Franzosen verstehen unter „*moral*" die Geisteswissenschaft *(moral science)* überhaupt im Gegensatz zur „*Physik*". Das Gleiche gilt von der „*moral philosophy*" (HUME, Treat., Einl., S. 6). „*Moral philosophy, or the science of human nature*" (Inqu. sct. 1, p. 3). Nach WINDELBAND ist die Aufgabe der Moral „*die Aufstellung und Begründung der sittlichen Vorschriften*" (Gesch. d. Phil. S. 16).

Moral-Beweis des Daseins Gottes. Nach ihm verbürgt die Thatsache des Sittengesetzes einen Urheber desselben (CALVIN, MELANCHTHON), der dasselbe mit dem Verlangen nach Glückseligkeit in Einklang bringt. Letzteres lehrt KANT. Auf theoretischem Wege ist die Existenz Gottes nicht zu erweisen. „*Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloss mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloss mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig,*

das Dasein Gottes anzunehmen" (Kr. d. pr. Vern. S. 149 f.). Es ergiebt sich so ein bestimmter Begriff des höchsten Wesens. „*Es muss allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; ebenso allgegenwärtig, ewig u. s. w.*" So „*ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff*" (l. c. S. 167 f.). Es giebt eine „*moralische Teleologie*", welche mit der „*Nomothetik der Freiheit*" und der der Natur zusammenhängt. Es bedarf eines Wesens, welches die Forderungen des moralischen Gesetzes mit denen der Glückseligkeit verbindet. „*Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen, und so weit, als das letztere notwendig ist, soweit . . . ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.*" „*Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloss für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen*" (Kr. d. Urt. II, § 87).

Moral insanity: Moralische Minderwertigkeit, krankhafte sittliche Verwirrung, Mangel an moralischer Erkenntnis, sittlichem Gefühl und sittlichem Wollen.

Moralisch (moralis, CICERO): sittlich. THOMAS V. AQUINO: „*Actus moralis*" = „*actus qui est a ratione procedens voluntarius*" (De malo qu. 2, 6). Die „*regula voluntatis*" ist die „*lex aeterna, quae est quasi ratio Dei*" (Sum. th. II, qu. 71, 6). Moralisch ist nach CRUSIUS, „*was vermittelst des Willens und vernünftigen und freien Geistes dergestalt bewerkstelliget wird, dass derselbe dabei nach wissentlichen Endzwecken strebet*" (Vernunftwahrh. § 13). KANT: „*Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel), dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts Anderes hat als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz)*" (Kr. d. r. Vern. S. 611). HEGEL: „*Das Moralische muss in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloss das Moralisch-Gute bedeutet*" (Encykl. § 503).

Moralische Gefühle: Sittlichkeitsgefühle, Gefühle der Billigung des Sittlichen, der Missbilligung des Unsittlichen, Schlechten. PLATNER versteht darunter „*die Fähigkeit zu unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht*" (Phil. Aph. II, § 189). Es giebt „*ursprüngliche*" und „*reflectirte*" moralische Gefühle (l. c. II, § 218). Nach KANT hat jeder Mensch das moralische Gefühl, die Achtung vor dem Sittengesetz, in sich (Kr. d. r. Vern. S. 95 ff.). VOLKMANN versteht unter moralischem Gefühl „*das Wohlgefallen und Missfallen an den Verhältnissen der Bilder des Wollens*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 365). Vgl. Moral sense.

Moralische Gesetze sind die verpflichtenden Normen des sittlichen Handelns. KANT: „*Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.*" „*Das moralische Gesetz ist daher . . . ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist*" (Kr. d. prakt. Vern. S. 37 f.). „*Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst,*

ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest" (l. c. S. 84). „*Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*" (l. c. S. 87). Das moralische Gesetz bestimmt erst den Begriff des Guten (l. c. S. 77). Vgl. Ethik, Imperativ, Sittengesetz.

Moralische Regeln („*moralis scientiae regulae*") stellt DESCARTES drei auf. „*Prima erat, ut legibus atque institutis patriae obtemperarem, firmiterque illam religionem retinerem quam optimam iudicabam, et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus; atque me in caeteris omnibus gubernarem iuxta opiniones quam maxime moderatas, atque ab omni extremitate remotas, quae communi usu receptae essent apud prudentissimos eorum, cum quibus mihi esset vivendum.*" „*Altera regula erat, ut quam maxime constans et tenax propositi semper essem; nec minus indubitanter atque incunctanter in iis peragendis perseverarem, quae ob rationes valde dubias, vel forte nullas susceperam, quam in iis, de quibus plane eram certus.*" „*Tertia regula erat, ut semper me ipsum potius quam fortunam vincere studerem, et cupiditates proprias quam ordinem mundi mutare*" (De methodo III).

Moralische Welt ist nach KANT „*die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll)*". „*Diese wird sofern bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben . . . abstrahirt wird. Sofern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen*" (Kr. d. rein. Vern. S. 612).

Moralische Wesen sind nach LESSING „*Wesen, welche Vollkommenheit haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewusst sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäss zu handeln, das ist, welche einem Gesetze folgen können*" (Christ. d. Vern.).

Moralität („*moralitas*" = „*morum probitas*" bei AMBROSIUS) ist nach KANT „*das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens d. i. zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*" (WW. IV, 287). „*Man nennt die blosse Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzlichkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben*" (WW. VII, 16). „*Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten*" (Kr. d. prakt. Vern. S. 87). HEGEL versteht unter Moralität das „*moralische Bewusstsein*" (Phän. S. 457), „*das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln*" (l. c. S. 458). „*Der freie*

Wille ist — in sich reflectirt, so er sein Dasein innerhalb seiner hat, und hierdurch zugleich als particulärer bestimmt ist, das Recht des subjectiven Willens, — die Moralität" (Encykl. § 487). Der Wille *„hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Dasein des vernünftigen Willens ist, — Moralität"* (l. c. § 502; Rechtsphil. S. 148 ff.).

Moralphilosophie ist nach FERGUSON *„die Kenntnis dessen, was sein soll"* (Grunds. d. Moralphil. S. 8); s. Moral.

Moralprincip: sittlicher Grundsatz, Quelle des sittlichen Handelns, der Ethik (s. d.).

Moral sense: moralischer Sinn. — SHAFTESBURY versteht darunter *„a real antipathy or aversion to injustice, a natural prevention or prepossession of the mind in favour of the moral distinction"* (Inqu. conc. virtue I, 2, sct. 3). Ähnlich lehren HUTCHESON (*„decori et honesti sensus"*, *„laudis et vituperii sensus"*, Phil. moral. I, C. 1 u. 2), FERGUSON, HUME (*„moral sentiment"*, Inqu. sct. 12; Ess.), JAMES MILL (*„moral sense, moral faculty, sense of right and wrong, moral affection"*, Anal. II, 18), CHR. WOLF (*„instinctus moralis"*, Phil. pract. II, § 904), CRUSIUS (angeborene Neigung über die Moralität unserer Handlungen zu urteilen). Gegen die Annahme eines solchen Sinnes ist BERKELEY (Alcyphron Dial. 3), auch BASEDOW (Philaleth. I, S. 43 ff.). ROUSSEAU: *„Es liegt . . . in der Tiefe der Seele ein angeborenes Princip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, wie auch unsere eigenen Grundsätze sein mögen, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Handlungen anderer als gut oder böse anerkennen, und dieses Princip nenne ich Gewissen"* (Emil B. IV, S. 161 f.).

Moral-Statistik heisst die Berechnung der Gesetzmässigkeit menschlicher Willenshandlungen (QUÉTELET, Physique sociale, 1869).

Moraltheologie *„erklärt die Pflichten gegen Gott"* (EBERT, Vernunftl., S. 12). KANT: *„Eine Moraltheologie (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen"* (Kr. d. Urt. II, § 85). Vgl. Moral-Beweis.

Motakallimûn (hebr. Medabderim): Lehrer des Kelam (Wort), der Offenbarung, die orthodoxen arabischen Philosophen (von den Scholastikern *„loquentes"* genannt) im Unterschiede von den Lehrern des Fikh (Gesetzes) (STÖCKL II, 139; UEBERWEG-HEINZE II[8], 226).

Motiv (motivum): Bewegungs-, Bestimmungsgrund des Willens. ALBERTUS MAGNUS: *„Motiva sive appetitiva potentia animae"* (Sum. th. II, qu. 16, 2). THOMAS VON AQUINO: *„Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem: voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus"* (Sum. th. II, qu. 9, 1). LOCKE: *„Auf die Frage: ‚Was bestimmt den Willen?' ist die wahre und passende Antwort: ‚Die Seele'"* (Ess. II, ch. 21, § 29). Es ist stets ein *„Unbehagen"* *(uneasiness)*, eine Unlust, welche den Willen zur Thätigkeit bestimmt (l. c. § 31 ff.). LEIBNIZ spricht vom Kampf der Motive als vom *„Gegensatz der verschiedenen Strebungen, welche aus verworrenen und aus deutlichen Gedanken hervorgehen"* (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 35). Als Motive wirken *„jene geringen unmerklichen Wahrnehmungen, welche man unbewusste*

Schmerzen nennen könnte. . . . Diese kleinen Anregungen bestehen darin, sich fortwährend von kleinen Hemmungen zu befreien, woran unsere Natur, ohne dass man daran denkt, immer arbeitet. Darin besteht in Wahrheit jene Unruhe, die man, ohne sie zu erkennen, empfindet" (l. c. § 36). „*Diese schwachen oder starken Begehrungen nennt man in den Schulen ‚motus primo primi'*" (ibid.). Dem scholastischen Satze, dass die Motive den Willen „*non necessitant, sed inclinant*", stimmt LEIBNIZ zu. Motive sind nach CHR. WOLF „*die Gründe des Wollens und Nichtwollens*" (Vern. Ged. I, § 496). Motiv ist „*ratio sufficiens volitionis ac nolitionis*" (Psych. emp. § 887). Das Motiv des Wollens besteht in der Vorstellung des Objects als „*bonum ad nos*" (l. c. § 889 ff.). HOLBACH bestimmt die Motive als „*les objets extérieurs ou les idées intérieures qui font naître cette disposition (de vouloir) dans notre cerveau*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). Nach J. BENTHAM ist Motiv im weitesten Sinne „*any thing that can contribute to give birth to, or even to present, any kind of action*" (Introd. ch. 10, § 1, p. 161), im engeren „*any thing whatsoever, which, by influencing the will of a sensitive being, is supposed to serve as a mean of determining him to act, or voluntarily to forbear to act, upon any occasion*" (l. c. p. 162 f.). SCHOPENHAUER rechnet die Motivation zur vierten Klasse des Satzes vom Grunde. „*Die Motivation ist die Causalität von innen gesehen.*" „*Bei jedem wahrgenommenen Entschluss sowohl anderer als unserer selbst halten wir uns für berechtigt zu fragen ‚Warum?' d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen; ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoss oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen*" (Vierf. Wurz. C. 7, § 43). RIEHL: „*Ein Motiv wirkt gesetzlich, aber nicht unwiderstehlich, es kann durch Gegenmotive aufgewogen werden*" (Phil. Krit. II, 2, S. 232). HÖFFDING: „*Die willenserregende Kraft sind in Wirklichkeit immer wir selbst in einer bestimmten Form oder von einer bestimmten Seite*" (Psych. S. 471). SERGI definirt die Motive als „*les stimulants à la volition, quand ils sont passés dans la conscience de l'agent sous une forme psychique*" (Psych. p. 419). WUNDT: „*Wir nennen alle diejenigen Motive, welche thatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen, die actuellen, diejenigen dagegen, die als gefühlsärmere Elemente des Bewusstseins unwirksam bleiben, die potentiellen*" (Eth.², S. 440). Bei den „*Zweckmotiven*" sind Haupt- und Nebenmotive zu unterscheiden (ibid.). Die sittlichen Motive zerfallen in Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive (l. c. S. 510). Vgl. Determinismus.

Multiponible höchster Ordnung nennt AVENARIUS die Endbeschaffenheit des „*Systems C*"; die von ihr „*abhängige*" Multiponible ist der „*Weltbegriff*", der sich auf die „*Allheit der Umgebungsbestandteile*" bezieht und sich allmählich dem „*reinen Universalbegriff*" als Lösung des „*Welträtsels*" nähert (Krit. d. r. Erf. II, 375 ff., I, 197 ff.).

Muskelempfindung ist die Empfindung, welche die Contraction und Expansion der Muskeln begleitet. Sie wird in verschiedener Weise erklärt von JAMES MILL, BROWN (Lectur. I, 513), J. ST. MILL, A. BAIN („*muscular feeling*" ist ein Bewusstsein des „*putting forth of energy*", Sens. and Int. p. 376), H. SPENCER (Psych. I, § 46), W. HAMILTON (Diss. on Reid. p. 864), HELMHOLTZ, der sie als Innervationsempfindung auffasst (Phys. Opt. S. 599),

VOLKMANN („*jene Empfindung, die dem Erregungszustande derselben entspricht*", Lehrb. d. Psych. I[4], 291; das. auch die Litter.). E. H. WEBER leitet die Muskelempfindung aus dem „*Bewusstsein der Lage unserer Glieder*" ab (Tasts. S. 83). Wir erkennen durch den „*Drucksinn*" der Haut „*unsere eigene bewegende Kraft und die uns Widerstand leistenden Kräfte der Körper*" (l. c. S. 84). Vor der Auffindung sensibler Muskelnerven wird philosophischerseits verschiedentlich behauptet, wir hätten ein unmittelbares Bewusstsein von unseren Bewegungen (z. B. von TRENDELENBURG, Log. Unt. I[2], 242; GEORGE, Lehrb. d. Psych., S. 231). WUNDT betrachtet die Muskelempfindung als einen Bestandteil der Bewegungsempfindung (Grdz. d. ph. Psych. I[3], 403 ff.); sie gehört zu den „*inneren Tastempfindungen*" (Grundriss d. Psychol. S. 55). Vgl. Bewegungsempfindung, Object, Kraft.

Muskelsinn wird von verschiedenen Psychologen und Physiologen die Fähigkeit der Muskelempfindung (s. d.) genannt, so bei CH. BELL (Phys. u. pathol. Unters. d. Nervensyst. Übs. von ROMBERG, 1836, S. 185 ff.) und E. H. WEBER, der von einem „*Kraftsinn*" spricht (Tasts. u. Gemeingef., Phys. Handwört. S. 582).

Mysterium magnum nennt PARACELSUS die Urmaterie, den „*Limbus*", das „*Urwasser*" (Hyaster) (Paramir. tr. 1).

Mystik oder Mysticismus (*μύσαντα ὄψιν*, PLOTIN, Enn. I, 6, 8) ist jenes philosophisch-religiöse Bestreben, durch Erhebung über alles Sinnliche und Begriffliche, unmittelbares, gefühlsmässiges Anschauen, durch liebendes Sich-Versenken in die tiefsten Tiefen des Gemütes der höchsten Wahrheiten, der Erkenntnis des Göttlichen und damit des Besitzes der Seligkeit teilhaftig zu werden. Die Lehre von der Contemplation (s. d.), Ekstase (s. d.) und Intuition (s. d.) bildet das Fundament aller Mystik. Mystiker sind: PLATO (teilweise), PLOTIN und die Neuplatoniker, DIONYSIUS AREOPAGITA, BERNHARD VON CLAIRVEAUX, RICHARD und HUGO VON ST. VICTOR, BONAVENTURA, die Begharden, RAYMUND VON SABUNDE, ECKHART, TAULER, SUSO, RUISBROEK, THOMAS VON KEMPEN („*Von der Nachahm. Christi*"), V. WEIGEL, C. SCHWENKFELD, SEB. FRANK, J. BÖHME („*Aurora*"), ROB. FLUDD, teilweise auch NICOL. CUSANUS, GIORD. BRUNO, SPINOZA („*amor intellectualis*"), MALEBRANCHE, LEIBNIZ, KANT, SCHELLING, BAADER, KRAUSE, SCHOPENHAUER, FECHNER, V. HARTMANN. Die meisten mystischen Systeme sind zugleich Systeme der Emanation (s. d.). Vgl. Gott.

Mysticismus der praktischen Vernunft ist nach KANT diejenige Denkart, welche „*das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift*" (Kr. d. pr. Vern. S. 86).

Mystisch: unbegreiflich, übervernünftig, geheimnisvoll. — ALBERTUS MAGNUS: „*Mystica sunt, quae per se et primo Deo conveniunt, per aliud autem et secundario creaturis, ut essentia, vita, intellectus etc.*" (Sum. th. I. qu. 15, 1). V. HARTMANN erblickt das Wesen des Mystischen in der „*Erfüllung des Bewusstseins mit einem Inhalte durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten*" (Phil. d. Unbew.[3], S. 323).

Mythus (μῦθος). WUNDT: „*Als die Grundfunction, auf deren verschiedenartiger Bethätigung alle mythologischen Vorstellungen beruhen, ist eine eigentümliche, dem naiven Bewusstsein überall zukommende Art der Apperception anzusehen, die man als die personificirende Apperception bezeichnen kann. Sie besteht darin, dass die appercipirten Objecte ganz und gar durch die eigene Natur des wahrnehmenden Subjects bestimmt werden, so dass dieses nicht bloss seine Empfindungen, Affecte und willkürlichen Bewegungen in den Objecten wiederfindet, sondern dass es insbesondere auch durch seinen augenblicklichen Gemütszustand jeweils in der Auffassung der wahrgenommenen Erscheinungen bestimmt und zu Vorstellungen über die Beziehungen derselben zu dem eigenen Dasein veranlasst wird. In dieser Auffassung liegt dann von selbst, dass dem Object die persönlichen Eigenschaften, die das Subject an sich selbst vorfindet, zugeschrieben werden. . . . So kann der Naturmensch Steinen, Pflanzen, Kunstobjecten ein inneres Empfinden und Fühlen und davon ausgehende Wirkungen zuschreiben*“ (Grundr. d. Psych. S. 356). „*Erst auf einer gereifteren Stufe des mythenbildenden Bewusstseins bethätigt sich die personificirende Apperception auch an den grossen, durch ihre Veränderungen sowie durch ihren directen Einfluss auf das Leben des Menschen eindrucksvollen Naturerscheinungen, wie den Wolken, Flüssen, Stürmen, grossen Gestirnen u. s. w. Hierbei regt zugleich die Regelmässigkeit gewisser Naturerscheinungen, wie des Wechsels von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, der Vorgänge beim Gewittersturm u. dergl., zu poetischen Mythenbildungen an, in denen eine Reihe zusammengehöriger Vorstellungen zu einem in sich geschlossenen Ganzen verknüpft wird. So entsteht der Naturmythus, aus dem sich allmählich Wissenschaft, Philosophie und Religion entwickeln*“ (l. c. S. 359). Vgl. SCHELLING, Philos. d. Mytholog. (WW. II, 1 u. 2).

N.

Nachahmung (μίμησις) der Natur, ist nach PLATO, ARISTOTELES, später besonders nach BATTEUX und den modernen Naturalisten Aufgabe der Kunst. PLATO betrachtet ferner die Dinge als „*Nachahmungen*“ (μιμήσεις) der ewigen Urbilder oder Ideen (s. d.). Der Nachahmungstrieb ist einer der ursprünglichsten Triebe der höheren Tiere und des Menschen.

Nachbild der Gesichtsempfindung ist das Andauern derselben auch nach Wegfall des Reizes. „*Man pflegt diese Nachdauer, indem man sie auf das als Reiz benutzte Object bezieht, das Nachbild des Eindrucks zu nennen. Zunächst erscheint das Nachbild in einer dem Reiz gleichen Helligkeits- oder Farbenbeschaffenheit: also weiss bei weissen, schwarz bei schwarzen und gleichfarbig bei farbigen Objecten (positives oder gleichfarbiges Nachbild); nach kurzer Zeit geht es dann aber bei farblosen Eindrücken in die entgegengesetzte Helligkeit, weiss in schwarz, und schwarz in weiss, bei Farben in die Gegen- oder Complementärfarbe über (negatives und complementäres Nachbild).*“ „*Das positive Nachbild lässt sich nun einfach darauf zurückführen, dass die durch irgend eine Lichtart bewirkte photochemische Zersetzung nach der Einwirkung des Lichtes noch eine kurze Zeit andauert; das negative und complementäre kann man daraus ableiten, dass jede in einer bestimmten Richtung eingetretene*

Zersetzung eine teilweise Consumtion der zunächst an ihr beteiligten lichtempfindlichen Stoffe zurücklässt, wodurch sich dann bei der Fortdauer der Netzhautreizung die photochemischen Vorgänge selbst in entsprechendem Sinne verändern müssen" (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 81). AVENARIUS nennt „*Nachbild*" jeden lebhaften, anschaulichen Nachklang einer sinnlichen Vorstellung.

Nachdenken, s. Meditation, Reflexion.

Nacheinander, s. Succession.

Nachgedanke heisst bei AVENARIUS der schwache, unanschauliche Rest eines Gedankens.

Nachsatz ist der Teil eines hypothetischen Urteils, welcher die Folge enthält.

Nachschluss = Episyllogismus (s. d.).

Naiv (nativus; aus dem Französischen durch GELLERT ins Deutsche eingeführt: angeboren, ursprünglich, natürlich, unbefangen, kindlich, unschuldsvoll. KANT sagt von der Naivität, dass sie „*der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst*" ist (Kr. d. Urt. I, § 54). SCHILLER: „*Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird*" (WW. XII, 115). „*Das Naive der Gesinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menschen als einem der Natur nicht schlechterdings unterworfenen Wesen beigelegt werden, obgleich nur insofern, als wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effect der poëtisirenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übergetragen*" (l. c. S. 121). Es giebt eine naive und sentimentalische Dichtung.

Name (nomen) „*significat substantiam cum qualitate*" (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 51). Die Scholastiker unterscheiden „*nomina primae et secundae impositionis*" d. h. Namen von Gegenständen und Namen von Worten (wie substantivum, adiectivum etc.). „*Nomina absoluta*" sind nach W. v. OCCAM „*illa, quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quicquid significatur per tale nomen, aeque primo significatur*" (PRANTL III, 364). GOCLENIUS: „*Scholasticis intentio etiam est idem quod impositio, nam illi voces primae intentionis nihil aliud sunt, quam voces primario impositae ad rerum significationem*" (Lex. phil. p. 255). Die scholastische Unterscheidung auch bei BACON (Nov. Org. I, 63). Die Logik von PORT ROYAL unterscheidet „*nomina substantiva seu absoluta*" und „*nomina adiectiva et connotativa*" (I, 2). HOBBES: „*A name or appellation . . . is the voice of a man arbitrary imposed for a mark to bring into his mind some conception concerning the thing on which it is imposed*" (Hum. nat. C. 5, p. 20). CHR. WOLF: „*Wir haben aber anfangs Wörter, dadurch wir die Arten und Geschlechter sowohl der vor sich als durch andere bestehenden Dinge andeuten, und diese pflegen wir die Namen der Dinge zu nennen*" (Vern. Ged. § 300). Nach HEGEL ist der Name „*die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat*", die „*Existenz des Inhalts in der Intelligenz*" (Encykl. § 462). „*Bei dem Namen ‚Löwe' bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn*

verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist im Namen, dass wir denken“ (ibid.). Nach J. St. Mill bezeichnen die Namen Gegenstände und rufen im Hörer Vorstellungen hervor (Log. I, C. 2, § 1). Volkmann: „*Das Kind findet sich benannt, und zwar von allen und in allen Beziehungen gleich benannt; es ist stets das Nämliche, der Name bildet das äussere Correlat der Einheit seines Ich, wie der Leib das innere*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 173). Nach Höffding steht der Name als „*Stellvertreter einer ganzen Reihe von Ähnlichkeitsassociationen*“ da (Viertelj. 14. Bd., Über Wiedererk.). Wundt: „*In nahem Zusammenhange mit der Abstraction steht ferner die Benennung der Erscheinungen. Sie ist ein Erzeugnis der Isolation. Denn der Name eines Gegenstands, mag er nun auf dem natürlichen Wege der Sprachbildung entstanden oder aus bestimmten wissenschaftlichen Bedürfnissen erfunden sein, bezeichnet stets ein einzelnes Merkmal. Hieran schliesst sich aber sofort eine Generalisation an, indem der bei einem bestimmten Gegenstande geschaffene Name auf andere ähnliche Gegenstände übertragen wird, die er in eine Gattung zusammenfasst*“ (Log. II, 14). K. Twardowsky führt (ähnlich wie Brentano, Psych., B. II, C. 6, § 3 und Marty, Viertelj. f. w. Ph., 8. Jahrg., S. 293, 300) aus: „*Unter einem Namen hat man alles, was die alten Logiker ein kategorematisches Zeichen nannten, zu verstehen. Kategorematische Zeichen sind aber alle sprachlichen Bezeichnungsmittel, die nicht bloss mitbedeutend sind (wie ‚des Vaters‘, ‚um‘, ‚nichtsdestoweniger‘ u. dgl.), aber auch für sich nicht den vollständigen Ausdruck eines Urteils (aussagen) oder eines Gefühls und Willensentschlusses u. dgl. . . ., sondern bloss den Ausdruck einer Vorstellung bilden*“ (Zur Lehre vom Inh. u. Gegst. d. Vorst. S. 11). „*Die drei Functionen des Namens sind . . .: Erstens die Kundgabe eines Vorstellungsactes, der sich im Redenden abspielt. Zweitens die Erweckung eines psychischen Inhaltes, der Bedeutung des Namens, im Angesprochenen. Drittens die Nennung eines Gegenstandes, der durch die von dem Namen bedeutete Vorstellung vorgestellt wird*“ (l. c. S. 12). Vgl. Wort.

Nativismus. „*Die Anschauungen, die sich rücksichtlich der psychologischen Entstehungsweise der räumlichen Vorstellungen gegenüberstehen, pflegt man als die des Nativismus und Empirismus zu bezeichnen. Die nativistische Theorie will die Localisation im Raum aus angeborenen Eigenschaften der Sinnesorgane und Sinnescentren, die empiristische Theorie will dieselbe aus Einflüssen der Erfahrung ableiten.*“ Richtiger ist die Unterscheidung der nativistischen und der genetischen Theorie (Wundt, Gr. d. Psych., S. 134 f.).

Nativisten: Anhänger der Lehre von dem Angeborensein, der Ursprünglichkeit eines psychischen Inhalts, z. B. der Sprache (s. d.). Vgl. Raum.

Natur (natura, *φύσις*, prakriti) ist der Inbegriff sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände und Veränderungen der Aussenwelt. Unter der Natur eines Dinges versteht man auch dessen innere Beschaffenheit oder dessen Wesen. — Empedokles erklärte, es gebe keine *φύσις*, nur ein Mischen und Entmischen der Dinge. *Ἐμπεδοκλῆς λέγει ὅτι ʽφύσις οὐδενός ἐστιν ἐόντων, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν'* (Aristot., Met. V, 4, 1015 a, 1 squ.). Aristoteles versteht unter Natur sowohl die Summe des Existirenden als das innere Princip der Veränderung der

Dinge. *Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ· ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει· φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ τὰ ἔμβρυα . . . ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν μὴ φύσει ὄντων . . . ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία . . . μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν· ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά* (Met. V, 4, 1014 b, 16 squ.)· *ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον* (Phys. II, 1, 193 a, 28 squ.)· *ἐν μὲν οὖν τοῖς κατὰ τὴν τέχνην ἡμεῖς ποιοῦμεν τὴν ὕλην τοῦ ἔργου ἕνεκα, ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ὑπάρχει οὖσα* (l. c. 2, 194 b, 7)· *ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα* (l. c. 8, 199 a, 30). Die Natur ist also *ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς* (l. c. III, 1, 200 b, 12). Insofern die Natur Stoff (*ὕλη*) ist, ist sie die Quelle der Notwendigkeit (*ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ* (l. c. II, 9, 200 a, 14). — STRATO macht die Natur zum Weltprincip, auf sie führt er das Göttliche, das ARISTOTELES transcendent auffasst, zurück. „*Strato . . . qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura*“ (CICERO, De nat. deor. I, 35). Auch die **Stoiker** identificiren Gott und Natur. *Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές* (DIOG. L. VII, 1, 156). „*Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progrediente via*“ (CICERO, De nat. deor. II, 57). *Φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς· ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη* (DIOG. L. VII, 1, 148). „*Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione*“ (De nat. Deor. II, 29). Nach PLOTIN ist „*die Weisheit das erste, die Natur das letzte*“. „*Denn die Natur ist ein Bild der Weisheit. . . . Daher weiss auch die Natur nichts, sie bewegt nur (οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ). Denn was sie hat, giebt sie dem Nächstfolgenden ohne Wahl und Vorsatz, und diese Mitteilung an das Körperliche und Stoffliche ist ihr Schaffen.*“ Die Natur ist das, was von der Weltseele (s. d.) in die Materie einstrahlt (Enn. IV, 4, 13), die zweite Seele: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης* (l. c. III, 8, 3). JAMBLICH: *φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς* (STOB. Ecl. I, 5, 186). HERMES TRISMEGISTUS: *ἡ γὰρ φύσις τοῦ παντὸς τῷ παντὶ παρέχει κινήσεις, μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν αὐτῆς, ἑτέραν δὲ τὴν κατ' ἐνέργειαν· καὶ ἣ μὲν διήκει διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ἐντὸς συνέχει, ἣ δὲ παρήκει καὶ ἐκτὸς περιέχει, καὶ διὰ πάντων πεφοιτήκασι κοινῇ· καὶ ἡ φύσις πάντων φύουσα τὰ γιγνόμενα φυὴν παρέχει τοῖς φυομένοις, σπείρουσα μὲν τὰ ἑαυτῆς σπέρματα, γενέσεις ἔχουσα δι' ὕλην κινητήν* (STOB. Ecl. I, 35, 740 f.). — Schon AUGUSTINUS spricht von einer schaffenden-unerschaffenen, erschaffenen-

schaffenden u. s. w. Ursache („*Causa itaque rerum, quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt*" . . ., De civit. Dei V, 9). JOH. SCOTUS nimmt vier Naturen an: „*Prima — quae creat et non creatur; secunda — quae creatur et creat; tertia — quae creatur et non creat; quarta — quae nec creat nec creatur*" (De div. nat. I, 1). „*Est enim generalissima quaedam et communis omnium natura ab uno omnium principio creata, ex qua veluti amplissimo fonte per poros occultos corporales creaturae velut quidam rivuli derivantur, et in diversas formas singularum rerum eructant*" (l. c. I, 47; IV, 5). „*Eo nomine quod est natura non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari*" (l. c. p. 621 a). HEIRIC VON AUXERRE: „*Quicquid est, sive visibile, sive invisibile, sensibile seu intelligibile, creans seu creatum, natura dicitur*" (HAURÉAU I, p. 189). GILBERTUS PORRETANUS: „*Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*" (bei STÖCKL I, 279; PRANTL II, 217). ANSELM bezeichnet Gott als „*summa natura*". Bei AVERROËS kommt die Unterscheidung einer „*natura naturans*" und „*natura naturata*" vor (Comm. ad De coelo I, 1) und dringt von da in die scholastische Philosophie ein, welche unter natura naturata die natürliche Weltordnung versteht. ALBERTUS MAGNUS: „*Natura dicitur duplex, sc. ut lex naturae vel ut consuetus cursus naturae nobis notus, et hic duplex, sc. intrinsecus et extrinsecus*" (Sum. th. II, qu. 31, 2). Es giebt eine natura divina, humana, spiritualis, corporalis. NICOLAUS CUSANUS: „*Natura est quasi complicatio omnium quae per motum fiunt*" (De doct. ign. II, 10). Nach G. BIEL ist die Natur „*res aliqua positiva habens esse reale*". ZABARELLA: „*Est igitur natura per se principium motus in eo, quo ipsa est*" (De reb. nat. p. 223). Nach GOCLENIUS ist die „*universalis natura*" das „*principium motus et quietis a Deo rebus naturalibus communiter inditum*", die „*particularis natura*", aber die „*quae in rebus singularibus, id est individuis substantiae corporeae inest, secundum quam seu ex qua natura nomen causae vel effectus tribuitur individuo*" (Lex. phil. p. 741). Bei ECKHART findet sich der Unterschied der „*naturirenden*" und „*genaturten*" Natur. G. BRUNO erblickt in der Natur ein göttliches Wesen. LAUR. VALLA bemerkt einmal: „*Idem est enim natura, quod deus, aut fere idem*" (De volupt. I, 13; RITTER, Gesch. d. Phil. IX, 246). LA FORGE: „*Quid enim est natura . . . nisi iste ordo, secundum quem deus suas creaturas regit?*" (Tract. 13, 10; RITTER X, 100). MALEBRANCHE: „*Il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles, que les volontés efficaces du tout-puissant*" (Entr. s. l. mét. IV, 11; RITTER XI, 356). BACON: „*Datae autem naturae formam, sive differentiam veram, sive naturam naturantem, sive fontem emanationis . . .*" (Nov. Org. II, 1). — SPINOZA nimmt Gott und Natur (Deus sive natura) als eins oder er spricht auch von Gottes absoluter Natur (absoluta natura; Eth. I, prop. XXI). In der Natur der Dinge ist alles notwendig bestimmt (l. c. prop. XXIX). Zu unterscheiden ist aber von der Vielheit der Dinge, der „*natura naturata*", die allem zu Grunde liegende ewige „*natura naturans*". „*Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt*" (l. c. schol.) „*Ex absoluta Dei natura sive infinita potentia*" (l. c.

Append.). *„Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur“* (l. c. prop. XXXVI). R. BOYLE betrachtet die Natur als blosse Summe der Körper und Veränderungen, als den Weltmechanismus (LASSWITZ, G. d. Atom. II, 264 f.). Nach J. BÖHME entspringt die Natur aus einem in Gott seienden Gegensatze; nach LEIBNIZ ist sie die Erscheinung geistiger Kräfte. CHR. WOLF versteht unter Natur *„die wirkende Kraft, insoweit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determiniret wird“* (Vern. Ged. I, § 628). Natur schlechthin ist *„die bewegende Kraft der Welt, insoweit sie durch die Art der Zusammensetzung der Welt in ihrer Art determiniret wird“* (l. c. § 629). *„Natura est principium actionum et passionum corporis“* (Cosmol. § 145). BAUMGARTEN: *„Natura entis est complexus earum eius determinationum internarum, quae mutationum eius, aut in genere accidentium ipsi inhaerentium sunt principia“* (Met. § 430). *„Natura corporum“* ist der *„modus compositionis eorum“* (l. c. § 431). Natur ist nach CRUSIUS *„der Inbegriff aller zu der Welt gehörenden Substanzen nebst denen wesentlichen Gesetzen ihrer Verknüpfung“* (Vernunftwahrh. § 361). PLATNER definirt Natur als den *„Inbegriff der gesamten endlichen Substanzen, ihrer ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften, und die ursächliche Verknüpfung, in welcher sie mit einander stehen“* (Phil. Aphor. I, § 1027). HOLBACH: *„La nature . . . est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers.“* Die Natur im engeren Sinne ist *„le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons ou façon d'agir“* (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 10 f.). DIDEROT versteht unter Natur *„le résultat général actuel ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments“* (Mélanges philosophiques p. 64). KANT nennt Natur im formalen Sinne *„das erste innere Princip alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört“*, im materialen Sinne den *„Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausschliessung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird“* (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. III). *„Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“* (Proleg. § 14); sie ist für uns der *„Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns“* (l. c. § 36). *„Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.“* Der Verstand ist *„selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben“* (Kr. d. r. Vern. S. 134 f.). *„Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen“* (Kr. d. r. V. S. 348). Natur ist, allgemein genommen, *„die Existenz der Dinge unter Gesetzen“* (Kr. d. prakt. Vern. S. 52). *„Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und, da die*

Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir bloss in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen" (l. c. S. 53). Nach SCHILLER ist Natur „*das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen*" (WW. XII, 111). FICHTE erklärt die Natur für ein Product rein logischer Thätigkeit des Ich (s. d.). SCHELLING bestimmt Natur als „*Inbegriff alles bloss Objectiven in unserm Wissen*" (Syst. d. tr. Id. S. 1). Die „*tote*" Natur ist eine „*unreife Intelligenz*" (l. c. S. 4). Sie ist „*ursprünglich identisch mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird*" (l. c. S. 5). „*Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein*" (Naturphil. S. 64). Natur und Geist sind die beiden Pole des Absoluten (s. d.) und kommen in allen Dingen in verschiedenen „*Potenzen*" vor (l. c. S. 78). „*Die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objective geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur dass in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt, und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, das heisst, als diese, besondere, Einheit erscheint, ist demnach als solche schon ausser dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnisact selbst (‚natura naturans'), sondern die Natur als der blosse Leib oder das Symbol desselben (‚natura naturata'). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als eine Welt*" (l. c. S. 79). „*Die Gesamtheit der Dinge, inwiefern sie bloss in Gott sind, kein Sein an sich haben, und in ihrem Nichtsein nur Widerschein des Alls sind, ist die reflectirte oder abgebildete Welt (natura naturata), das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles ist, was ist, ist absolutes All oder die schaffende Natur (natura naturans)*" (WW. I, VI, S. 199). BAADER nennt die Natur in Gott die göttliche schaffende Kraft (WW. XIII, 78). Nach HEGEL ist die Natur „*die Idee in der Form des Andersseins*" (Encykl. § 247), die „*Äusserlichkeit*", das „*Aus-sich-Heraustreten der Idee; daher zeigt sie in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit*" (l. c. § 248). „*Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, — die göttliche Idee als ausserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.*" „*Von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes*" (Naturphil. S. 24). An sich ist die Natur göttlich, „*aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch*". Sie ist ein

System von Stufen, *„deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern den Grund ausmachenden Idee“* (Encykl. § 249). Nach SCHOPENHAUER ist die Natur *„der Wille, sofern er sich selbst ausser sich erblickt“* (Parerg. II, C. 6, § 71). Jede Naturkraft ist die Erscheinung des Willens (ibid.). Nach FRIES *„reden wir von der Natur der Dinge überhaupt so wie von der Natur jedes einzelnen Dinges und meinen damit jedesmal die Beschaffenheit unsrer Erkenntnis, nach welcher alles mannigfaltige Dasein einzelner Dinge unter allgemeinen Gesetzen steht, nach denen es abgemessen werden kann“* (Syst. d. Log. S. 97). ULRICI erklärt Natur als *„eine Mannigfaltigkeit körperlicher, unterschiedlich bestimmter Dinge, die im Zusammenwirken mit unserem Denken die unmittelbar notwendigen Gedanken ihrer selbst und damit die Gewissheit ihrer Realität in uns hervorrufen“* (Log. S. 56). Nach DÜHRING ist Natur *„der universelle Zusammenhang des Materiellen“* (Cursus S. 62). Nach WUNDT ist sie der *„Inbegriff reiner Objecte und ihrer äusseren Relationen“* (Phil. Stud. XIII, S. 406), *„die Gesamtheit der in der Anschauung gegebenen Erscheinungen“* (Log. II, 236). UPHUES: *„Wir verstehen unter Natur das Transcendente (d. h. das, was nicht Bewusstseinsvorgang ist), das uns ursprünglich in Empfindungen zum Bewusstsein kommt und von uns in Vorstellungen und Gedanken, die auf Grund der Empfindungen gebildet werden, vorgestellt und gedacht wird“* (Psych. d. Erk. I, S. 56). K. LASSWITZ definirt Natur als *„dasjenige, was durch systematisches Denken als räumlich-zeitliche Erscheinung objectivirt, d. h. begrifflich fixirt und dadurch gesetzlich garantirt ist“* (Gesch. d. Atom. I, S. 80). Nach RAVAISSON ist die Natur ein Product des göttlichen Denkens.

Natura est semper sibi consona: NEWTON, VOLTAIRE (Phil. ignor. 36, p. 105).

Natura non facit saltum (die Natur thut keinen Sprung): das Princip der Stetigkeit der Naturentwicklung.

Naturalia non sunt turpia (nichts Natürliches ist hässlich): Princip des Cynismus.

Naturalismus heisst diejenige Denkart, welche das geistige Geschehen als Naturprocess oder doch unmittelbare Fortsetzung desselben auffasst. So STRATO, die Materialisten (HOLBACH: *„L'homme est l'ouvrage de la nature“*, Syst. d. l. nat. I, ch. 1, p. 1), CZOLBE, in Bezug auf die Geschichte auch HERDER. Der ethische Naturalismus führt das Sittliche auf Naturtriebe zurück (HOBBES), der ästhetische betrachtet als die Aufgabe der Kunst die ungeschminkte, getreue Nachbildung (Copie) der Natur, der materiellen wie der menschlichen, auch wo sie hässlich ist. — Naturalist bedeutet noch bei J. BODIN einen *„die natürliche Erkenntnis als primäre Erkenntnis“* setzenden Denker (EUCKEN, Term., S. 172). *„Ein Naturalist leugnet überhaupt alle übernatürlichen Begebenheiten in der Welt“* (G. F. MEIER, Met. IV, S. 487). KANT: *„Mancher Naturalist der reinen Vernunft — darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden“* (Proleg. § 31). Naturalismus ist nach KANT die Ansicht, welche alles Geschehen aus Natururs achen allein erklärt (WW. IV, 111). — Naturalismus ist auch die ROUSSEAUsche Auffassung des Naturzustandes als des vollkommeneren

gegenüber der Cultur. *„L'homme qui médite est un animal dépravé“* (Disc. s. l'orig. et les fond., d. l'inég. Oeuvr. 1790, p. 63). *„Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme“* (Émile).

Natural selection, natürliche Auslese (Zuchtwahl) nennt CH. DARWIN das Princip der Erhaltung und Entwicklung der Arten im Kampfe ums Dasein *(struggle for life)* dadurch, dass die nicht anpassungsfähigen zu Grunde gehen oder verdrängt werden. Die Wirksamkeit der Naturbedingungen (nicht etwa einer besonderen Naturkraft) ist dabei nach Analogie der Züchtung gedacht. Vgl. Darwinismus.

Naturismus ist diejenige religionsphilosophische Ansicht, nach welcher die primitive Religion Naturvergötterung war (MAX MÜLLER, A. RÉVILLE, E. v. HARTMANN; vgl. O. PFLEIDERER, Religionsphil.[3], S. 9).

Naturgesetz, s. Gesetz.

Natürlich (naturalis, φυσικός) ist, was zur Natur (s. d.) gehört, was durch Naturgesetze bestimmt ist. — ARISTOTELES stellt das φυσικόν, φυσικῶς dem κατὰ τὴν τέχνην (Phys. II, 1, 193 a, 33 squ.), auch dem λογικῶς gegenüber (De gener. et corr. I, 2, 316a, 11). Natürlich ist, was den Grund seiner Veränderung in sich hat (Met. XI, 7, 1064a, 15). Die Scholastiker unterscheiden das Natürliche vom Übernatürlichen, durch die Offenbarung Gelehrten. LEIBNIZ: *„natürlicherweise — d. h. von selbst (per se), wenn nichts hindernd dazwischen tritt“* (Theod. II B, § 383). CHR. WOLF: *„Was demnach in dem Wesen und der Kraft der Körper, das ist, in ihrer Natur gegründet ist, oder auch seinen Grund in dem Wesen und der Kraft der Welt, das ist, in der ganzen Natur hat,“* ist natürlich (Vern. Ged. I, § 630).

Natürliche Religion (naturalis religio) ist die auf Vernunftglauben fussende, von der geoffenbarten Religion dadurch unterschiedene Religion. HERBERT VON CHERBURY fasst die Lehren der natürlichen Religion in fünf Glaubensartikeln zusammen. COUSIN: *„L'intuition de Dieu, distinct en soi du monde, mais y faisant son apparition, est la religion naturelle“* (Cours, leç. 1, p. 16). Vgl. Deismus, Religion.

Natürlicher Weltbegriff, s. Weltbegriff.

Natürliches Licht, s. Lumen naturale.

Natürliche Zuchtwahl, s. Natural selection.

Naturphilosophie (als ein Teil der Metaphysik) ist die einheitliche Deutung und Zusammenfassung der allgemeinen, von den Naturwissenschaften dargebotenen Erkenntnisse. — Während die Naturphilosophie der ionischen Physiologen hylozoistisch (s. d.) ist, gestaltet sich die der Atomistik (s. d.) zu einer mechanistischen, die des PLATO und ARISTOTELES zu einer teleologischen (s. d.), der Stoiker wieder zu einer mechanistischen. Die Scholastiker wandeln in den Wegen des Aristoteles. Zu neuem Leben erwacht die Naturphilosophie in der Renaissance bei NICOL. CUSANUS, G. BRUNO, PARACELSUS, TELESIUS, CARDANUS, VAN HELMONT, LEONARDO DA VINCI. Sie wird zur Physik (s. d.) bei KEPLER, KOPERNICUS, GALILEI, auch bei F. BACON, der sie in speculative (Physik, Metaphysik) und operative Naturphilosophie (Mechanik, natürliche Magie) einteilt (De dignit. I, 3), DESCARTES, SPINOZA,

LEIBNIZ, der aber als ihre Grundlage die Metaphysik ansieht, NEWTON u. a. Bei LOCKE, HUME und den Engländern überhaupt ist *„natural philosophy"* Physik und Chemie. Nach KANT besteht alle Naturphilosophie *„in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zur Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann"* (Met. Anf. d. Naturw. S. 104). Seine eigene Naturphilosophie ist dynamisch (s. d.). Das Gleiche gilt von derjenigen SCHELLINGS und seiner Schule (OKEN, SCHUBERT, STEFFENS, CARUS), die zugleich einen constructiven Charakter hat. SCHELLING: *„Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntnis der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur."* *„Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher Theorien der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, dass diese von den Phänomenen auf die Gründe schlossen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, dass es sich so verhalte, darthun, niemals aber die Notwendigkeit; die Gemeinsprüche gegen diese Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beständig eifern, während sie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, sind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphilosophie vorbringen hört. In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik: sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung, ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als notwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt"* (Naturphil. I, S. 83 f.). Nach OKEN ist die Naturphilosophie *„die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt"* (Naturph. I, 1, S. VII). Nach HEGEL betrachtet die Naturphilosophie das Allgemeine der Natur *„für sich"*, *„in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs"* (Naturphil. S. 11). *„Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zu Grunde zu legen; die Physik muss so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst notwendiges Ganzes aus dem Begriff hervorgeht"* (l. c. S. 18). Die Naturphilosophie hebt die Trennung der Natur und des Geistes auf und gewährt dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur (l. c. S. 23). *„Die denkende Naturbetrachtung muss betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Process ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben, — und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist"* (l. c. S. 24; Encykl. § 245 ff.). *„Der Geist, der sich erfasst, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung, worin er seine besondere Denk- und Anschauungsweise*

abthut. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie." In der Natur spricht der Begriff zum Begriffe (Naturph. S. 697). Vgl. Naturwissenschaft.

Naturrecht, s. Rechtsphilosophie.

Naturtriebe (Grundtriebe), bei den Stoikern „*prima naturae, principia naturalia*" (CICERO, De off. I, 4). Vgl. Trieb.

Naturwissenschaft ist der Inbegriff aller Disciplinen, die es mit Gegenständen der äusseren Erfahrung (s. d.) zu thun haben. — KANT: „*Eine rationale Naturlehre verdient . . . den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden, und nicht blosse Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntnis von der ersteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntnis genannt*" (Met. Anf. d. Naturw. S. VI). „*Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist*" (l. c. S. VIII). „*Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, . . . entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen*" (Proleg. § 57). SCHELLING: „*Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 3 f.). „*Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Producte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen*" (Vorles. ü. d. Meth. d. ak. Stud.[2], 11, S. 254). Nach WUNDT betrachtet die Naturwissenschaft „*die Objecte der Erfahrung in ihrer von dem Subject unabhängig gedachten Beschaffenheit*", „*unter Abstraction von dem erfahrenden Subjecte*" (Gr. d. Psych. S. 3 f.). „*Indem die Naturwissenschaft zu ermitteln sucht, wie die Objecte ohne Rücksicht auf das Subject beschaffen sind, ist die Erkenntnis, die sie zu Stande bringt, eine mittelbare oder begriffliche: an Stelle der unmittelbaren Erfahrungsobjecte bleiben ihr die aus diesen Objecten mittelst der Abstraction von den subjectiven Bestandteilen unserer Vorstellungen gewonnenen Begriffsinhalte. Diese Abstraction macht aber stets zugleich hypothetische Ergänzungen der Wirklichkeit erforderlich. Da nämlich die naturwissenschaftliche Analyse zahlreiche Bestandteile der Erfahrung, wie z. B. die Empfindungsinhalte, als subjective Wirkungen objectiver Vorgänge nachweist, so können diese letzteren in ihrer von dem Subjecte unabhängigen Beschaffenheit nicht in der Erfahrung enthalten sein. Man pflegt sie deshalb mittelst hypothetischer Hülfsbegriffe über die objectiven Eigenschaften der Materie zu gewinnen*" (l. c. S. 6). „*Die Naturwissenschaft abstrahirt geflissentlich von allen den Bestandteilen der Erfahrung, die dem erfahrenden Subject und der Art und Weise angehören, wie dieses sich zur Aussenwelt und zu anderen Subjecten unmittelbar verhält. Sie betrachtet demnach die Natur als einen Inbegriff reiner Objecte und ihrer äusseren Relationen*" (Phil. Stud. XIII, S. 406). Die methodischen Hülfsmittel der Naturforschung sind die experimentelle und vergleichende Beobachtung (Log. II, 276). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN

abstrahirt die Naturwissenschaft *„von dem überall vorhandenen Bewusstseinszusammenhang und reflectirt nur auf die räumlich-zeitliche Bestimmtheit, den räumlich-zeitlichen Zusammenhang des Bewusstseinsinhaltes“* (Gr. e. Erk. S. 64).

Necessitiren (necessitare): nötigen, zwingen (scholast.). Vgl. Freiheit.

Negation (negatio, ἀπόφασις): Verneinung; Behauptung der Nicht-Existenz, der Unwahrheit. Nach ARISTOTELES steht jeder Bejahung eine Verneinung gegenüber (De interpr. 5—6). — FICHTE leitet die Negation aus dem *„Gegensetzen“* des Ich ab (Gr. d. g. Wiss. S. 20 f.). Nach HEGEL ist die Negation ein Moment im dialektischen Geistes- und Weltprocess. Nach FRIES wird ein Begriff als Negation gedacht, *„wiefern er unter den Merkmalen einer Vorstellung als aufgehoben gedacht wird“* (Syst. d. Log. S. 121). FORTLAGE bestimmt die Negation als einen *„Begriff, welcher bezeichnet, dass mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalte irgend ein anderer nicht übereinstimme, ohne dass damit über die Natur des Widerstreitenden irgend etwas ausgesprochen würde“* (Psych. I, § 10, S. 91). TRENDELENBURG: *„Jede Verneinung muss sich . . . in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen“* (Log. Unt. II, S. 147 f.). VOLKMANN führt das Bewusstsein der Verneinung auf Hemmung einer Vorstellung durch andere zurück (Lehrb. II[4], 338). WUNDT: *„Die Verneinung ist erst eine secundäre Function des Denkens, welche die Existenz positiver Urteile voraussetzt“* (Log. I, 187; so auch W. HAMILTON, Lectur. on logic[3], I, 253). SIGWART fasst die Verneinung als *„ein Urteil über ein Urteil“* auf, welches nicht vollzogen werden darf (Log. I, 123). Sie richtet sich gegen den Versuch der Synthese (l. c. S. 150). Negation ist *„unbestimmte Disjunction“* (l. c. S. 191). SCHUPPE: *„Die Unterscheidung ist Negation. ‚Dies ist nicht jenes‘ ist absolut gleichbedeutend mit ‚dies ist etwas Anderes als jenes‘, ‚dies und jenes sind verschieden‘. Die Negation ist so undefinirbar wie die Position; sie sind die Voraussetzung jeder Definition“* (Log. S. 39). *„Reine Negation, d. h. solche, welche nicht Unterscheidung eines Positiven von einem anderen wäre, giebt es nicht“* (l. c. S. 41 f.). Nach F. BRENTANO ist das Verneinen eine *„ebenso besondere Function des Urteilens . . . wie das Annehmen oder Zusprechen“* (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 74). Vgl. Bejahung, Verneinung.

Negative Empfindungen nennt WUNDT *„die unter der Reizschwelle gelegenen Empfindungen“*, *„die um so mehr wachsen, je weiter sie sich von der Schwelle entfernen, bis dem Reize Null eine unendlich grosse negative Empfindung entspricht, d. h. eine solche, die unmerklicher ist als jede andere“* (Grdz. d. phys. Psych. I[3], 384).

Negative Urteile (propositiones negativae) sind Urteile von der Form: Kein S ist P, S ist nicht P. — ARISTOTELES unterscheidet die ἀπόφανσις τινος ἀπό τινος von der ἀπόφανσις τινος κατά τινος (De interpr. 6, 17 a, 25 f.). — Nach KANT wird im verneinenden Urteile das Subject *„ausser der Sphäre“* des Prädicats gesetzt (Log. S. 160). *„In verneinenden Urteilen afficirt die Negation immer die Copula“* (l. c. S. 162). So auch nach FRIES (Syst. d. Log. S. 131). Das verneinende Urteil hat nach WUNDT *„nicht die Function, einen Irrtum abzuwehren, sondern es verfolgt den positiven Zweck, einen Begriff, wenn von ihm ein bestimmtes Verhältnis zu einem anderen Begriff nicht ausgesagt werden kann, so weit zu bestimmen, als dies auf dem Wege der Ausschliessung möglich ist“*

(Log. I. 190). „*Wohl giebt es auch solche negirende Urteile, bei denen die Verneinung* n u r *den Zweck der Abwehr eines Irrtums hat, aber gerade diese Fälle der Verneinung sind von untergeordneter Wichtigkeit*" (l. c. S. 191). Es giebt eben zwei Formen des verneinenden Urteils, das „*negativ prädicirende*" und das „*verneinende Trennungsurteil*". Ersteres „*dient teils der* U n t e r s c h e i d u n g, *teils der* B e g r e n z u n g *der Begriffe*" (l. c. S. 192). Die Negation haftet stets dem Prädicatsbegriff an (l. c. S. 193). Das Trennungsurteil dagegen will hervorheben, „*dass Begriffe* d i s p a r a t *sind*" (l. c. S. 194). Die Negation bezieht sich hier auf die Copula (l. c. S. 195). Unterarten des negativ prädicirenden sind das „*negativ alternirende*" und „*problematische*" Urteil (S ist entweder P oder nicht P — S ist vielleicht oder wahrscheinlich P; l. c. S. 196 ff.). SCHUPPE: „*Beim negativen Urteil wird ein gemeinter Teileindruck von der Prädicatsvorstellung unterschieden*" (Log. S. 41).

Negativität: das Moment der Negation, des Widerspruchs (s. d.) bei HEGEL.

Neigung (inclinatio) und Hang (propensio) sind habituell gewordene Begierden. — THOMAS VON AQUINO: „*Omnis inclinatio est ad simile et conveniens*" (Sum. th. II, qu. 8, 1). SHAFTESBURY unterscheidet natürliche, egoistische, unnatürliche Neigungen. „*The natural affections, which lead to the good of the public.*" „*The self-affection, which lead only to the good of the private.*" „*Such as are neither of these — unnatural affections*" (Inqu. conc. virt. II, 1). Nebst diesen sinnlichen hat der Mensch noch Neigungen der Vernunft, nämlich das Gefühl der Billigung und Achtung des Sittlichen wie der Missbilligung und Verachtung des Schlechten. CHR. WOLF: „*Determinatio generalis appetitus ad aliquid appetendum dicitur inclinatio*" (Phil. pract. II, § 985). PLATNER definirt Neigung als „*Richtung des Willensvermögens auf Gattungen des Vergnügens*" (Phil. Aph. II, 461). KANT: „*Die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der* H a n g." — „*Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heisst* N e i g u n g" (Anthrop. § 78). „*Hang ist eigentlich nur die* P r ä d i s p o s i t i o n *zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird,* N e i g u n g *dazu hervorbringt*" (Relig. S. 28). Der Mensch hat einen angeborenen „*Hang zum Bösen*" (l. c. S. 27 ff.). HERBART: „*Die Neigungen oder diejenigen dauernden Gemütslagen, welche der Entstehung gewisser Arten von Begierden günstig sind, . . . sind grossenteils Folgen der Gewohnheit*" (Lehrb. z. Psych.³, S. 81). E. SCHMID nennt Neigung „*das Verhältnis des Begehrungsvermögens zu einer wirklichen Begierde*" (Emp. Psych. S. 351). G. E. SCHULZE: „*Das durch öftere Befriedigung einer Begierde zur Gewohnheit gewordene Begehren macht eine* N e i g u n g *aus, wovon der* H a n g *ein stärkerer Grad ist*" (Psych. Anthrop. S. 426). Nach E. ERDMANN ist die Neigung eine auf Erhaltung des Objectes hingehende „*constante Willensrichtung*" (Grundr. § 141). BENEKE: „*Eine Neigung . . . ist nichts Anderes, als ein mehr oder weniger vielfaches Aggregat von Schätzungs- (Steigerungs-, Herabstimmungs-) und Begehrungsanlagen*" (Gr. d. Sittenl. I, S. 134). VOLKMANN bestimmt sie als „*ruhende Disposition zu Begehrungen einer bestimmten Art, soweit sie in erworbenen Vorstellungsverhältnissen begründet ist*"; sie wird zum Hang, „*wo sie zu einem besonders hohen Grade angewachsen ist*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 415 f.).

Neokriticismus heisst die Philosophie der Neukantianer und Phänomenalisten (s. d.).

Neoscholastik heisst die (besonders in Spanien, Frankreich, auch in Deutschland bestehende) Philosophie, die sich in der Richtung der Scholastik bewegt.

Neospinozismus wird die Identitätsphilosophie (s. d.) genannt, welche mit SPINOZA die Lehre von der Einheit des Geistigen und Physischen im Absoluten gemein hat und auch sonst auf SPINOZA fusst; so schon von SCHOPENHAUER (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 7).

Nervengeister, s. Lebensgeister.

Nervus probandi heisst der wichtigste Beweisgrund.

Neukantianer sind die im Sinne der KANTschen Vernunftkritik philosophirenden Denker: O. LIEBMANN, von dem (1865) der Ruf ausging: es muss auf Kant zurückgegangen werden, A. LANGE, HELMHOLTZ, K. FISCHER, ARNOLD, H. COHEN, J. VOLKELT, W. WINDELBAND u. a.

Neuplatoniker heissen diejenigen Philosophen, welche die Lehren PLATOS in Verbindung mit pythagoreischen, stoischen und orientalischen Anschauungen zu emanatistischen, mystischen Systemen verarbeiten. So: AMMONIUS SAKKAS, PLOTIN, PORPHYR, JAMBLICH, PROKLUS, SYNESIUS, NEMESIUS, AENEAS V. GAZA, JOH. PHILOPONUS, DIONYSIUS AREOPAGITA (Pseudo-Dionysius). Vgl. Platoniker.

Neupythagoreer heissen die im 1. Jahrh. v. Chr. auftretenden Erneuerer pythagoreischer Lehren, welche mit platonischen und stoischen Elementen verwebt werden und einen mystischen Charakter besitzen: NIGIDIUS FIGULUS, MODERATUS, APOLLONIUS VON TYANA, NICOMACHUS, NUMENIUS, PLUTARCH.

Nexus, s. Verknüpfung.

Njâja (Logik): Name eines indischen Systems.

Nicht-Ich: Inbegriff des nicht zum Ich Zugehörigen, Objectivität, Aussenwelt (FICHTE u. a.).

Nichts (nihil) ist die Verneinung, das Fehlen jedes Seienden. — GORGIAS erklärt: es ist nichts (*οὐκ ἔστιν*); wäre aber etwas, so ist es nicht erkennbar (*ἄγνωστον καὶ ἀνεπινόητον*) und jedenfalls, wenn erkannt, nicht mitteilbar (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 65, 77 ff.). PLATO und PLOTIN nennen die Materie (s. d.) ein Nichts im Sinne eines nicht (wahrhaft) Seienden (*μὴ ὄν*). Dass aus nichts nichts wird und nichts zu nichts, diesen Satz der Causalität (s. d.) spricht DEMOKRIT aus (DIOG. L. IX, 44). Die christlichen Philosophen lehren die Erschaffung der Welt durch Gott aus nichts (dem nihil, AUGUSTINUS, De civ. Dei XII, 2). Dieses Nichts ist nach JOH. SCOTUS das eigene Wesen Gottes (De div. nat. III, 19). FREDEGISUS meint: „*Omne nomen finitum aliquid significat . . . Igitur nihil ad id, quod significat, refertur*“; das Nichts ist also auch etwas (MIGNE, Patrol., T. 105, p. 752). Nach ECKHART sind die Dinge im Verhältnis zu Gott nichts. ROB. FLUDD bezeichnet die ungeformte Materie als ein Nichts (Phil. Mos. I, 3, 2). ERH. WEIGEL erklärt nihilum als

„id, quod cogitamus, quando plane non cogitamus“ (Phil. math. sct. I, def. 2). Dem Satze: *„ex nihilo nihil fit“* fügt CHR. WOLF die Sätze: *„de nihilo non potest praedicari aliquid“* und *„nihili nulla sunt praedicata,“ „nihilum producere vel efficere nequit aliquid“* (Ontol. § 67, 68) hinzu. *„Was weder ist, noch möglich ist, nennet man nichts“* (Vern. Ged. I, § 28). HEGEL behauptet die Einerleiheit des reinen Seins mit dem Nichts; beide sind die *„reine Abstraction, damit das Absolut-Negative“* (Encykl. § 87). Das Sein ist *„nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen . . . nichts; — ein Unsagbares“* (ibid.).

Nicht zu unterscheidenden, Satz des, s. Identitatis principium.

Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu: Satz des Empirismus und Sensualismus. ORIGENES: *αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων* (Contr. Cels. VII, 37). Vgl. Intellect.

Nihil ex nihilo: Aus nichts wird nichts. Vgl. Causalität, Nichts.

Nihilismus, theoretischer, heisst die Leugnung aller Erkenntnismöglichkeit der Dinge (GORGIAS). Vgl. Nichts.

Nirvana: Völlige Überwindung des Selbstbewusstseins und des eigenen Wollens, dann: Zustand des Nichtseins und Nichtwiedergeborenwerdens (Parinirvana, Buddhismus).

Nolitio *„et aversio sensitiva non sunt actiones privativae, sed positivae“* (CHR. WOLF, Phil. pract., I, § 38).

Nominaldefinition, s Definition.

Nominalismus heisst diejenige scholastische Richtung, welche die Universalien (s. d.) für blosse *„nomina“*, Worte *(„flatus vocis“)*, ohne reale Existenz, betrachtet. Das Allgemeine, die Gattung, besteht nicht in den Dingen noch für sich, auch nicht einmal (wie nach der Ansicht des Conceptualismus, s. d.) in eigenen Begriffen, sondern es giebt nur Einzelnes, was durch die Zusammenfassung unter einem Namen zu einem Allgemeinen wird. ANTISTHENES lehrt, es gebe nur Einzelnes, nichts für sich existirendes Allgemeines, keine *„Pferdheit“*, nur *„Pferde“* (PRANTL I, 32). Schon die Stoiker meinen, die Ideen (s. d.) seien nur subjective Gedanken (STOB. Ecl. I, 332). Im Sinne des Nominalismus lehrt schon MARCIANUS CAPELLA; dessen Begründer ist ROSCELLINUS (PRANTL II, 78 ff.). Von den Nominalisten sagt ANSELM: *„Illi utique nostri temporis dialectici. . . . qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias“* (PRANTL II, 78), ferner JOH. V. SALISBURY: *„Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit“* (HAURÉAU I, p. 260). Bei ABÄLARD wird der Nominalismus zum Sermonismus (s. d.), bei W. V. OCCAM zum Conceptualismus und Terminismus (s. d.). Auch HOBBES, LOCKE, LEIBNIZ, BERKELEY, HUME, DUGALD STEWART sind als Nominalisten zu bezeichnen. Vgl. Universalien.

Non causa ut (pro) causa: Annahme eines falschen Grundes; eine Art von Fehlschluss.

Noologie: Geistes-, Gedankenlehre; bei CRUSIUS die Psychologie.

Noologisten (*νοῦς, λόγος*) ist ein Name für jene Philosophen, welche die Erkenntnis aus der Vernunft, aus Begriffen, ableiten und zu gewinnen suchen (KANT, Kr. d. r. Vern., S. 643).

Normalreiz (N): „*Bei der Vergleichung der Reize pflegt man den einen constant zu erhalten, während man den anderen verändert. Jener constante Reiz ist somit gewissermassen die Norm, an welcher man die Beschaffenheit des anderen feststellt. Mit Rücksicht hierauf bezeichnet man jenen als Normalreiz = N, diesen als Vergleichsreiz = V*“ (KÜLPE, Gr. d. Psych., S. 51).

Normativ, normengebend, sind Logik und Ethik.

Normen sind nach WUNDT „*Regeln, welche für bestimmte Erscheinungen gültig sein sollen, ohne dass diese ihnen in allen Fällen wirklich folgen*“ (Log. II, 513). „*Den drei . . . einfachen Willensthätigkeiten, dem logischen Denkact, der willkürlichen Phantasievorstellung und der willkürlichen Handlung, entsprechen dreierlei Normen, welche das logische, künstlerische und sittliche Denken in allen ihren Gestaltungen beherrschen.*“ Ursprünglich machen sich diese Normen in Gestalt von Gefühlen geltend, bis sie durch das Denken formulirt werden. Wegen der Einheitlichkeit unseres Willens besteht ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Normen (l. c. S. 513 f.).

Notal heisst bei AVENARIUS der Bekanntheits-Charakter (Kr. d. r. Erf. II, 41).

Nota notae est etiam nota rei, Satz des „*dictum de omni et nullo*“ (s. d.).

Notion (notio): Begriff (s. d.). Das Wort kommt zum erstenmal bei CICERO vor, als Übersetzung des griechischen *ἔννοια* (Top. 6, 30; PRANTL, Gesch. d. Log. I, 517). GOCLENIUS: „*Notio pro specie apprehensa, non pro actu apprehendi. Interdum pro apprehensione rei per speciem.*“ Notio = „*ἐνέργεια mentis aliquid cognoscentis*“ (Lex. phil. p. 767). HUME bezeichnet als „*notion*“ „*die aus der Erfahrung, der Betrachtung der Objecte, dem Nachdenken gewonnene Anschauung oder Vorstellung von einer Sache, das Bild, das uns Erfahrung, Beobachtung, Nachdenken verschaffen. Für den ‚Begriff‘ fehlt bei Hume ein eigenes Wort*“ (LIPPS in d. Treatise, Übers. S. 5). KANT nennt Notionen alle „*a priori gegebenen Begriffe*“ (Log. S. 143).

Notwendig ist, was nicht anders gedacht werden kann, was mit anderem untrennbar verknüpft ist. Es werden öfter natürliche, logische, moralische, metaphysische, hypothetische, absolute **Notwendigkeit** unterschieden. — Die alten Naturphilosophen fassen die Notwendigkeit als eine reale Macht, als das Schicksal (s. d.), auf. EURIPIDES: *πρὸς τὴν ἀνάγκην πάντα τ᾽ἄλλ᾽ ἐστ᾽ ἀσθενῆ*. SOPHOKLES: *πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ᾽ Ἄρης ἀνθίσταται* (STOB. Ecl. I, 3, 154, 156). THALES bezeichnet als das Stärkste (*ἰσχυρότατον*) die *ἀνάγκη*, da sie über alles herrscht (*κρατεῖν γὰρ πάντων*, l. c. 158). PYTHAGORAS: *ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ* (ibid.). HERAKLIT *οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφήνατο λόγον τὸν δι᾽ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ᾽ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης, πάντα δὲ καθ᾽ εἱμαρμένην, τὴν δ᾽ αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην* (STOB. Ecl. I, 5, 178; DIOG. L. IX, 1, 7). Nach LEUKIPP geschieht alles *κατ᾽ ἀνάγκην, τὴν δ᾽αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ „οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα*

ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης" (l. c. 160). Auch DEMOKRIT behauptet, *πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι* (DIOG. L. IX, 7, 45). PLATO betrachtet die Notwendigkeit als ein neben der Wirksamkeit nach vernünftigen Zwecken herrschendes Princip. *Δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι· μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν* (Tim. 47 E, 48 A). Nach ARISTOTELES ist notwendig, was nicht anders sein kann (*τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν*, Met. V, 5, 1015a, 34). *Ἀναγκαῖον λέγεται, οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου . . . καὶ ὧν ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἢ τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι . . . ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν· τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται . . . τό τε γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν τότε, ὅταν μὴ ἐνδέχηται κατὰ τὴν ὁρμὴν διὰ τὸ βιαζόμενον, ὡς ταύτην ἀνάγκην οὖσαν, δι' ἣν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως· καὶ ἐπὶ τῶν συναιτίων τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως . . . ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς· τούτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός* (l. c. V, 5). Das Notwendige (*τὸ ἐξ ἀνάγκης*) steht dem Accidentiellen (s. d.) gegenüber (l. c. VI, 2, 1026 b, 28 squ.), als das *ἀεί* im Unterschiede vom *ἐπὶ τὸ πολύ* (l. c. XI, 8, 1064 b, 33 squ.). Alles, was existirt, existirt notwendig: *τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη* (De interpr. 9). Es giebt ein *ἀναγκαῖον ἁπλῶς, ἐξ ὑποθέσεως, βίαιον* (*βίᾳ*). Die Stoiker erklären, (logisch) notwendig sei das unbedingt Wahre: *ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὅπερ ἀληθὲς ὂν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι* (DIOG. L. VII, 75). Die physische Notwendigkeit bestimmen sie als *δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης* (STOB. Ecl. I, 5, 178). PLOTIN: *μεμιγμένη . . . ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης* (Enn. I, 8, 7). ANSELM: „*Est . . . necessitas praecedens, quae causa est, ut sit res; et est necessitas consequens, quam res facit*" (Cur Deus homo II, 18). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet: „*necessitas absoluta — consequens, positione, causaliter, rei*" (Sum. th. I, qu. 62, 8; II, qu. 3, 2). THOMAS v. AQUINO: „*Necesse est . . . quod non potest non esse*" (Sum. th. I, qu. 82, 1). Es giebt eine „*necessitas naturalis et absoluta*", „*necessitas finis,*" „*necessitas coactionis*" (De ver. qu. 22, 5). „*Necessitas naturalis non repugnat voluntati*" (Sum. th. I, qu. 82, 1). Die Scholastiker lehren auch die Existenz notwendiger, ewiger Wahrheiten (s. d.). — GIORDANO BRUNO: „*Voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas . . . Necessitas et libertas sunt unum*" (De immenso et innumerab. I, 11). Notwendig ist nach SPINOZA eine Sache, „*deren Natur als nicht existirend gedacht einen Widerspruch in sich begreift*" (Emend. int.). „*Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*" (Eth. def. VII). „*Deus — necessario existit*" (l. c. prop. XI). „*Sequitur, id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit, quominus existat*" (l. c. prop. XI, dem.). In Gott sind Notwendigkeit und Freiheit vereinigt. „*Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis eiusdem naturae legibus*" (l. c. prop. XVII, dem.). „*In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo*

modo existendum et operandum" (l. c. prop. XXIX). „*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*" (l. c. prop. XXXIII). „*Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur*" (l. c. schol. I). „*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*" (l. c. prop. XXXV). LOCKE: „*Wo das Denken oder die Macht, nach der Leitung der Gedanken zu handeln oder nicht zu handeln, ganz fehlt, da tritt die Notwendigkeit ein*" (Ess. II, ch. 21, § 13). LEIBNIZ stellt die Notwendigkeit dem Zufall gegenüber. „*Die geometrischen und metaphysischen Consequenzen bestimmen mit Notwendigkeit, die physischen und moralischen aber machen nur geneigt, ohne mit Notwendigkeit zu bestimmen, indem das Physische selbst etwas Moralisches und Gewolltes ist hinsichtlich Gottes, da die Gesetze der Bewegung keine andere Notwendigkeit als die Wahl des Besten haben*" (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 13). Es wird „*das Angemessene von Gott aus freier Wahl und nicht aus geometrischer Notwendigkeit vorgezogen und ins Dasein übergeführt. Man kann daher behaupten, dass die physische Notwendigkeit auf der moralischen Notwendigkeit, d. h. auf der seiner Weisheit würdigen Wahl des Weisen beruht.... Diese physische Notwendigkeit bewirkt die Ordnung in der Natur und besteht in den Gesetzen der Bewegung und einigen andern allgemeinen Regeln, die Gott den Dingen bei ihrer Erschaffung zu geben geruht hat*" (Theod. I. A., § 2). „*Es ist eine glückliche Notwendigkeit, die den Weisen nötigt, gut zu handeln*" (l. c. I, B., § 175). „*Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est*" (l. c. § 124). Die logische (geometrische, metaphysische) Notwendigkeit ist die, „*deren Gegenteil einen Widerspruch in sich schliesst*" (l. c. II. B., § 282), die moralische die, welche „*der freien Wahl der Weisheit in Bezug auf die Endzwecke entspringt*" (l. c. § 349). „*Eben deshalb ist die Bestimmung des Willens ... durchaus keine Nötigung: es ist gewiss (d. h. für den, der alles weiss), dass die That aus diesem Antriebe folgen wird, aber diese That folgt daraus nicht vermöge einer notwendigen Folgerichtigkeit, d. h. einer Folgerichtigkeit, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält — und eben vermittelst eines solchen innern Antriebes entscheidet sich auch der Wille, ohne dass eine Notwendigkeit dabei vorhanden ist*" (l. c. II, Anh. 1, § 3). — CHR. WOLF: „*Cuius oppositum impossibile, seu contradictionem involvit, id necessarium dicitur*" (Ont. § 279). Es giebt ein „*absolute*" und „*hypothetice necessarium*" (l. c. § 317, 318). „*Species illa necessitatis hypotheticae, quae a constitutione universi et causarum serie, seu, ut alii loquuntur, a praesente rerum ordine pendet, necessitas physica seu naturalis appellatur*" (Cosm. § 109). „*Was in dieser Welt möglich ist, das muss auch kommen, wenn es nicht schon dagewesen, oder noch da ist, und kann unmöglich aussen bleiben; denn sonst wäre sein Grund, den es in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge hat, nicht zureichend, welches dem zuwider ist, was wir angenommen und dannenhero nicht sein kann. Auf solche Weise ist es notwendig. Nämlich es ist notwendig in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge, aber nicht schlechterdings vor sich selbst. Es ist aber allerdings ein merklicher Unterschied unter demjenigen, was schlechterdings notwendig ist und was nur unter gewisser Bedingung, als in unserem gegenwärtigen Falle, in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge, notwendig ist. Daher man auch längst beide Arten der Notwendigkeit durch besondere Namen von einander unterschieden. Denn man nennet eben, wie ich schon selbst gethan, schlechterdings notwendig, was vor sich notwendig ist, oder*

den Grund der Notwendigkeit in sich hat: hingegen notwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines andern notwendig wird, das ist, den Grund der Notwendigkeit ausser sich hat. Und die letztere Art der Notwendigkeit wird insbesondere die Notwendigkeit der Natur genennet, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, das ist, in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge. Denn warum dieser insgemein der Lauf der Natur genennet wird, soll nach diesem gezeiget werden. Indem man aber die andere die Notwendigkeit der Natur oder die natürliche Notwendigkeit nennet, so pfleget man auch im Gegenteile die erstere die geometrische Notwendigkeit. ingleichen die metaphysische zu heissen, weil sie in denen Dingen befindlich, welche zu der Geometrie und zum Teil auch zu der Metaphysik gehören. Zu der letzteren Art der Notwendigkeit (nämlich unter einer Bedingung) gehöret auch diejenige, welche sich in der Freiheit befindet und davon schon oben geredet worden. die man insgemein die Notwendigkeit der Sitten zu nennen pfleget, weil sie in den Sitten der Menschen stattfindet und der Grund der Sittenlehre ist" (Vern. Ged. I, § 575). „*Moraliter necessarium est, cuius oppositum moraliter impossibile*" (Phil. pract. I, § 115). HUME sucht in jeder Weise darzuthun, dass Notwendigkeit nichts ist, was in den Dingen liegt. „*Ich finde, dass nach häufiger Wiederholung der Geist beim Auftreten eines der Gegenstände durch die Gewohnheit genötigt wird, den Gegenstand sich zu vergegenwärtigen, der ihn gewöhnlich begleitete, und zwar so, dass er vermöge dieser Beziehung zu jenem ersteren Gegenstande in helleres Licht gesetzt erscheint. Dieser Eindruck oder diese Nötigung nun ist dasjenige, was mir die Vorstellung der Notwendigkeit verschafft*" (Treat. III, sct. 14). „*Die Vorstellung der Notwendigkeit entsteht aus einem Eindruck. Kein Eindruck, der uns durch unsere Sinne zugeführt wird, kann diese Vorstellung veranlassen. Sie muss also aus einem inneren Eindruck oder einem Eindruck der Reflexion stammen. Es giebt aber keinen anderen inneren Eindruck, der irgend eine Beziehung zu dem hier in Rede stehenden Phänomen hätte, als jene durch die Gewohnheit hervorgerufene Geneigtheit, von einem Gegenstande auf die Vorstellung desjenigen Gegenstandes überzugehen, der ihn gewöhnlich begleitete. In ihr besteht also das Wesen der Notwendigkeit. Allgemein gesagt, ist die Notwendigkeit etwas, das im Geist besteht, nicht in den Gegenständen; wir vermögen uns niemals eine, sei es auch noch so annäherungsweise Vorstellung von ihr zu machen, so lange wir sie als eine Bestimmung der Körper betrachten. Entweder also, wir haben überhaupt keine Vorstellung der Notwendigkeit, oder die Notwendigkeit ist nichts weiter als jene Nötigung des Vorstellens, von den Ursachen zu den Wirkungen oder von den Wirkungen zu den Ursachen, entsprechend der von uns beobachteten Verbindung derselben, überzugehen*" (l. c. S 224 f.). „*Wie also die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist, oder dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, nur an dem Acte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes, von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein*" (l. c. S. 225). „*Unser Begriff einer Notwendigkeit und Causalität entspringt also lediglich aus der wahrnehmbaren Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer mit einander verknüpft sind und der Verstand durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schliessen. Diese beiden Umstände bilden das Wesen von jener Notwendigkeit, welche wir dem Stoffe beilegen. Ausser der beständigen Verbindung gleicher Dinge und der*

richtigen Folgerung des einen aus dem andern haben wir keinen Begriff von Notwendigkeit und Verknüpfung" (Inqu. VIII, sct. I). Nach BILFINGER ist absolut notwendig, was „*per ipsam rei essentiam adest, sine praesupposita aliqua hypothesi et conditione*" (Diluc. § 47). CRUSIUS: „*Notwendig ist, was dergestalt ist oder geschieht, dass es nicht anders sein oder geschehen kann*" (Vernunftwahrh. § 120). Nach PLATNER ist notwendig „*alles das, was gedacht werden muss*" (Phil. Aphor. I, § 834). KANT erklärt, strenge Notwendigkeit sei kein Element der Erfahrung (s. d.), sie liegt in der Form des Anschauens und des Denkens, im Apriorischen (s. d.), ist ein Product der synthetischen Thätigkeit des erkennenden Bewusstseins. Notwendig ist (existirt) das, „*dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist*" (Kr. d. r. Vern. S. 202). Die Notwendigkeit einer Existenz kann „*niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden*". „*Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als notwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: dass das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: dass alles, was geschieht, durch ihre Ursache in der Erscheinung bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Notwendigkeiten der* W i r k u n g e n *in der Natur, und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schliessen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig, das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde. Daher ist der Satz ‚Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus)' ein Naturgesetz a priori; imgleichen keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer* N a t u r d e r D i n g e *(als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können*" (l. c. S. 211 f.). „*Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile . . . ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile*" (l. c. S. 469). Nach G. E. SCHULZE ist Notwendigkeit kein Kriterium des Apriorischen (s. d.), sie kommt auch den Empfindungen zu, da diese als vorhanden gedacht werden müssen (Aenesid. S. 144). Nach FICHTE ist die Denknotwendigkeit „*nicht absolute Notwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unsrer selbst ausgeht, sondern dadurch, dass überhaupt gedacht werde,*

bedingt" (Syst. d. Sitt. S. 52). FRIES meint, die Notwendigkeit in unserer Erkenntnis sei *„nur durch ursprünglich dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntniskraft in unserer Vernunft möglich*" (N. Krit. II, 43). *„Wenn wir einzelne Begebenheiten, die uns vor der Anschauung erscheinen, ausser ihrem Zusammenhang betrachten, so reden wir vom bloss Wirklichen; nehmen wir dagegen mit auf diesen Zusammenhang Rücksicht, so finden wir dann ihre Notwendigkeit*" (Syst. d. Log. S. 159). SCHELLING: *„Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen reeller und ideeller Thätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der Notwendigkeit. Notwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 312 f.). HEGEL: *„Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Innern und Äussern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu einer Bewegung vereint sind, ist die Notwendigkeit*" (Encykl. § 147). *„Die Notwendigkeit ist an sich daher das eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, dass seine Unterschiede die Form selbständiger Wirklicher haben, und dies Identische ist zugleich als absolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltsein und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was notwendig ist, ist durch ein anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit) und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloss Gesetztes. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Notwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Notwendige ist so, vermittelt durch einen Kreis von Umständen: es ist so, weil die Umstände so sind, und in einem ist es so, unvermittelt, — es ist so, weil es ist*" (l. c. § 149). *„Das Notwendige ist in sich absolutes Verhältnis, d. i. der entwickelte Process, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt*" (l. c. § 150). SCHOPENHAUER: *„Ich behaupte, dass Notwendigsein und Folge aus einem gegebenen Grunde sein, durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind. Als notwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehen: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetztsein durch ein anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm enthält der Begriff der Notwendigkeit schlechthin nichts. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäss den verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes, ein physisch Notwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnisgrund, in analytischen Urteilen, Schlüssen u. s. w.), ein mathematisch (nach dem Seinsgrunde in Raum und Zeit) und endlich ein praktisch Notwendiges, womit wir nicht etwa das Bestimmtsein durch einen angeblich kategorischen Imperativ, sondern die, bei gegebenem empirischen Charakter, nach vorliegenden Motiven notwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Notwendige ist es aber nur relativ, nämlich unter der Voraussetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher ist die absolute Notwendigkeit ein Widerspruch*" (W. a. W. u. V.

S. 461 f.). *„Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Princip und der alleinige Träger aller und jeder Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist.“ „Demnach giebt es, den vier Gestalten des Satzes vom Grunde gemäss, eine vierfache Notwendigkeit: 1) Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnisgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Conclusion unweigerlich zuzugeben ist. 2) Die physische, nach dem Gesetz der Causalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältnis so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Tier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehen muss, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäss ist, und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursache, erfolgt“* (Vierf. Wurz. C. 8, § 49). TRENDELENBURG betont, *„dass die Notwendigkeit, eine That des Denkens, ihr strenges Band aus den realen Elementen webt und dass sie, weit entfernt, nur subjectiv zu sein, eine eigentümliche Doppelbildung ist, in welcher das Denken mit dem Sein verschmilzt“* (Gesch. d. Kateg. S. 378). *„Wenn alle Bedingungen erkannt sind und demnach die Sache aus dem ganzen Grund verstanden wird, so dass das Denken das Sein völlig durchdringt: so giebt das den Begriff der Notwendigkeit“* (Log. Unt. II², S. 165). J. ST. MILL kennt, wie Hume, nur psychologische, auf Association beruhende Notwendigkeit. Nach ULRICI ist denknotwendig *„alles, ohne welches unser Denken in jener Bestimmtheit unmöglich wäre“* (Log. S. 40). F. A. LANGE: *„Die Notwendigkeit des Geschehens besagt weiter nichts als seine Allgemeinheit“* (Log. Stud. S. 41). Nach E. DÜHRING ist die Notwendigkeit kein besonderer Begriff. *„Die Notwendigkeiten sind entweder absolute Thatsachen, wie die axiomatischen Bestandteile der Naturverfassung und des Denkens, oder sie sind Beziehungsformen, die wiederum auf einfache sachliche oder begriffliche Verbindungsarten zurückzuführen sind“* (Log. S. 195). LIPPS: *„Notwendigkeit . . . ist uns ursprünglich nur gegeben als Inhalt des Selbstgefühls“* (Grundthats. S. 430). *„Eine Nötigung, die niemand fühlt, ist wie der Ton, den niemand hört“* (ibid.). Nach SIGWART erhält die Notwendigkeit des Denkens *„ihren eigenen Charakter zuletzt von der Einheit des Selbstbewusstseins“* (Log. I, 243). Etwas als notwendig erkennen heisst *„es als Folge von etwas erkennen, das stetig und allgemein gilt“* (l. c. S. 257). Es giebt eine causale (bedingte), eine teleologische und eine moralische Notwendigkeit (l. c. S. 259 f.). VOLKELT versteht unter sachlicher oder logischer Notwendigkeit die *„directe, reine Abhängigkeit meiner Vorstellungsverknüpfungen von der in der Sache liegenden Bedeutung“* (Erf. u. Denk. S. 140 f.). B. ERDMANN: *„Die Denknotwendigkeit . . . ist eine objective; sie fliesst aus den Bedingungen unseres Denkens entsprechend der Natur seiner Gegenstände“* (Log. I, S. 6). Nach SCHUPPE gehört die Notwendigkeit zum Sein als dessen *„Gesetzlichkeit“* (Log. S. 29 f.). Alles Seiende ist als solches notwendig. Aber *„die ausdrückliche Behauptung der Notwendigkeit findet nur statt, wenn Veranlassung da ist, Zufälligkeit auszuschliessen“* (l. c. S. 64). *„Eine Qualität ist als solche der notwendige Vorgänger oder Nachfolger oder Begleiter einer anderen. Es gehört also zu ihrem Sein (Wesen) nicht nur die nennbare positive Bestimmt-*

heit, Farbe etwa und Gestalt und Consistenz, sondern auch dies, dass sie ein Glied in der und der Reihe ist. Zur Denkbarkeit des Seins gehört solche feste Ordnung der Seienden" (l. c. S. 65). v. SCHUBERT-SOLDERN erklärt, Notwendigkeit sei nicht ableitbar; „*alles Gegebene erscheint in notwendigen Beziehungen gedacht*" (Gr. e. Erk. S. 230). Notwendigkeit ist eine „*Erwartung, die sich an Bedingungen knüpft*" (l. c. S. 231). Unter der Urteilsnotwendigkeit versteht H. RICKERT die Notwendigkeit des Sollens, die jedem Urteile eigen ist, durch die wir uns gebunden fühlen als durch eine von uns unabhängige Macht (Der Gegenst. d. Erk. S. 61 ff.). Vgl. Causalität, Evidenz, Gewissheit, Determinismus.

Noumenologie nennen einige Psychologen (ENNEMOSER, LICHTENFELS, NÜSSLEIN) die allgemeine Psychologie, im Gegensatz zur speciellen, der Phänomenologie (VOLKMANN I[4], 39).

Noumenon (*νοούμενον*): Gedachtes, Gegenstand des Denkens, Verstandesding, übersinnliches Wesen. KANT: „*Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft ausser den Sinnenwesen oder Erscheinungen (phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war, Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden*" (Proleg. § 32). — „*Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heissen*" (Kr. d. r. Vern. S. 231). Die Gegenstände als Erscheinungen der Sinne weisen auf ein nur vom reinen Verstande denkbares „*transscendentales Object*" hin (l. c. S. 232). „*Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntnis von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire*" (l. c. S. 233). Dieses Noumenon ist nicht der „*transscendentale Gegenstand*" selbst, der gänzlich unerkennbar ist (l. c. S. 234). „*Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heisst eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hin-*

aus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können" (l. c. S. 235). „*Der Begriff eines Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge*" (l. c. S. 257; Proleg. § 32 ff.).

Nullibristen heissen die Anhänger der Ansicht, nach welcher die Seele, als geistiges, immaterielles, einfaches Wesen, keinen Ort im Raume einnehme. So nennt H. MORE die Cartesianer (Enchir. met. 27, 1; RITTER XI, 435).

Nutzen, s. Utilitarismus. — ALBERTUS MAGNUS: „*Utile est, quod utenti utile est et non nocivum, et cum hoc quod expediens est ad consequendum id quod intenditur*" (Sum. th. I, qu. 8, 3). GEULINCX: „*Utile est medium boni*" (Eth. III, § 6, p. 100). SPINOZA: „*Homini (igitur) nihil homine utilius*" (Eth. IV, prop. XVIII, schol.). „*Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est*" (l. c. prop. XX). „*Nemo igitur nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus suum utile appetere sive suum esse conservare negligit*" (l. c. schol.). CHR. WOLF: „*Wir nennen den Nutzen eines Dinges eine Folgerung aus seinem Wesen, die wir vorher nicht bedacht haben, da wir es hervorzubringen getrachtet*" (Vern. Ged. § 1029). „*Ich gehe in allen Dingen auf den Nutzen und zeige den Nutzen in der That, bei mir kommt es nicht auf blosses Sagen an*" (l. c. § 164). BAUMGARTEN: „*Utilitas est bonitas respectiva, quae si tribuitur rei, cui alterum prodest, passiva, si illi, quod prodest, activa dici potest*" (Met. § 336). Nützen heisst nach MEINONG „*eine Wertthatsache verursachen*" (Werttheor. S. 13).

O.

O ist das logische Zeichen für das besonders verneinende Urteil („*negat O, sed particulariter*").

Oberbegriff (terminus maior) wird im Schlusse „*als logische Bestimmung eines Mittelbegriffs M gegeben und durch diesen als Bestimmung eines Unterbegriffs S bejahend oder verneinend gesetzt*" (FRIES, Syst. d. Log., S. 206). Es ist derjenige Begriff, der im Schlusssatze Prädicat ist.

Obersatz (propositio maior) ist der das Prädicat des Schlusssatzes enthaltende Bestandteil eines Schlusses.

Obertöne sind die den Grundton begleitenden Teiltöne eines Klanges. WUNDT: „*Der Einzelklang ist eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmässig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht. Diese Elemente, die Teiltöne des Klanges, bilden eine vollkommene Verschmelzung, aus welcher die Empfindung des tiefsten Teiltones als das herrschende Element hervor-*

tritt. Nach ihm, dem Hauptton, wird der Klang selbst in Bezug auf seine Tonhöhe bestimmt. Die übrigen Elemente werden als höhere Töne die Obertöne genannt. Sie werden alle zusammen als ein zweites zu dem herrschenden Element hinzutretendes Bestimmungsstück des Klangs, die Klangfarbe, aufgefasst. Alle die Klangfarbe bestimmenden Teiltöne befinden sich auf der Tonlinie in bestimmten regelmässigen Abständen vom Hauptton" (Grundr. d. Psych. S. 112 f.). Vgl. HELMHOLTZ, Lehre von d. Tonempfind.

Object (obiectum): Gegenstand, Aussending, Inhalt des Vorstellens oder Denkens, Richtungsziel des Wollens. Objectiv: zum Object gehörig, in aller Erkenntnis als Inhalt gegeben, unabhängig von unserem Erkennen. Objectivität: das Object (objectiv)-Sein, das dadurch bezeichnete Verhältnis. Ausser mit der Geschichte der terminologischen Bedeutung dieser Wörter haben wir es im Folgenden hauptsächlich mit den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Objects (Gegenstandes) zu thun.

Der Terminus Object (objectiv) hat früher die der heutigen ziemlich entgegengesetzte Bedeutung gehabt. „*Obiectum*" ist die lateinische Übersetzung vom *ἀντικείμενον*, das bei ARISTOTELES so viel wie Gegensatz bedeutet, während dem Object in unserem Sinne mehr das *ὑποκείμενον αἰσθητόν* (De an. III, 2, 426 b, 8) entspricht. Die *αἰσθητά*, Wahrnehmungsgegenstände, sind ausserhalb (*ἔξωθεν*) des Erkennenden, die Gegenstände des Denkens dagegen in der Seele (l. c. II, 5, 417 b, 20 squ.). *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι* (l. c. III, 8, 432 a, 5)· *τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως* (Met. IV, 5, 1010 b, 33 squ.). Die Stoiker stellen schon das *ὑπάρχειν* (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 426) dem *ἐπινοεῖσθαι*, das *καθ' ὑπόστασιν* dem *κατ' ἐπίνοιαν* gegenüber. — AUGUSTINUS: „. . . *rem illam obiectam sensui*" (De trinit. XI, 2). Bei JOH. SCOTUS finden sich die Gegensätze: „*in rebus naturalibus — sola ratione*" (De divis. nat. p. 493 d), „*in ipsa rerum natura — in nostra contemplatione*" (l. c. p. 528 a; EUCKEN, Termin., S. 185). Bei den Scholastikern nun bedeutet „*obiectum*" den bloss vorgestellten Gegenstand, das Vor-Gestellte („*Vorwurf*"), „*esse obiective*" das Sein des Vorgestellten, Gedachten. „*Objectiv*" (obiective) ist, „*was im blossen obicere, d. h. im Vorstellig-machen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt*" (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 208). THOMAS VON AQUINO: „*Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*" (Sum. th. I, qu. 85, 1). Das „*obiectum voluntatis*" ist das Gute (bonum, l. c. qu. 48, 5). Nach PETRUS AUREOLUS erkennen wir die Dinge objectiv (und unmittelbar durch) ihre Begriffe im Bewusstsein. „*Patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia obiectiva*" (In lib. sent. 2, dist. 12, qu. 1, 2). DUNS SCOTUS: „*Obiectum non potest secundum se esse praesens intellectui nostro, et ideo requiritur species, quae est praesens, quae supplet vicem obiecti*" (Report. 1, d. 36, qu. 2, 34; STÖCKL II, 833). WILHELM VON OCCAM: „*Non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam. Intellectus facit quoddam esse fictum et producit quendam conceptum in esse obiectivo . . . et nullo modo subiective.*" „*Simulacra, phantasmata, idola, imaginationes, non sunt aliqua realiter distincta a rebus extra . . . sed dicunt rem ipsam*" (PRANTL III, 336).

Franc. Mayronis: „*Dicitur esse obiective in intellectu, quod ab intellectu percipitur*“ (Prantl III, 288). „*Esse in mente divina formaliter — obiectivaliter*“ (ibid.). Walter Burleigh: „*Quae neque existunt in anima neque extra animam et intelliguntur ab anima, dicuntur habere esse obiectivum in anima et nullum aliud esse*“ (l. c. III, 302). Joh. Gerson: „*Ens quodlibet dici potest habere duplex esse sumendo esse valde transcendenter. Uno modo sumitur pro natura rei in se ipsa, alio modo, prout habet esse obiectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum*“ (Ritter VIII, 645). „*Ratio obiectalis non consistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra . . . habet duas facies vel respectus, ad intra se. et ad extra*“ (Prantl IV, 145). „*Obiectum est quasi materiale, ratio autem obiectalis quasi formale*“ (Ritter VIII, 644). Suarez: „*Obiectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis*“ (De an. IV, 1, 5). Von der „*formalen*“ (formalis) Vorstellung ist zu unterscheiden die „*objective*“ (obiectiva) als der blosse (nicht immer reale) Vorstellungsinhalt (Met. disp. II, sct. 1, 1). G. Biel: „*Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se eius similitudinem, quae talis est in esse obiectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subiectivo*“ (Coll. in lib. sent. 1, d. 2, qu. 4). Bei Eckhart heisst Object „*Widerwurf*“.

In der neueren Philosophie beginnt „*obiectum*“ bald neben der alten die neue Bedeutung des wirklichen Gegenstandes zu erhalten. Campanella spricht von „*obiecta externa*“ (Univers. phil. II, 2, 1), von welchen die Seele bewegt wird („*moveri et immutari ab obiectis*“, l. c. 5, 2). Micraelius: „*Obiectivum . . . est obiectiva essentia, quam res habet non in actu existentiae, sed vel in idea mentis architectricis, tanquam in exemplari; vel in typo per repraesentationem*“ (Lex. philos. p. 729). Nach Goclenius ist obiectum, „*quod se obicit et praesentat potentiae operanti vel circa quod operatio versatur, vel in quod fertur potentia quocunque modo*“. „*Ens rationis in nulla re est subiective. id est, ut in subiecto, sed tantum obiective est in intellectu, id est, obiectum est intellectus*“ (Lex. phil. p. 270). „*Esse obiectivum, id est, quod obiicitur intellectui*“ (l. c. p. 524). Melanchthon spricht von „*lux et color*“ als den „*propria obiecta*“ des Gesichtssinns (De an. p. 159 a). Bei Hobbes ist „*obiectum*“ das wirkliche Ding, von dem eine Empfindung in uns bewirkt wird (De corp. C. 25, 2). Object ist, „*was empfunden wird*“ (l. c. C. 25, 3), „*der Körper selbst*“ (l. c. C. 25, 10). „*Causa sensionis est externum corpus sive obiectum*“ (Leviath. I, 1). Infolge des „*conatus versus externa*“ erscheint das „*phantasma*“ als „*aliquid situm extra organum*“ (l. c. IV, C. 25, 2). Descartes stellt „*obiective*“ im Sinne von „*repraesentative*“, „*per repraesentationem*“, „*in ideis ipsis*“ dem „*subiective*“ (formaliter, Wirklichen) gegenüber (Medit. III; Resp. ad obi. II, 59). Objecte dagegen nennt er auch die äusseren Gegenstände. Einige Qualitäten (s. d.) sind „*in rebus ipsis*“, andere „*in nostra tantum cogitatione*“ (Princ. phil. I, 57). Von dem „*in sola mente*“, „*in perceptione nostra*“ unterscheidet sich das „*extra nostram mentem*“, „*extra nos existens*“ (l. c. 67), von dem „*in sensu*“ das „*in obiectis*“, das wir nicht erleben (experimur), sondern annehmen („*supponimus*“, l. c. 70, 199). „*In obiectis — hoc est in rebus, qualescumque demum illae sint, a quibus sensus nobis advenit*“ (l. c. 70). „*Perceptiones . . ., quod quasdam referamus ad obiecta externa, quae sensus nostros feriunt*“ (Pass. an. I, 22). „*Sensationes, quas sic referimus ad obiecta, quae supponimus esse earum causas*“ (l. c. 23). Die Gegenstände

werden (als Substanzen) nicht eigentlich wahrgenommen, sondern gedacht, *„sola mente“*, *„sola iudicandi facultate“* erfasst (Med. II, 12 f.). *„Corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed ab solo intellectu percipi; nec ex eo percipi, quod tangantur, aut videantur, sed tantum ex eo, quod intelligantur“* (l. c. 14 ff.). *„Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse“* (Princ. phil. I, 52; Resp. III, 7 ff.). *„Realitatem obiectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter contineatur“* (Resp. ad. II. obi. p. 88; Med. VI). SPINOZA: *„Quaecumque percipimus tanquam in idearum obiectis, ea sunt in ipsis ideis obiective“* (Renat. Cartes. princ. phil. I, def. III). *„Idea vera debet convenire cum ideato, hoc est id, quod in intellectu obiective continetur, debet necessario in natura dari“* (Eth. I, prop. XXX, dem.). *„Earum (rerum) esse obiectivum sive ideae“* (l. c. II, prop. VIII, Coroll.). Betreffs der Wahrnehmung der Objecte vgl. Eth. II, prop. XVII. V. WEIGEL und J. BÖHME drücken obiectum durch *„Gegenwurf“* aus. HERBERT V. CHERBURY: *„Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans neque obiectum, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda“* (Ritter X, 403). BAYLE: *„Objectivement dans notre esprit — réellement hors de notre esprit“* (Oeuvr. div. III, p. 334 a). *„L'objet est ce à quoi tendent les actes de quelques facultés“* (Syst. de philos. p. 40). GEULINCX: *„Perceptionem sensus soleamus referre ad res externas, tanquam inde provenientes, et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant“* (Eth. Tr. IV, prooem., Opp. III, p. 104). Die Sinnesempfindungen stellen zwar nur sich selbst dar (*„nihil praeter se ipsos nobis repraesentant“*), aber sie *„arguunt tamen extensionem extra nos . . . ut auctorem et causam“*. Die Perception tritt auf *„cum argumento causae“* (Annotata in Cartesium I, art. 66, Opp. III, p. 407). Da die Empfindungen *„ab arbitrio meo (quod intime mihi conscius sum) minime dependentes“* sind, so hängen sie von etwas Anderem ab (*„pendent igitur aliunde“*, Met. I, Opp. II, p. 749 f.). LEIBNIZ unterscheidet äussere und innere Objecte, mittelbar und unmittelbar Erfasstes (Erdm. p. 222). Die Vorstellung ist *„un objet immédiat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses“* (Nouv. Ess. I, ch. 1). *„Nos sens externes nous font connaître leur objets particuliers, comme sont les couleurs, sons, odeurs . . .“* (Gerh. VI, 488). Die Gegenstände selbst werden nicht unmittelbar durch die Sinne erfasst (Erdm. p. 696, 740), auch ist ihre Existenz nicht absolut beweisbar, wenn auch, schon dem Satze des Grundes gemäss, sicher (l. c. p. 307, 344, 727). Kriterium für die Objectivität von Erscheinungen ist besonders deren gesetzmässige Verknüpfung, ihre Übereinstimmung mit unserer ganzen Lebenserfahrung und den Aussagen anderer (l. c. p. 442). Nach LOCKE lernen wir die Gegenstände durch Sinneswahrnehmung kennen. Das Wahrgenommene ist von uns unabhängig, es kann nicht von uns abgehalten werden und muss daher eine äussere Ursache haben (Ess. conc. hum. und. IV, C. 11, § 1 ff.). Freilich erstreckt sich die Gewissheit betreffs der Existenz von Gegenständen nicht über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus; dass die Gegenstände auch unwahrgenommen fortdauern, ist nur von höchster Wahrscheinlichkeit (l. c. § 9 ff.). CHR. WOLF erklärt *„obiectum“* als *„ens, quod terminat actionem agentis, seu in quo actiones agentis terminantur: ut adeo actionis quasi limes

sit" (Ontol. § 949). A. F. MÜLLER übersetzt schon *„obiective"* mit *„an sich und ausser dem Verstande"* (Einl. in d. phil. Wiss. 1733, II, 63). CRUSIUS: *„Wenn etwas vorhanden ist, worinnen durch die Action etwas hervorgebracht wird: so heisst dasselbe das Object."* Objecte sind ferner die *„Originale"* unserer Begriffe, Ideen (Vernunftwahrh. § 65). BAUMGARTEN stellt einander gegenüber: *„fides sacra obiective"* und *„fides sacra subiective"* (Met. § 758). MENDELSSOHN: *„So wie ich selbst nicht bloss ein abwechselnder Gedanke, sondern ein denkendes Wesen bin, das Fortdauer hat; so lässt sich auch von verschiedenen Vorstellungen denken, dass sie nicht bloss Vorstellungen in uns oder Abänderungen unsers Denkvermögens sind; sondern auch äusserlichen, von uns unterschiedenen Dingen, als ihrem Vorwurfe, zukommen"* (Morgenst. I, 1). Vom Gedanken und Denkenden ist noch zu unterscheiden *„das Gedachte"*, der *„Vorwurf der Gedanken, dem wir in vielen Fällen geneigt sind, so wie uns selbst, ein reales Dasein zuzuschreiben"* (l. c. S. 14). Stehen die Ideen *„unter sich in einer von uns unabhängigen Causalitätsverbindung, folgen sie deswegen auf und neben einander, weil sie, nach anerkannten Gesetzen der Natur, als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft sind, so nennen wir dieses eine objective Verbindung der Ideen. Wir verstehen darunter eine Reihe von Begriffen, die nicht bloss von unsern Seelenkräften und ihren Wirkungen und Einschränkungen abhängt, sondern äusserliche Gegenstände voraussetzt, als Urbilder der Begriffe, in deren Kräften, wechselsweisen Einwirkung und Zusammenhang sie ihren objectiven Grund haben"* (l. c. 5, S. 85). Auch der Idealist unterscheidet *„die subjective Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr sind, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standorte und Gesichtspunkte gemeinschaftlich ist"* (l. c. S. 107). TETENS: *„Mit allen Vorstellungen des Gesichts, des Gefühls und der übrigen Sinne ist der Gedanke verbunden, dass sie äussere Objecte vorstellen. Dieser Gedanke besteht in einem Urteil, und setzt voraus, dass schon eine allgemeine Vorstellung von einem Dinge, von einem wirklichen Dinge, und von einem äusseren Dinge vorhanden, und dass diese von einer andern allgemeinen Vorstellung von einem Selbst, und von einer Sache in uns, unterschieden sei"* (Phil. Vers. I, 344). *„Wir halten die Empfindungen und Vorstellungen nicht selbst für die Objecte, sondern setzen noch etwas Anderes ausser der Vorstellung voraus, das die Quelle der Empfindungen ist"* (l. c. S. 395). LAMBERT: *„Obwohl demnach die angeführten Begriffe uns die Körper nur unter einem sinnlichen Bilde und dem Scheine nach vorstellen, so ist dennoch dieser Schein real, so oft die Begriffe wirklich durch äusserliche Gegenstände erweckt werden, und daher nicht bloss subjectiv, sondern zugleich objectiv sind"* (N. Org. Phän. I, § 66). — COLLIER: *„It is a common saying, that an object of perception exists in or in dependance on its respective faculty."* Gegenstände giebt es nur *„respectively on the mind"*, alle Existenz ist *„in-existence in mind"* (Clav. univers. p. 4). BERKELEY versteht unter Object das wirkliche Ding (s. d.), aber Dinge sind nur Vorstellungen; daher sind Object und Vorstellung (Idee) eins. Wenn wir Ideen als *„äussere"* (external) Objecte bezeichnen, so geschieht dies auf Grund dessen, dass sie uns durch einen fremden Geist *„eingeprägt"* werden. *„Ebenso mögen sinnlich wahrnehmbare Objecte noch in einem anderen Sinne ausserhalb des Geistes befindlich genannt werden, nämlich, wenn sie in irgend einem anderen Geiste existiren"* (Princ. XC). Wir haben ein Gegenstandsbewusstsein, weil der Inhalt unserer Wahrnehmungen von uns unabhängig, es giebt also einen fremden Willen, von dem

seine Existenz abhängt (l. c. XXIX). Weitere Kriterien der Objectivität sind Constanz, Ordnung, Verknüpfung, Gesetzmässigkeit der Wahrnehmungsinhalte (l. c. XXX, XXXIV ff.). Die Annahme aber, als könnten Gegenstände ausser der Vorstellung existiren, beruht auf Täuschung; man vergisst dabei die Idee des Percipirenden zu bilden. „*Wenn wir das Äusserste versuchen, um die Existenz äusserer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere eigenen Ideen. Indem aber der Geist von sich selbst dabei keine Notiz nimmt, so täuscht er sich mit der Vorstellung, er könne Körper denken und denke Körper, die ungedacht von dem Geiste oder ausserhalb des Geistes existiren, obschon sie doch zugleich auch von ihm vorgestellt werden oder in ihm existiren*“ (l. c. XXIII, XLIV ff.) (Vgl. III ff., CXL, CXLV). Hume fragt (Inquir. XII, sct. I): Worauf beruht der Glaube (belief) an die dauernde und von uns unabhängige Existenz von Gegenständen? Die Sinne können uns darüber nichts lehren, denn das hiesse, „*dass die Sinne fortfahren zu wirken, auch wenn jede Art ihrer Thätigkeit aufgehört hat*“. Ferner sind wir nicht imstande, Vorstellungen mit von ihnen verschiedenen Gegenständen zu vergleichen (Treat. on hum. nat. IV, sct. 2, S. 250). Aber das Bewusstsein von dauernden und unabhängigen Gegenständen ist auch nicht ein Erzeugnis des Denkens, weil die naive Erfahrung, die Vorstellung und Object identificirt, gar nicht dazu kommt, von der Vorstellung auf einen Gegenstand erst zu schliessen (l. c. S. 258). Das Gegenstandsbewusstsein entstammt vielmehr der Einbildungskraft, die auf Grund der Constanz (constancy) und Cohärenz (coherence) des Wahrgenommenen die Fiction dauernder Objecte macht (l. c. S. 259 ff.). „*Gegenstände zeigen schon, soweit sie den Sinnen erscheinen, eine gewisse Cohärenz; diese Cohärenz aber erscheint dann viel enger und gleichförmiger, wenn wir annehmen, dass die Gegenstände eine dauernde Existenz besitzen. Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren so lange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat. Zu diesem Zweck genügt aber die einfache Annahme der dauernden Existenz der Gegenstände*“ (l. c. S. 264). Wir machen aus der Ähnlichkeit verschiedener Wahrnehmung eine Identität des Wahrgenommenen, und dadurch erhält die Annahme dauernder Objecte die Stärke und Lebendigkeit eines Glaubens (l. c. S. 265 f.). „*Es besteht . . . die Natur und das Wesen der associativen Beziehung darin, unsere Vorstellungen mit einander zu verknüpfen und, wenn die eine auftritt, dem Geist den Übergang zu der dazu gehörigen anderen zu erleichtern. Der Übergang zwischen Vorstellungen, die durch eine solche Beziehung verknüpft sind, ist ein so ungehemmter und leichter, dass er wenig Veränderung im Geist hervorruft und wie die Fortsetzung derselben Thätigkeit erscheint. Da nun eine wirkliche Fortsetzung derselben Thätigkeit dann stattfindet, wenn wir einen und denselben Gegenstand fortgesetzt betrachten, so kann es geschehen, dass wir, vermöge dieser Übereinstimmung, der Aufeinanderfolge von Gegenständen, die mit einander in associativer Beziehung stehen, gleichfalls Identität zuschreiben. Unser Vorstellen gleitet an dieser Aufeinanderfolge mit der gleichen Leichtigkeit entlang, als wenn es nur auf einen einzigen Gegenstand gerichtet wäre; darum verwechselt es die Aufeinanderfolge mit der Identität*“ (l. c. S. 271). „*Wenn die Übereinstimmung zwischen unsern Wahrnehmungen uns veranlasst, ihnen Identität zuzuschreiben, so können wir die anscheinende Unterbrechung dadurch beseitigen, dass wir ein dauerndes Ding erdichten, das jene Zwischenräume*

ausfüllt, und so unseren Wahrnehmungen vollkommene und vollständige Identität sichert" (l. c. S. 275 ff.). — CONDILLAC lässt das Gegenstandsbewusstsein dadurch entstehen, dass der Tastsinn die ursprünglich rein subjectiven Empfindungen objectivirt. „*C'est le toucher qui instruit ces sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouie, la vue et le goût répandent à l'envie leurs sensations sur eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle*" (Trait. d. sens. p. 45). „*Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher, dans des bornes, où le moi se répond à lui-même, elle prend connaissance de son corps; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes, où le moi ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien*" (l. c. p. 15). Die Empfindung der Festigkeit lehrt uns die Existenz undurchdringlicher Objecte, denen wir unsere übrigen Empfindungen als Qualitäten zuschreiben (l. c. II, C. 5), die wir als Wirkungen der tastbaren Gegenstände beurteilen (l. c. III, C. 1 u. ff.). — Nach REID gehört die Erkenntnis der Aussenwelt zu den durch den Gemeinsinn („*common sense*") verbürgten Wahrheiten (Ess. on the powers of the hum. mind I, C. 6). Wir nehmen nicht Ideen, sondern die Dinge selbst wahr (l. c. I, p. 211). Die Wahrnehmung schliesst die Überzeugung betreffs der Existenz des Wahrgenommenen ein (Inquir. II, 3). Niemand kann „*perceive an object of sense, without believing that it exists*" (Ess. I, p. 291). „*Perception have always an external object. . . . I am led, by my nature, to conclude some quality to be in the rose, which is the cause of this sensation. This quality in the rose is the object perceived; and that act of my mind, by which I have the conviction and belief of this quality, is, what in this case I call perception*" (On the int. pow. II, 16). Wir haben die unmittelbare Überzeugung („*immediate conviction*"), die unwiderstehlich und „*self-evident*" ist; wir g l a u b e n einen wirklichen Gegenstand ausser uns wahrzunehmen. Dieser Glaube (belief) ist ein einfacher Act des Anerkennens, ein Urteilen, das jeder Wahrnehmung eigen ist (Inqu. II, 5, 10). Er ist irrationell, nicht ein Product des Schliessens, sondern des Gemeinsinnes, ist instinctiv (l. c. VI, 20). In der Wahrnehmung offenbart sich uns die Natur ausser uns in ihrer Sprache (l. c. II, 6; VII; Ess. I, p. 116). Auch DUGALD STEWART rechnet den Glauben an die Aussenwelt zu den evidenten Erkenntnissen (Elem. of the phil. of the hum. mind 1877, I, p. 28). Die Empfindung (sensation) ist bloss ein „*change in the state of mind*", die Vorstellung aber (perception) „*the knowledge we obtain, by means of our sensations, of the quality of matter*" (l. c. p. 14). Die erste empirische Grundlage des Gegenstandsbewusstseins ist die Unabhängigkeit der Wahrnehmung von unserem Wollen (l. c. I, C. 5, p. 301). Die zweite Grundlage ist die constante und einheitliche Ordnung der Natur (l. c. II, C. 2, p. 157 ff.; vgl. C. 3). JAMES MILL spricht von einer „*fundamental antithesis of consciousness and of existence*". Es giebt einen Unterschied zwischen „*the sense of expended muscular energy and the feelings, that are neither energy in themselves*". „*The qualities of things admitted on all hands to be qualities of the externe (or object) world — called the primary qualities, — resistance and extension, — are modes of our muscular energies; the qualities, that do not of themselves suggest externality, or objectivity, — the secondary qualities, as heat, colour etc. — are our passive sensibilities, and do not certain muscular energy. When these secundary qualities enter into definite connections with our movements,*

they are referred to the external, or object world" (Analys. of the phen. of the hum. mind 1869, I, C. 1, p. 5). Die Widerstandsempfindung vermittelt als das constanteste Element des Bewusstseins das Aussenweltsbewusstsein ganz besonders (l. c. C. 6, p. 58). In der Wahrnehmung wird das actuell Erlebte auf einen gesetzmässig verknüpften Complex von Qualitäten als das eigentliche Object, die „*common cause*" des Erlebten, bezogen (l. c. C. 11, p. 349 ff.). Wir sind überzeugt, bestimmte Wahrnehmungen machen zu können; darauf beruht der Glaube an die dauernde Existenz der Dinge (l. c. p. 355). TH. BROWN leitet den Glauben an die Aussenwelt aus der auf Association beruhenden Erwartung bestimmter Inhalte und aus dem Widerstandsbewusstsein ab. Die „*perception*" ist „*a suggestion of memory, combined with the simple sensation*". Das Gegenstandsbewusstsein entsteht durch eine „*interruption of the usual train of antecedents and consequents, when the painful feeling of resistance has arisen, without any change of circumstances of which the mind is conscious in itself*". „*I consider this belief as the effect of that more general intuition, by which we consider a new consequent, in any series of accustomed events, as the sign of a new antecedent, and of that equally general principle of association, by which feelings, that have frequently coexisted, flow together, and constitute afterwards, one complex whole. There is something, which is not ourself, something, which is representative of length — something, which excites the feeling of resistance to our effort; and these elements combined are matter*" (Lectures on the phil. of the hum. mind 21. ed., L. 24, p. 150, 157 ff.; L. 28, p. 176). Der „*Glaube*" REIDS ist nicht ein Meinen, etwa wie bei BUFFON: „*Nous pouvons croire, qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous*" (Hist. natur. t. II, p. 432). Vgl. D'ALEMBERT, Discours prél. de l'encycl. 1893, p. 7 ff.; MALEBRANCHE, Recherche I, C. 10 ff., III, 2, C. 1, 6.

KANT setzt am Eingange seiner Vernunftkritik das Dasein von Gegenständen, die auf uns einwirken, voraus (Krit. d. r. Vern. S. 47). Die Gegenstände im Raume, die Erscheinungen der Dinge an sich, stellen wir vermittelst des äusseren Sinnes vor (l. c. S. 50). Raum und Zeit sind die apriorischen Bedingungen für die Anschauung von Gegenständen, wie die Kategorien (s. d.) die der denkenden Erfassung derselben. Durch die Kategorien wird die Mannigfaltigkeit des anschaulich Gegebenen erst objectivirt, auf Gegenstände allgemeingültig bezogen (l. c. S. 109 f.), denn an sich betrachtet sind unsere Vorstellungen nur „*Modificationen des Gemütes*" (l. c. S. 115). Erst die Einheit, welche der Verstand unter der Mitwirkung der productiven Einbildungskraft in die Vorstellungen bringt, und wodurch er sie gesetzmässig verknüpft, stellt die Beziehung auf einen Gegenstand, die Objectivität des Erkennens her. „*Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes x, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts Anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen*

a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. . . . Diese E i n h e i t *der* R e g e l *bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x*" (l. c. S. 118 ff.). „*Alle Erkenntnis erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle; dieser ist aber seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntnis äusserer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein, dass er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein, vorstellt*" (l. c. S. 120). Der Grund der Einheit unseres Bewusstseins, durch die wir das Gegebene objectiviren, liegt in der transcendentalen Apperception (s. d.). Die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand ist „*nichts Anderes als die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemütes, es in einer Vorstellung zu verbinden*". „*Da nun diese Einheit als a priori notwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transcendentalen Gegenstand d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transcendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist*" (l. c. S. 120 ff.). „*Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung . . . bestehen. Wenn wir untersuchen, was denn die* B e z i e h u n g a u f e i n e n G e g e n s t a n d *unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnis unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objective Bedeutung erteilet wird*" (l. c. S. 187). Der Verstand erst macht die Vorstellung eines Gegenstandes möglich, indem er „*die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt*" (l. c. S. 188). Diese Regel, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist, „*dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung*" (l. c. S. 189). „O b j e c t . . . *ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung* v e r e i n i g t *ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht*" (l. c. S. 662 f., 136 f.). „*Das Object bleibt an sich selbst unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objectiv*" (Proleg. § 19). Vom empirischen ist das t r a n s c e n d e n t a l e Object zu

unterscheiden. „*Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transcendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt . . . wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transcendentale Object lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist*" (l. c. S. 232 ff.). — Die innere Erfahrung des eigenen Daseins setzt die Existenz von Gegenständen im Raume schon voraus. Beweis: „*Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich. . . . Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir*" (l. c. S. 209, 31; vgl. dazu S. 211, 202, 206 u. H. Keferstein, Die Real. d. Aussenwelt, 1883, S. 43). — „*Objectiv*" heisst nach KANT „*aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind*" (WW. IV, 261). „*Objective, von der Natur und dem Interesse des Subjects unabhängige Gründe*" (Log. S. 106). Urteile sind objectiv, „*wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt d. i. darin notwendig vereinigt werden*" (Proleg. § 22; vgl. § 18, 19). Empfindung ist gegenüber dem Gefühle objectiv (Krit. d. Urt. I, § 3). „*Objectiv und intellectuell — subjectiv und ästhetisch*" (l. c. II, § 62). — „*Dasjenige, was nicht etwa ein einzelner Mensch, vermöge zufälliger Stimmung oder fehlerhafter Organisation so oder so erkennt, sondern was die Menschen im ganzen, vermöge ihrer Sinnlichkeit und ihres Verstandes erkennen müssen, nennt Kant in gewissem Sinne ‚objectiv'*" (A. Lange, Gesch. d. Mater.[1], S. 304).

Nach BECK ergiebt die „*ursprüngliche Synthese in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung*" den „*ursprünglichen Begriff von einem Gegenstand*" (Erl. Ausz. 3. Bd., S. 142 ff.). Nach REINHOLD kann die Vorstellung deshalb nicht ganz auf das Subject bezogen werden, „*weil und insofern etwas in ihr vorkommt, das nicht durch die Handlung des Gemüts entstanden, das gegeben ist*" (Vers. e. neu. Theor. S. 235). S. MAIMON erklärt, das Ausser-uns-sein des Objectiven bedeute nur, dass wir uns ihm gegenüber keiner Spontaneïtät bewusst sind (Vers. üb. d. Transcendentalphil. S. 203). „*Ein Object des Denkens ist etwas Mannigfaltiges, als eine Einheit betrachtet*" (l. c. S. 161). Auch die Objecte der Einbildungskraft sind Zusammenfassungen von Eigenschaften. Ein transcendentales Object anzunehmen, ist nicht notwendig (l. c. S. 161 ff.).

Nach CH. E. SCHMID ist das Object in der Vorstellung als etwas enthalten, *„wodurch eine Beziehung darauf als auf das Vorgestellte möglich wird“* (Empir. Psychol. S. 184). Die Vorstellung ist kein eigentliches Bild des Objects, sondern entspricht diesem nur (l. c. S. 187 f.). Gegen REINHOLD wendet sich KRUG: *„Die Unterscheidung der Vorstellung als solcher von Subject und Object und die Beziehung derselben als solcher auf beides ist kein Factum des natürlichen Bewusstseins. In diesem verliert sich das Subject so in der Vorstellung des Objectes, dass jene Unterscheidung gar nicht stattfindet“* (Fundamentalphilos. S. 73). *„Wir schliessen also nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge, sondern wir nehmen die Dinge wahr und schliessen eben daher und weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch abwesend vergegenwärtigen oder andere an deren Stelle denken können, dass Vorstellungen von den äusseren Objecten . . . in uns entstanden seien“* (l. c. S. 130). Nach KIESEWETTER bedeutet objectiv so viel wie *„allgemeingültig und notwendig“* (Gr. d. Log. ad § 62 f., S. 73). TENNEMANN: *„Was mit dem Wirklichen in unserem Bewusstsein als Grund zusammenhängt, das müssen wir als vernünftige Wesen für objectiv und wahr halten“* (Gr. d. Gesch. d. Philos. S. 28). Nach TIEDEMANN ist der Satz, dass jede Vorstellung auf ein Object sich beziehen müsse, nicht evident (Theaet. S. 121 ff., S. 134). Object der Vorstellung ist *„etwas ausser ihr Vorhandenes, oder auch etwas als wirklich vorhanden fälschlich Angenommenes, von dem die Vorstellung hergenommen ist“* (l. c. S. 124). Unsere unmittelbaren Objecte sind die Empfindungen, das *„hinter ihnen Liegende entdeckt sich nicht unmittelbar, sondern muss allenfalls aus den Eindrücken und den damit verbundenen Umständen geschlossen werden“* (l. c. S. 146 f.). G. E. SCHULZE betont, während des Anschauens finde eine Unterscheidung von Vorstellung und Gegenstand nicht statt (Aenesidem. S. 85). Die Vorstellung des Objects ist eine Wirkung desselben, die sich in ihr (der Vorstellung) vom Sinnesorgane völlig losreisst, *„und alsdann könnte allenfalls noch der Verstand von einer gewissen Beschaffenheit dieser Vorstellung auf eine ausser der Seele vorhandene Ursache derselben schliessen“* (Krit. d. theoret. Philos. 1801, II, 34). Nach FRIES ist zu beachten, dass *„in der Empfindung von vornherein ein Anschauen von etwas ausser mir oder einer Thätigkeit in mir . . . enthalten sei, und dass die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Objectiven nicht erst durch die Reflexion oder sonst hinterher hinzugebracht werde, sondern schon gleich von Anfang an vollständig dabei sei“* (Neue Krit. I², S. 88). *„Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt“* (l. c. S. 91). Es giebt für uns zwei Betrachtungsweisen der Aussenwelt: eine, die die Dinge in ihrer Beziehung zu uns, und eine, die sie in ihren wechselseitigen Beziehungen erfasst (l. c. S. 94). LICHTENBERG meint, keine Vorstellung enthalte *„irgend ein deutliches Zeichen, dass sie von aussen komme“*. *„Äussere Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich heraus zu gehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir bloss uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen“* (Vermischte Schrift. 1800, 2. Bd., S. 64 ff.). *„Wir empfinden nur in uns; das, was wir empfinden, ist bloss Modification unserer selbst, also in uns. Weil diese Veränderungen nicht von uns abhängen, so schieben wir sie andern Dingen zu, die ausser uns sind, und sagen, es giebt Dinge ausser uns. Man sollte*

sagen: praeter nos, aber dem praeter substituiren wir die Präposition extra.“ „Mit eben dem Grade von Gewissheit, mit dem wir überzeugt sind, dass etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, dass etwas ausser uns vorgeht“ (l. c. S. 88 ff., S. 96 f.). BOUTERWEK: *„Subject und Object sind als relative Realitäten entgegengesetzte Kräfte. Wir sind; aber nur, sofern uns etwas entgegenwirkt: und dieses Etwas ist; aber nur, sofern wir ihm entgegenwirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objecte sind keine Dinge an sich. Die absolute Virtualität aber, die alles in allem ist, ist nicht in uns und nicht ausser uns. Wir sind in ihr. Das Subject producirt das Object, sofern das Object auch das Subject producirt, das heisst: sofern wir beide erkennen als entgegengesetzte Realitäten. Wir sind wir, genau in demselben Maasse, wie wir uns unterscheiden von der entgegengesetzten Realität“* (Apodikt. II, S. 73). Nach JACOBI lehrt uns ein *„objectiver“*, gefühlsmässiger Glaube, ein *„Geistesgefühl“* die Existenz einer Aussenwelt. Die Wirklichkeit ist selbst *„der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit“. „Ich erfahre, dass ich bin, und dass etwas ausser mir ist, in demselben unteilbaren Augenblick . . . Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen ausser ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren“* (WW. II, S. 60 f., S. 107, 175 f., 232). — Vgl. ROUSSEAU, Emil IV. B.

J. G. FICHTE leitet das Dasein der Objecte aus dem Ich (s. d.) ab. Der Begriff des Nicht-Ich ist kein discursiver, durch Abstraction entstandener. Vielmehr: *„So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muss allerdings in dem Objecte der Vorstellung irgend ein x liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber dass alles, worin dieses x liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand“* (Gr. d. g. Wiss. S. 20). Sollen Ich und Nicht-Ich in einem widerspruchslosen Verhältnis zu einander gedacht werden, so müssen sie sich gegenseitig einschränken. Ich und Nicht-Ich sind nun als teilbar gesetzt. *„Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“* (l. c. S. 24 ff.). Ich und Nicht-Ich sind Accidenzen des Ich, *„gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subject, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist“* (l. c. S. 40). Alles im Ich, was nicht unmittelbar im *„Ich bin“* liegt, ist für dasselbe Leiden. Vermöge seines Leidens überträgt das Ich einen gleichen Grad von Thätigkeit in das Nicht-Ich. Das Ich selbst ist Nicht-Ich, indem es ein gewisses Quantum seiner Thätigkeit aufhebt (l. c. S. 62 ff., 78, 89). Den Grund für die Setzung eines Nicht-Ich überhaupt giebt erst die praktische Wissenschaftslehre an (l. c. S. 93, 123). Object und Subject sind beide Producte des absoluten Ich und nur in Beziehung zu einander. *„Kein Subject, kein Object, kein Object, kein Subject“* (l. c. S. 131). Das Ich soll das Object setzen, *„dann hebt es notwendig das Subject auf, und es entsteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieses Leiden notwendig auf einen Realgrund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich“* (l. c. S. 139). Das Object wird als Ursache von einem Leiden im Anschauenden gedacht (l. c. S. 212). Die Quelle der Realität der Objecte ist die productive Einbildungskraft (l. c. S. 192). Das Object ersteht da, wohin

das infolge eines „*Anstosses*“ sein unendliches Streben begrenzende Ich es in die Unendlichkeit setzt (l. c. S. 242 ff.). Die Dinge an sich sind, wie wir sie machen wollen, aber nichts ausser aus. „*Denn alles . . . finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil in uns etwas sich findet, das nur durch etwas ausser uns sich vollständig erklären lässt. Wir wissen, dass wir es denken, es nach den Gesetzen unseres Geistes denken, dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objects ohne Subject reden können*“ (l. c. S. 275). Das Ich ist wohl durch einen Widerstand ausser ihm bestimmt, aber „*dass ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewusstseins, und der Widerstand lässt sich daher füglich als ein Product dieser Gesetze betrachten*“ (Syst. d. Sittenl. IX). „*Ich bin afficirt, das weiss ich schlechthin: diese meine Affection muss einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach ausser mir: So schliesse ich schnell, und mir unbewusst; und setze einen solchen Grund, den Gegenstand*“ (Die Bestim. d. Mensch. S. 50). „*Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande*“ (l. c. S. 58). Erst durch die Beziehung auf das Handeln erhalten die Objecte wahrhafte Realität, sie sind, weil wir unbedingt (sittlich) handeln müssen. Die Aussenwelt ist „*Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes*“ (l. c. S 97 ff.). Die praktische Vernunft ist so die „*Wurzel aller Vernunft*“ (l. c. S. 102). Aus dem Rechtsbegriffe ergiebt sich die Notwendigkeit einer Setzung von Wesen ausser dem Ich. „*Weil das Ich sich im Selbstbewusstsein nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein Endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen muss, darum muss es eine Welt ausser sich setzen*“ (WW. II, 1, S. 3 ff., S. 24 ff.). — SCHELLING bestimmt „*Object*“ als das, „*was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subject bestimmbar ist*“ (Vom Ich S. 9). Im Selbstbewusstsein sind Object und Subject eins (Syst. d. tr. Ideal. S. 43). Die objective Welt ist „*nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Thätigkeit*“ (l. c. S. 66). Alles Objective ist „*etwas Ruhendes, Fixirtes*“ (l. c. S. 68). „*Wenn wir empfinden, empfinden wir niemals das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Thätigkeit. Der Schluss von dieser Thätigkeit auf ein Object als seine Ursache ist ein weit späterer*“ (l. c. S. 110). In der Anschauung ist „*nicht die blosse Wirkung eines Gegenstandes, sondern der Gegenstand selbst gegenwärtig*“ (l. c. S. 149). Das Object ist nichts als ein „*Produciren*“ des Ich, „*äusserer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn*“ (l. c. S. 216 f.). „*Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen. Es giebt für die Intelligenz kein Object, wenn es kein Causalitätsverhältnis giebt, und dieses Verhältnis ist ebendeswegen von den Objecten unzertrennlich*“ (l. c. S. 223). „*Es kann mir jetzt nur ein Object mit diesen und keinen andern Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser, und keiner andern Bestimmungen enthielt*“ (l. c. S. 245 f.). „*Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, dass sie von Intelligenzen ausser ihm angeschaut worden ist. . . . Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums. . . . Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist,*

dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist" (l. c. S. 361 f.). — „*Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Überzeugung von der Realität äusserer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden*" (Ideen zu e. Phil. d. Nat.[2], S. 8). „*Der geistige Ursprung des Objects liegt jenseits des Bewusstseins [in der intellectualen Anschauung]. Denn mit ihm erst entstand das Bewusstsein. Es erscheint daher als etwas, das völlig unabhängig von unserer Freiheit da ist*" (l. c. S. 201). „*Die Objecte selbst können wir nur als Producte von* K r ä f t e n *betrachten . . .. denn* K r a f t *allein ist das* N i c h t - S i n n l i c h e *an den Objecten, und nur, was ihm selbst analog ist, kann der Geist* s i c h *gegenüberstellen*" (l. c. S. 308). Im **A b s o l u t e n** (s. d.) sind Object und Subject identisch. „*Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen.*" „*Zwischen Subject und Object ist keine andere als quantitative Differenz möglich,*" und selbst dies gilt nur vom einzelnen Sein (WW. I. IV, S. 123 ff.). — HEGEL: „*Diese* R e a l i s i r u n g *des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese* e i n e *in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als* u n m i t t e l b a r e *Einheit sich bestimmt hat, — ist das* O b j e c t." „*Ferner ist das* O b j e c t *überhaupt das* e i n e *noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objective Welt überhaupt, Gott, das absolute Object. Aber das Object hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objective* W e l t*), und jedes dieser* V e r e i n z e l t e n *ist auch ein Object, ein in sich concretes, vollständiges, selbstständiges Dasein.*" Das Object ist „*nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend*" (Encykl. § 193). „*Das Object ist . . . der absolute* W i d e r s p r u c h *der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit desselben*" (l. c. § 194). Object ist der „*Schluss, dessen Vermittlung ausgeglichen und daher unmittelbare Identität geworden ist*" (Log. III, S. 181). **O b j e c t i v i t ä t** ist „*Gesetztsein*" durch das Denken, „*An-und-für-sich-sein des Gegenstandes im Begriffe*", „*Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen wird*" (l. c. S. 16), die „*Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittlung bestimmt*" (l. c. S. 177). — Nach J. E. ERDMANN ist der Geist Bewusstsein oder Ich, indem er die Natürlichkeit von sich abstreift. „*Dadurch hat er, sich von ihr unterscheidend, sich in sich selber zurückgezogen, und womit er früher verflochten, was also seine* e i g e n e *(kosmische, tellurische u. s. w.) Bestimmtheit war, das ist ihm jetzt* o b j i c i r t, *steht ihm als eine Aussenwelt gegenüber*" (Gr. d. Psychol.[4], § 67). BENEKE: „*Ursprünglich entsteht dem Menschen die Gewissheit von einem Sein ausser seinem eigenen nicht durch einen Schluss, sondern unmittelbar durch die Vorstellungsverknüpfung*" (Gr. d. Met. S. 23). TRENDELENBURG: „*Subjectives und Objectives bezeichnen in der Erkenntnis Beziehungen, die sich einander nicht ausschliessen, sondern unter Bedingungen einander fordern können. Die letzte Notwendigkeit wird ebenso für den Geist als für die Dinge Notwendigkeit sein, subjective und objective zugleich*" (Gesch. d. Kategor. S. 289). — DESTUTT DE TRACY: „*Lorsque je me mens, que je perçois une sensation en me mouvant, et que j'éprouve en même temps le désir de percevoir encore cette sensation: si mon mouvement s'arrête, si ma*

sensation cesse, mon désir subsistant toujours, je ne puis méconnaître que ce n'est pas là un effet de ma seule vertu sentante; cela impliquerait contradiction, puisque ma vertu sentante veut de toute l'énergie de sa puissance la prolongation de la sensation qui cesse" (El. d'idéolog. I, p. 133). „*Quand un être organisé de manière à vouloir et à agir sent en lui une volonté et une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence et de l'existence de quelque chose qui n'est pas lui: action voulue et sentie d'une part, et résistance de l'autre: voilà le lien entre notre moi et les autres êtres*" (l. c. p. 431). „*C'est à la faculté de vouloir, jointe à celle de nous mouvoir et de le sentir, que nous devons la connaissance de ces corps et la certitude de la réalité de leur existence*" (l. c. p. 147). „*Lorsque ce mouvement, que nous sentons, que nous voudrions, est arrêté, nous découvrons certainement qu'il existe autre chose que notre vertu sentante*" (l. c. p. 165 f.). Maine de Biran: „*L'être actif juge, même sans sentir ou être affecté du dehors, que tel organe est le terme résistant de l'effort ou le siège d'un mouvement qui se rapporte de lui-même à la cause moi qui le produit et le veut. Nous jugeons également et nous ne sentons point l'existence d'une force extérieure qui réagit contre la nôtre et produit hors de nous ou sur nous certains effets, dont l'ensemble est appellé corps, et dont cette force est la substance*" (Oeuvres philos., publ. par V. Cousin, III, p. 117). Der Glaube an die Existenz von Objecten hat seinen Grund in dem Widerstande, den unser „*effort*", unsere Strebung, erfährt. „*Lorsque le mouvement est . . . arrêté ou empêché, l'individu sent ou aperçoit bien immédiatement, que ce n'est pas sa volonté, qui l'arrête ou le suspend, et c'est là ce qui le conduit à attribuer, par une première induction, cet empêchement à une cause non moi opposé à sa volonté*" (Oeuvres inéd., publ. par E. Naville, II, p. 107). „*La croyance d'une cause non moi diffère essentialement de la connaissance d'un objet étranger. La première peut se fonder uniquement sur une sorte de résistance au désir même le plus vague; la seconde s'appuie sur une résistance perceptible à l'effort ou au vouloir déterminé.*" „*Ni l'une ni l'autre ne sont le fait primitif de conscience, mais elles en sont peut-être également rapprochées. Quoique ayant sa source première dans l'activité du moi, la croyance se lie par une sorte d'affinité particulière avec ce qu'il y a de plus passif en nous, c'est-à-dire avec les affections générales de la sensibilité, qui suggèrent . . . l'idée d'une cause non moi capable de la produire*" (l. c. p. 69). „*Cette cause indéterminée comme non moi se détermine dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible, en se mettant en quelque sorte sous l'étendue tactile qui lui sert de signe de manifestation et de reconnaissance*" (l. c. p. 110 ff.). „*Ce que le moi perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui, et ces êtres il les reconnaît et les désigne sous le titre de choses ou d'objets extérieurs manifestés*" (Oeuvr., publ. par Cousin, III, p. 5). — H. Ritter: „*An dem Ich scheint das Nicht-Ich, und weil die forschende Vernunft bei diesem Schein nicht stehen bleiben kann, muss sie über sich hinausgehen und ein Nicht-Ich als wahr anerkennen*" (Syst. d. Log. u. Met. I, 161). Die Empfindung ist zunächst subjectiv, enthält aber einen Hinweis auf einen Gegenstand ausser dem Ich (l. c. S. 189). Die in der Empfindung, einem Momente des Denkens, liegende Hemmung treibt uns an, den Gegenstand hinzuzudenken. „*Das Hinzudenken der erscheinenden Sache zu der Erscheinung setzt einen Grund der Erscheinung*" (l. c. S. 193, 195 f.). V. Cousin: „*Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parce que nous ne pouvons*

expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes“ (Cours d' hist. de la phil. au 18ième siècle, 8ième leç.). Nach ROSMINI besteht das Gegenstandsbewusstsein in einem Urteil (giudizio), dem „*verbo della mia mente*“, welches besteht in „*un' efficacia della mia volontà, che fissa e determina la cosa pensata, assentendo a credere quella cosa sussiste*“ (Nuovo saggio II, p. 19 f., 112 f.). „*Ogni senso riceve un azione. — Un azione fatta in noi, della quale noi non siamo gli autori, suppone un diverso da noi. — Dunque ogni senso percepisce un diverso da noi*“ (l. c. p. 343 ff., 239). GALUPPI: „*Ogni sensazione, in quanto sensazione, è la percezione d'una esistente esterna*“ (Elem. di philos. I, p. 155). „*La sensazione è di sua natura oggetiva, o pure l'oggetività è essenziale ad ogni sensazione*“ (l. c. p. 157). „*La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legato a tutte e due*“ (l. c. p. 156). HERBART: „*Ganz von selbst, und ohne das Allergeringste, was man eine Handlung der Synthesis nennen könnte, verbinden sich unsere Vorstellungen, so weit sie daran nicht durch eine Hemmung gehindert werden. Daher giebt es für ein Kind im zartesten Alter noch gar keine einzelnen Dinge, sondern ganze Umgebungen, die, selbst als räumlich, sich nur in einem successiven Vorstellen auseinandersetzen.*“ Durch die Bewegung der Dinge hauptsächlich „*zerreisst die Umgebung*“, und so entsteht die Vorstellung einer Mehrheit von Dingen. „*Was sich nicht von einander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit.*“ Die Dinge zerfallen wiederum in ihre Merkmale; Subject dieser ist „*die ganze Complexion eben dieser Merkmale, inwiefern der psychische Mechanismus dieselben in einem einzigen, ungeteilten Actus vorstellt.*“ Die sich daraus ergebenden „*Widersprüche*“ bemerkt der „*gemeine Verstand*“ deshalb nicht, weil es die Einheit des Vorstellungsacts ist, welche die Natur der Complexion ausmacht. „*Die Einheit der Seele selbst ist der tiefe Grund, aus welchem in unser Vorstellen diejenige Einheit kommt, die wir hintennach im Vorgestellten vermissen.*“ Ursprünglich werden die Dinge als lebend und empfindend vorgestellt. „*Denn auf den Anblick eines Körpers, der gestossen oder geschlagen wird, überträgt sich die Erinnerung an eignes Gefühl bei ähnlichen Leiden des eigenen Leibes.*“ Das Ich setzt nicht sich ein Nicht-Ich entgegen, so käme es zu keinem Du oder Er, vielmehr. „*was innerlich empfunden war, das wird, wo irgend möglich, auf das Äussere übertragen*“ (Lehrb. zur Psychol.[3], hrggb. von Hartenstein, S. 134 ff.). SCHOPENHAUER: „*Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst dadurch, dass der Verstand jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. i. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt*“ (Über d. Seh. u. d. Farb. C. 1, § 1). „*Dieser Übergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, notwendiger: denn er ist eine Erkenntnis des reinen Verstandes: nicht ist er ein Vernunftschluss, nicht eine Combination von Begriffen und Urteilen, nach logischen Gesetzen*“ (ibid.; Welt als Wille u. Vorst. I. Bd., § 4; Vierf. Wurz. C. 4, § 21). „*Unsere empirische Anschauung ist sofort objectiv, eben weil sie vom Causalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: der einseitige Eindruck auf diese wird dabei sofort durch die Einbildungskraft ergänzt*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2; I. Bd., Krit. d. Kantschen Phil.). Object ist

die Welt aber nur für ein Subject, d. h. als Vorstellung (W. a. W. u. V. I. Bd., § 2, 4). *„Kein Object ohne Subject"* (l. c. § 7). *„Die ganze Welt der Objecte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen und in alle Ewigkeit durch das Subject bedingt."* *„Was nicht im Raume, noch in der Zeit ist, kann auch nicht Object sein: also kann das Sein der Dinge an sich kein objectives mehr sein, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches"* (l. c. II. Bd., C. 1). Die Objecte haben nur empirische Realität (l. c. C. 2; Vierf. Wurz. C. 3, § 16). Rein objectiv wird die Welt nur ästhetisch erfasst, wo man *„nicht mehr weiss, dass man dazu gehört"* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 30). Nach MAINLÄNDER ist das Object *„das durch die Formen des Subjects gegangene Ding an sich"* (Phil. d. Erlös. S. 7). *„Der Verstand sucht zur Sinnesempfindung die Ursache"* (l. c. S. 5). M. DROSSBACH: *„Weil es ein Widerspruch ist, dass wir uns selbst Widerstand leisten, weil es nicht möglich ist, dass das Auge sich selbst sieht, dass wir uns selbst unmittelbar und direct wahrnehmen, darum setzen wir unwillkürlich fremde Ursachen voraus, die mit uns in Wechselwirkung stehen."* Diese Ursachen werden unbewusst gesetzt (Üb. d. Objecte d. sinnl. Wahrn. S. 41). Wir nehmen nicht Erscheinungen, sondern Kräfte, die Ursachen der Erscheinungen, wahr (l. c. S. 11 f.). Ähnlich wie SCHOPENHAUER lehrt H. HELMHOLTZ: *„Die psychischen Thätigkeiten, durch welche wir zu dem Urteile kommen, dass ein bestimmtes Object von bestimmter Beschaffenheit an einem bestimmten Orte ausser uns vorhanden sei, sind im allgemeinen nicht bewusste Thätigkeiten, sondern unbewusste. Sie sind in ihrem Resultate einem Schlusse gleich, insofern wir aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir in der That direct doch immer nur die Nervenerregungen, also die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äusseren Objecte."* *„Wir können niemals aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung von einer Aussenwelt kommen, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objecte als die Ursache dieses Wechsels. Demgemäss müssen wir das Gesetz der Causalität als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen"* (Physiol. Opt. 1867, S. 430, 453; Thats. in d. Wahrn. S. 27). Nach A. FICK construirt der Verstand durch einen Schluss die Objecte. Die objective Welt ist so das *„Gespinst unseres eigenen Intellects"*. Der Zwang der Empfindungen veranlasst uns, auf äussere Gegenstände als Ursachen dieser Empfindungen zu schliessen (Die Welt als Vorstell. 1870, S. 5 ff., 11 ff., 15 u. ff.). O. LIEBMANN setzt an die Stelle der *„Dinge an sich"* die unbekannten Factoren y und x als Erkenntnisbedingungen. Erst durch *„Translocation"* unserer rein subjectiven Empfindungen in den Raum hinaus und durch unbewusste Beziehung auf ein Äusseres ersteht uns die Welt der Objecte (Über d. obj. Anbl. S. 1 ff., 10 ff., 62, 70 ff., 89 ff., 113 ff.). GEORGE leitet das Gegenstandsbewusstsein aus einem auf Grund von Widerstandsempfindung gefällten Schlusse ab (Lehrb. d. Psychol. S. 235 ff.). Es wird geurteilt, ein Gegenstand, als die Ursache der Empfindung, müsse da sein (l. c. S. 237). Die Objecte sind ursprünglich *„Ortspunkte"*, die dem Ich gegenüberstehen (l. c. S. 239). L. FEUERBACH: *„Ein Object, ein wirkliches Object, wird mir . . . nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbstthätigkeit . . . an der Thätigkeit eines anderen Wesens ihre Grenze — Widerstand findet. Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines anderen Ich — so fasst der Mensch in*

der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf — daher ist der Begriff des Objects vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich" (Grunds. d. Phil. d. Zuk.; WW. II, S. 321 f.). — W. HAMILTON: „*We may . . . lay it down as an undisputed truth, that consciousness gives, as an ultimate fact, a primitive duality; a knowledge of the ego in relation and contrast to the non-ego; and a knowledge of the non-ego in relation and contrast to the ego. The ego and non-ego are thus given in an original synthesis, as conjoined in the unity of knowledge, and in an original antithesis, as opposed in the contrariety of existence.*" „*I am conscious of both existences in the same indivisible moment of intuition*" (Lectur. on met. p. 288 ff.). J. ST. MILL geht bei seiner Theorie des Aussenweltsbewusstseins von zwei Voraussetzungen aus: 1) dass der menschliche Geist die Fähigkeit der Erwartung besitzt, und 2) von der Thatsache der Association: „*Similar phaenomena tend to be thought of together;*" „*phaenomena, which have either been experienced to one another, tend to be thought of together.*" Die Vorstellung einer Existenz ausser uns schliesst nicht bloss actuelle Wahrnehmungen, sondern auch Wahrnehmungsmöglichkeiten *(„a countless variety of possibilities of sensation")* ein, die sich durch grössere Constanz auszeichnen. Diese Möglichkeiten beziehen sich auf Empfindungscomplexe, in denen sie sich darstellen. Indem wir finden, dass zwischen unseren Wahrnehmungen eine feste Ordnung der Succession besteht, gelangen wir zum Begriff der Causalität. Von nun an beziehen wir jede Empfindung auf eine Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten, zu der sie gehört. Dieselbe bildet eine permanente Grundlage, die Ursache der Wahrnehmung. Infolge dessen, dass die Wahrnehmungsgrundlage des Aussendinges (d. h. der genannten Gruppe) vergessen wird, erscheint es als ein von der Wahrnehmung Verschiedenes. Durch Generalisation dieses Etwas entsteht dann der Begriff der Substanz. Objecte sind also nichts Transcendentes, sondern „*permanent possibilities*", und diese sind „*common to us and to our fellow-creature.*" „*The world of Possible Sensations, succeeding one another according to laws, is a much in other beings, as it is in me; it has therefore an existence outside me; it is an External world*" (Examin. ch. 11, p. 190 ff., 224, 247). H. TAINE: „*Lorsque nous percevons un objet par les sens . . ., notre perception consiste dans la naissance d'un fantôme interne . . ., qui nous paraît une chose extérieure, indépendante, durable*" (De l'intell. II, p. 11). „*Ce fantôme . . . renferme une conception affirmative;*" „*ma sensation me suggère un jugement*" (ibid.). „*Concevoir et affirmer une substance, c'est concevoir et affirmer un groupe de propriétés comme permanentes et stabiles*" (l. c. p. 13 ff.). FECHNER: „*Was wir . . . Objectives an einem materiellen Dinge finden können, beruht immer nicht in einem unabhängig von den Wahrnehmungen, Erscheinungen rückliegenden dunklen Dinge dahinter, sondern in einem, über die Einzelwahrnehmungen, Einzelerscheinungen, welche das Ding gewährt, hinausreichenden solidarisch gesetzlichen Zusammenhange derselben, von dem jede Erscheinung einen Teil verwirklicht*" . . .; „*diese ganze gesetzlich in sich verknüpfte, doch begrenzte, auf eine zusammenhängende Raumerscheinung bezogene Möglichkeit unzähliger Erscheinungen repräsentirt uns das objective materielle Ding, das sonach freilich aus mehr als der momentanen sinnlichen Einzelerscheinung oder aus irgend einer endlichen Summe von solchen besteht. Vielmehr bleibt hinter allen Einzelerscheinungen des Dinges immer noch ein Etwas, was unzählige weitere Erscheinungen geben kann; und dies hypostasirt man nun leicht*

als ein unerkennbares Ding dahinter. Doch ist dies dunkle Etwas eben nichts Anderes als die ungeklärte, in sich zusammenhängende Möglichkeit dieser Erscheinungen selbst.“ „Hinter meiner Seele ist so wenig als hinter den Körpern ein dunkles Ding an sich zu suchen, was ihre mannigfaltigen und wechselnden Erscheinungen einheitlich zusammenstellte. Sondern was ihre Erscheinungen zusammenhält, ist etwas diesen Erscheinungen selbst Immanentes und zugleich das Klarste, was es giebt, ist das Bewusstsein der Erscheinungen, dessen Einheit in und mit ihnen erscheint“ (Üb. d. phys. u. philos. Atomenlehre[2], S. 113 f., 259). LOTZE: „*Sobald wir die verschiedenen Erregungen, welche uns Lichtwellen durch unser Auge veranlassen, grün oder rot nennen, haben wir ein früher Ungeschiedenes geschieden: unser Empfinden von dem Empfindbaren, auf das es sich bezieht. Dies Empfindbare stellen wir jetzt vor uns hin, nicht mehr als einen Zustand unseres Leidens, sondern als einen Inhalt, der an sich selbst ist, was er ist, und bedeutet, was er bedeutet, und der dies zu sein und zu bedeuten fortfährt, gleichviel ob unser Bewusstsein sich auf ihn richtet oder nicht*“ (Syst. d. Philos. I[2], S. 15). H. SPENCER zeigt, wie die Annahme einer Realität ausser uns aus einer Reihe elementarer Bewusstseinsvorgänge notwendig hervorgeht. Für die Scheidung von Wahrnehmung und Erinnerung ist besonders die Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte von uns maassgebend (Princ. of Psych. § 450 ff.). In und mit dieser Sonderung gestaltet sich auch das Bewusstsein von etwas, das Widerstand leistet, zum allgemeinen Symbol einer selbständigen Existenz (l. c. § 466). Widerstand- und Kraftempfindung sind die beiden Factoren des Gegenstandsbewusstseins. Was fortdauert, sind nicht die einzelnen Eindrücke, sondern das, was diese zusammenzuhalten scheint (l. c. S. 498). Wir stellen uns die Qualitätencomplexe als Kraftcentren vor (l. c. S. 499). „*The object is the unknown permanent nexus, which is never itself a phenomenon, but is that, which holds phenomena together*“ (l. c. § 469 f.). Alle Objecte sind als solche notwendig relativ (First Princ. p. 78). Wie SPENCER nimmt auch E. GROSSE einen „*objectiven Factor*“ an, der in Wechselwirkung mit dem erkennenden Subjecte die Vorstellung erzeugt (H. Spencers Lehre vom Unerkennbaren 1890, S. 89, 93 u. ff.). A. BAIN: „*It is in this exercise of Force that we must look for the peculiar feeling of externality of objects*“ (The sens. and the int.[3], p. 376). „*The more intense the pressure, the more energetic the activity called forth by it. This mixed state, produced through reacting upon a sensation of touch by a muscular exertion, constitutes the sense of resistance, the feeling, that is the deepest foundation of our notion of externality*“ (ibid.). „*An object has no meaning without a subject, a subject none without an object. One is the complement or correlate of the other*“ (The emot. and the will[3], p. 574). „*The sum total of all occasions for putting forth active energy, or for concerning this as possible to be put forth, is our external world*“ (Sens. and int. p. 376 f.). Vgl. Ment. and Mor. Science p. 13, p. 197 f. J. BALDWIN erklärt den Glauben an die Aussenwelt (belief in external reality) als „*a feeling of the necessary character of sensations of resistance and of my ability to get such sensations again at any time*“ (Mind 1891, 16. Bd., p. 392). G. F. STOUT leitet den Glauben an die Aussenwelt aus einer geistigen „*Construction*“ der lückenhaft sich darbietenden Wahrnehmungsinhalte zu gleichförmig beharrenden, in der Vorstellung verknüpften Complexen ab (The genesis of the cognition of physical reality; Mind 1890, p. 21 ff.). — Nach ULRICI ist uns das Vorgestellte „*immanent gegenständlich*“ (Leib u. Seele S. 317). „*Die*

Seele unterscheidet das Object von sich und macht es sich dadurch vorstellig" (l. c. S. 319). „*Erst mit der Unterscheidung des Gegenstandes nicht nur von der Empfindung, sondern auch vom empfindenden Subject, womit die Empfindung gleichsam von ihm abgelöst und damit implicite die Beziehung des Gegenstandes zum Subject aufgehoben wird, erst damit wird der Gegenstand als Gegenstand gefasst, erst damit wird die Perception zur anschauenden Wahrnehmung, zur objectiven Vorstellung im engeren Sinne*" (l. c. S. 353). „*Nur für ein Subject, das sich als Subject weiss, giebt es ein Object, das als Object gewusst wird*" (ibid.; Log. S. 83). WAITZ begründet das Gegenstandsbewusstsein auf eine Projection der Vorstellungen nach aussen (Lehrb. d. Psych. S. 430). UEBERWEG erklärt, auf Grund der Sinneswahrnehmung allein würde die Existenz von Gegenständen ausser uns nicht erkannt werden können. Die Wahrnehmungen führen als Acte unserer Seele nicht über sie hinaus. Vielmehr gründet sich die Überzeugung von dem Dasein äusserer Objecte, die uns afficiren, „*auf die Voraussetzung von Causalverhältnissen, welche nicht auf der sinnlichen Wahrnehmung allein beruht*" (Syst. d. Log.³, § 39, p. 71). Die Erkenntnis der Aussenwelt beruht auf der Verbindung der äusseren mit der inneren Wahrnehmung, auf der Ergänzung jener nach Analogie des eigenen Realitätsfactors (l. c. S. 77). In gewissem Sinne geht so (wie schon SCHLEIERMACHER und BENEKE lehren) die „*Setzung einer Mehrheit beseelter Subjecte*" der Erkenntnis des Seins ausser uns voran (l. c. S. 78). — Wir nehmen nicht Bilder, sondern die Objecte wahr mittelst der Vorstellungsbilder (Anmerk. 16 zu Berkeleys Principl.). Die Deutung dieser Bilder auf die entsprechenden äusseren Objecte geschieht mittelst eines „*hinzutretenden primitiven Denkens*", „*welches teils nähere, teils entferntere Analoga unserer eigenen Existenz, von der wir durch innere Wahrnehmung wissen, auf Anlass jener Empfindungscomplexe, und zwar als die äusseren Ursachen derselben, voraussetzt*" (l. c. Anm. 28). Nach VOLKMANN setzt sich die Vorstellung des Gegenstandes ausser uns aus „*der Projection in den Raum und dem Bewusstwerden der Abhängigkeit im Haben der Empfindung*" zusammen (Lehrb. d. Psych. II⁴, S. 139). Durch den Substanzbegriff erhält diese Vorstellung ihre letzte Ausgestaltung (l. c. S. 141). HORWICZ bestimmt den Objectivationsprocess als ein Betrachten des in Raum und Zeit Enthaltenen nach Analogie des eigenen Ich. Das Ding ist ein „*Reflexbild unseres Ich*", ein „*Quasi Ich, eine gewisse Art von Persönlichkeit*" (Psychol. Analys. II, 1, S. 145 ff.). J. BERGMANN: „*Während die Empfindung an sich ein subjectiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjects ist, findet durch das Bewusstsein gleichsam eine Zersetzung statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subject gegenübergestellt*" (Grundl. ein. Theor. d. Bewussts. S. 34 ff.). Dagegen meint GÖRING, die Wahrnehmung werde bloss auf äussere Gegenstände bezogen (Syst. d. krit. Philos. I, C. 9, S. 172). Nach E. v. HARTMANN ist die Empfindung ursprünglich das primitive Object (Das Grundprobl. d. Erk. S. 33). Zur Anschauung wird die Empfindung durch „*intellectuelle Zuthaten, welche die Seele von sich aus und aus ihrer eigensten Natur zur Empfindung hinzufügt und die aus unbewussten Schlussfolgerungen bestehen*" (ibid.). Die Reflexion zeigt nun weiter, „*dass die . . . in den Raum hinaus projicirten Anschauungen als Objecte der Wahrnehmung aufgefasst werden, dass diese anschaulichen Wahrnehmungsobjecte des Gesichtssinns und des Tastsinns zu combinirten Wahrnehmungsobjecten mit*

einander verschmolzen werden, und dass auf diese combinirten anschaulichen Wahrnehmungsobjecte des Gesichts- und Tastsinns auch die Empfindungen der übrigen Sinne hinaus projicirt und ihnen eingegliedert werden. So ist jedes, auch das complicirteste Wahrnehmungsobject, nichts weiter als ein Associationsproduct von Empfindungen und Anschauungen, d. h. von rein subjectiven Bewusstseinsinhalten" (l. c. S. 36). Zum Transcendenten schlägt allein die Kategorie der Causalität eine Brücke. „*Die transcendente Causalität zu meiner Empfindung hinzuzudenken, dazu fühle ich mich dadurch gezwungen, dass meine Empfindung etwas von mir nicht Gewolltes, mir Aufgezwungenes ist, dass ich sie als das Endglied einer Collision zwischen einem fremden Willen und meinem eigenen Willen fühle. Es ist das Unterliegen meines Willens in dieser Collision zweier Willen, welches mich logisch nötigt, die transcendente Causalität des fremden Willens anzuerkennen; es ist also das Gefühl des nicht gewollten Zwanges, das zur Anwendung der logischen Kategorie der Causalität nötigt. Ich fühle nicht unmittelbar den fremden Willen, sondern ich fühle unmittelbar nur den Zwang des Aufgedrungenen in meiner eigenen Subjectivität; ich schliesse nur unbewusst auf einen fremden dynamischen Einfluss, wende also unbewusst die Kategorie der Causalität im transcendenten Sinne an*" (l. c. S. 119). Vermöge meiner geistigen Organisation wird der gefühlte Zwang „*unwillkürlich und a priori als dynamischer Zwang eines fremden Willens gedeutet*" (l. c. S. 120). So erlangen wir die „*praktische Gewissheit*" einer ausser uns bestehenden objectiven Realität. Die vollbewusste Setzung einer solchen ist ein logisches, teleologisches, ethisches und religiöses Postulat (l. c. S. 126; vgl. Phil. d. Unbew.[3], S. 312 f., 411). J. Baumann: „*Wir gehen alle von Anfang an von dem Satze aus: wessen wir uns durch unsere leiblichen Organe, überhaupt durch Vermittelung unseres Körpers bewusst werden, das ist nicht blosse Vorstellung, nicht bloss Gedachtes*" (Philos. als Orientir. üb. d. Welt S. 229). Aber diese Realität ist nur etwas zur Empfindung Hinzugedachtes, ein Product des Vorstellens, das seinen Grund darin hat, dass wir uns in der Wahrnehmung gebunden zu sein bewusst sind (l. c. S. 230 ff.). Der Gegensatz von innen und aussen ist ein ursprünglicher und fällt in die Vorstellungen selbst, die alle ein vorstellendes Ich voraussetzen (l. c. S. 239 ff.). Die Kategorie der Causalität führt nicht aus der Vorstellung heraus, höchstens zu einer „*Vorstellung äusserer Gegenstände*" (l. c. S. 256). „*Wir kennen bloss unsere Vorstellungen, nicht die Dinge als solche*" (l. c. S. 265). Trotzdem ist der Realismus eine „*feste, unabänderliche Vorstellung, gegen welche alle anderen Vorstellungsweisen leere Möglichkeiten bleiben*" (l. c. S. 244 ff.). Durch die Annahme einer objectiven Welt vermögen wir erst die Thatsachen der Wahrnehmung zu erklären (l. c. S. 249 ff., 263 ff.). H. Cohen betont, es gebe keine grössere Objectivität als „*die in der formellen Beschaffenheit der subjectiven Sinnlichkeit erkannte Apriorität der Anschauung*" (Kants Theor. d. Erf.[2], S. 170). Sinnesobject ist die „*methodisch construirte Erscheinung*" (ibid.). E. König erklärt, dass die „*Objecte, welche wir als real bestehend ansehen, obwohl sie nicht unmittelbar im wahrnehmenden Bewusstsein vorhanden sind, dem denkenden Bewusstsein angehören, welches, insofern es die objective Gültigkeit der Kategorien anerkennt, auch zur Ergänzung des Wahrgenommenen durch ein jeweilig nicht Wahrgenommenes genötigt ist, wobei jedoch die Ergänzungsstücke keine höhere Realität beanspruchen können als die Kategorien selbst, also nur eine ideale*" (Entwickl. d. Causalprobl. II, 383). „*Das, was dem transcendentalen Bewusstsein immanent*

ist, und das ist das Gegebene nach Inhalt und Form, ist für das empirische Denken transsubjectiv, ist ihm als ein Fremdes gegeben, ist ihm objectiv, denn es ist von ihm selbst unabhängig" (l. c. S. 393). „*Objectiv nennen wir alles das, was nicht in willkürlicher Weise appercipirt werden kann, oder allgemeiner, was nicht in die Reihe fällt, die wir als die innere oder psychologische betrachten*" (l. c. S. 394). J. VOLKELT: „*Indem jedes Urteil allgemeingültig sein will, so ist erstlich darin die Existenz einer unbestimmten Vielheit erkennender Subjecte implicite mit gesetzt. Ohne das (wenn auch stillschweigende) Mitmeinen der transsubjectiven Bewusstseinssphären der übrigen Menschen würde jedes Urteil zu einer individuellen Spielerei. Ferner ist in der Forderung der Allgemeingültigkeit unmittelbar dies mit gesetzt, dass alle erkennenden Subjecte, wofern sie nur überhaupt ihr Erkennen auf denselben Gegenstand richten, einem gegebenen Urteile zustimmen müssen. Dieses Zustimmen aber besagt wieder unmittelbar, dass das Erkennen sämtlicher Subjecte von principiell gleichen, einheitlichen Gesetzen beherrscht wird*" (Erf. u. Denk. S. 144 f.). Jedes Urteil beansprucht aber auch, „*es soll mit ihm zugleich jedesmal ein transsubjectiver Gegenstand direct getroffen werden. Das Behauptete selber ist im Grunde ein Transsubjectives*" (l. c. S. 145 f.). „*Indem ich mir . . . über den Sinn der Notwendigkeit jedes beliebigen Urteils Rechenschaft gebe, so bin ich in Einem und unmittelbar dessen gewiss, dass ich dasselbe Exemplar des Gegenstandes meine, das auch für die anderen zustimmenden Subjecte vorhanden ist*" (l. c. S. 153). Im Meinen dieses „*transsubjectiven Minimums*" besteht das Objectsbewusstsein. Dieses Meinen ist in jedem Denkacte implicite, unentwickelt enthalten (l. c. S. 172 f.), als „*unbewusst-logische Function*" (l. c. S. 175). „*An das intensive Denken knüpft sich die unwidersprechliche subjective Gewissheit, dass ich im Denken im Zusammenhange mit dem Transsubjectiven stehe. Die Gewissheit von der objectiven Natur des Denkens hat also einen subjectiven Grund, sie ist eine Gewissheit unmittelbarer Art, sie gründet sich auf einen unwiderstehlichen Glauben*" (l. c. S. 181 f.). Das Denken beruht schliesslich auf einer „*Innenerfahrung intuitiver Art*", auf einem „*mystischen Glaubensgrunde*" (l. c. S. 184). Durch das Gedachtwerden wird aber das Objectiv-Transcendente nicht immanent. „*Indem das Denken transsubjectiv gültige Bestimmungen ausspricht, zieht es ja nicht das Transsubjective als solches in seinen Bereich herein; es fordert nur, dass seine subjectiven Verknüpfungen für das Transsubjective gelten . . . Das Denken bleibt also beim Erkennen des Transsubjectiven durchaus in und bei sich selbst, und ebenso bleibt das Transsubjective dort, wo es ist*" (l. c. S 188). E. ZELLER: „*Das Bild der Dinge als solches erhalten wir dadurch, dass wir eine Anzahl von Empfindungen unter der Form des räumlichen Zusammenseins, das Bild der Vorgänge dadurch, dass wir sie unter der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfen, durch eine Thätigkeit der anschauenden Phantasie. Damit uns dagegen dieses Bild zu einem Gegenstand oder Vorgang ausser uns werde, ist es nötig, über die blosse Anschauung hinauszugehen und dieselbe auf die Einwirkung eines von uns selbst verschiedenen Realen zurückzuführen, und dies ist ein Act unseres Denkens. Denn nur unser Denken setzt uns in den Stand, die Unterscheidung zwischen uns selbst und anderen Dingen vorzunehmen, durch welche uns zugleich mit der Vorstellung des Subjectiven, d. h. zu uns selbst Gehörigen, auch die des Gegenständlichen, von uns selbst Verschiedenen, entsteht*" (Üb. d. Gründe uns. Glaub. an d. Real. d. Aussenw., Vortr. u. Abh. 3. Samml. 1884, S. 245). Zu dieser Unterscheidung

berechtigt uns die Constanz und Wirkungsfähigkeit des Wahrgenommenen (l. c. S. 248 f.). Die Vorstellung des Gegenstandes entsteht durch einen unbewussten Schluss, der sich aber mit der Wahrnehmung so innig verbindet, dass wir die Dinge selbst wahrzunehmen glauben (l. c. S. 252). „*Wir finden diese Empfindungen und Wahrnehmungsbilder in uns vor, und die Natur unseres Denkens nötigt uns, nach ihrer Ursache zu fragen. Diese Ursache können wir aber nicht in uns selbst suchen, weil sich unsere Wahrnehmungen in ihrem Vorkommen wie in ihrem Inhalt als etwas darstellen, das von unserer eigenen Thätigkeit nicht abhängt*" (l. c. S. 253). E. LAAS stellt einen Positivismus auf, dem auch die ausgedehnten und materiellen Objecte nur Bewusstseinsinhalte sind. Die Empfindungsinhalte sind von vornherein objectiv, aber nicht im transcendenten Sinne (Ideal. u. Posit. III, S. 45). „*Ähnlich wie Hume sieht der Positivist in der ‚Welt' nichts weiter als einen Inbegriff von Empfindungs- oder Wahrnehmungs-Wirklichkeiten und -Möglichkeiten, welcher Inbegriff für jedes empfindende Wesen so lange und so weit besteht als es selbst*" (l. c. S. 46). Die Aussenwelt ist Gegenstand eines „*Bewusstseins überhaupt*" (l. c. S. 50). Die Objecte sind nicht „*in uns*", sondern „*in Beziehung zu uns, die wir in Beziehung zu ihnen sind*" (l. c. S. 52). Das Ich findet sich gegenüber dem Wahrnehmungsinhalt als ein Objectives, als Nicht-Ich (l. c. S. 66). Mit der Entwicklung des Ich entsteht zugleich „*parallel und correlativ in allen Fällen, wo die Willensregungen Widerstand erfahren*", „*die Vorstellung von einer ausser dem thätigen Subject existirenden, selbständigen, uns bindenden Gewalt, in welcher ebenso die Ursache der unliebsamen Hemmungen und Störungen zu suchen sei, wie in dem Ich die Ursache der freien That. Diese Vorstellung geht bei den aufgedrungenen Gefühlen und Phantasien auf ein x, ein ödes Etwas, das uns entgegenliegt. Aber wenn die Empfindungen und Wahrnehmungen uns zwangvoll entgegentreten, so wirkt ihre Objectivität und ihr Anderssein dahin, sie selbst nicht etwa als Repräsentanten des fremden Agens, sondern als das fremde Agens selbst zu fassen. Und diejenigen Empfindungen, welche am markantesten die Vorstellung widerstrebender Existenz nahe legen, die Resistenzempfindungen versuchten Bewegungen gegenüber, werden zur Unterlage und zum Ausgangspunkt für die dem Nicht-Ich weiter beizulegenden Eigenschaften*" (l. c. S. 67 f.). „*Dem persistent werdenden Subject, Ich, Selbst, das sich als ein fühlendes, wollendes, könnendes findet und ergreift, legen sich Gruppen von — ungewollten und unbeherrschbaren — Empfindungen als ein Anderes, Fremdes, Äusseres gegenüber, das ausser seiner Macht steht und darum ausser ihm ist*" (l. c. S. 68). Die Existenz dieses Objectiven kann aber nur bedeuten, „*dass auch in der Zwischenzeit, unter denselben Bedingungen wie früher und jetzt dies und das hätte wahrgenommen, und, wenn wahrgenommen, aus den Wahrnehmungen in objective Vorstellungen hätte reducirt und aufgelöst werden können*" (l. c. S. 69). Ähnlich lehrt M. KEIBEL (Wert u. Urspr. d. philos. Transcendenz 1883, S. 7 ff., 27 ff., 52 u. ff.). W. DILTHEY: „*Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewusstsein und in einem Bewusstsein da*" (= „*Satz der Phänomenalität*", Beitr. z. Lös. d. Frage vom Urspr. uns. Glaub. an d. Real. d. Aussenw., Sitzungsberichte d. Kön. Preuss. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1890, 2. Halbband, S. 977). Der Glaube an die Aussenwelt ist zu erklären „*nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Processe, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist*" (l. c. S. 982). „*Aus dem Eigenleben, aus den*

Trieben, Gefühlen, Volitionen, welche sich bilden und deren Aussenseite nur unser Körper ist, scheint mir nun innerhalb unserer Wahrnehmungen die Unterscheidung von Selbst und Object, von Innen und Aussen zu entspringen" (l. c. S. 983; vgl. Einl. in die Geisteswiss. I, Vorw. XVIII). Indem zu unsern Bewegungsimpulsen die Erfahrung des Widerstandes hinzutritt, entsteht zuerst eine unwillkürliche Unterscheidung von Eigenleben und einem von ihm Unabhängigen (l. c. S. 988). Trotz des Widerstandes dauert der Willensimpuls weiter, und so wird ein „*Willens- und Gefühlszustand des Erleidens, des Bestimmtwerdens erfahren*" (l. c. S. 989). Diese Hemmung der Intention ist es, die im Widerstandsbewusstsein enthalten ist und „*die kernhafte lebendige Realität des von uns Unabhängigen erst aufschliesst*" (l. c. S. 991). „*Nach unserer innern Erfahrung ist uns Hemmung oder Förderung überall Kraftäusserung. Und wie wir unser Selbst als wirkendes Ganze erfahren, tritt zu allererst für uns aus dem Spiel der Kraftäusserungen verständlich die Willenseinheit der anderen Person hervor*" (l. c. S. 1000). Die Verdichtung der Objectivität der Aussenwelt findet nun in dem Sinne statt, dass, analog der Setzung anderer Personen, aus dem Sinnenchaos einzelne Objecte ausgeschieden werden, „*indem die durch ein Empfindungsaggregat regelmässig vermittelten Wirkungen auf uns einer in diesem Aggregat sitzenden willenartigen Kraft zugeschrieben werden, welche in diesen Eigenschaften wirksam ist*" (l. c. S. 1002). „*Sofern ein Empfindungsverband die Structur eines Willenszusammenhanges nicht besitzt, aber die permanente Ursache eines Systems von Wirkungen ist, nennen wir ihn Object. Und die Objecte erweisen in den vom Willen unabhängigen Gleichförmigkeiten des Wirkens oder den Gesetzen ihre selbständige Wirklichkeit*" (l. c. S. 1020). So wird der Phänomenalismus aufgehoben. C. SCHAARSCHMID: „*Nicht das Vorstellen und Denken, sondern die Thatsache des Wollens und seiner Erfolge zwingt uns, den Bewusstseinsraum zu transcendiren. Denn sofern ich mich als Willenskraft aus dem Willen heraus kenne, muss ich dem, auf was ich wirke, also zunächst dem eigenen Körper, Wirklichkeit beimessen, da er meiner Anstrengung nicht bloss weicht, sondern auch oft widersteht. Das, was meinem Willen widersteht, kann nicht blosse Erscheinung des Bewusstseinsraumes sein.*" „*Nicht der Umstand, dass wir bei spontanen Bewegungen, die wir ausführen, Empfindungen haben, verschafft uns die Überzeugung einer fremden Realität, sondern das Bewusstsein der relativen Hemmung, welches unsere Anstrengung erfährt*" (Philos. Monatshefte 1878, 14. Bd., S. 387 ff.). H. HÖFFDING: „*Der Drang nach Bewegung, der sich so früh in den bewussten Wesen regt, führt diese unwillkürlich zum Eingreifen in die Natur. Sie erfahren jedoch bald, dass ihre Bewegungen nicht ungehindert vorgehen können. An gewissen Punkten stossen sie auf Widerstand, und in der Empfindung des Widerstandes erscheint dem Individuum etwas Fremdes, etwas, das es selbst nicht ist — was es sonst auch sein möge*" (Psychol.², S. 282 f.). Object ist der Widerstand, der uns entgegensteht (l. c. S. 283 f.). „*Wir beginnen damit, dass wir jeder Vorstellung, die sich gebildet hat, unmittelbar trauen. Der Zweifel entsteht erst, wenn mehrere verschiedene Vorstellungen zusammenstossen und sich gegenseitig unvereinbar erweisen. Eine derartige Unvereinbarkeit widerstreitet aber der Identität mit sich selbst, die das Bewusstsein überall zu behaupten sucht. Deswegen lernen wir in gewissem Sinne die Wirklichkeit durch Denken, nicht durch sinnliches Wahrnehmen kennen, indem wir nur d a s j e n i g e als wirklich anerkennen, das wir bei unserem Denken und Handeln behaupten können, ohne mit uns selbst in*

Widerspruch zu geraten. Nur für denkende Wesen kann Wirklichkeit existiren" (l. c. S. 285). „*Die Gebilde der Erkenntnis existiren für uns nur durch eine Reihe von Empfindungen, die von Thätigkeiten des Denkens bearbeitet sind; das Object ist also nur erkannt, so wie es für uns existirt*" (l. c. S. 300). „*Wir empfinden also eigentlich nicht die Dinge*" (ibid.). „*Mit einem unmittelbaren sanguinischen Glauben an die Wirklichkeit fangen wir alle an. Wir unterscheiden von Anfang an nicht zwischen den Dingen, wie diese an sich sind, und wie sie uns sich darstellen.*" „*Das praktische Bewusstsein huldigt dem Objectivismus.*" Aber auch dann, wenn wir die Subjectivität des Erkennens bemerkt haben, sind wir wegen des Mangels an absoluter Activität des Bewusstseins genötigt, transcendente Objecte anzunehmen, dem Causalgesetze gemäss (l. c. S. 302 f.). TH. LIPPS: „*Das Wirklichkeitsbewusstsein entsteht . . ., indem Inhalte in der Wahrnehmung und auf Grund der Wahrnehmung dem Wechsel des Vorstellungsbeliebens standhalten, also von ihm sich unabhängig zeigen*" (Grundthats. d. Seelenleb. S. 438 f.). Diese Unabhängigkeit ist aber nur relativ (l. c. S. 433). Das Ich erscheint als Träger auch der objectiven Welt, diese ist eine der um das Ich befindlichen Zonen (l. c. S. 441 ff.). Das Ich giebt allem Wirklichkeitsbewusstsein den letzten Halt. Ursprünglich bilden Ich und Weltinhalt eine ungetrennte Einheit (l. c. S. 408). Die Empfindungsqualitäten sind nicht subjectiv, sondern werden auf das Object bezogen (l. c. S. 26). S. HANSEN: „*Wahrscheinlich ist es, dass das Kind (das primitive Bewusstsein) anfangs Eindrücke empfängt, die sich ihm weder als objective noch als subjective darstellen; weil seine Existenz aber von dem Inhalte dieser gegebenen Eindrücke oder Vorstellungen abhängig ist (eine der ersten Vorstellungen wird ja die Mutter sein), so behandelt es instinctiv diesen Inhalt als einen objectiven, bevor es ihn als objectiven erkennt, und erst dadurch entsteht allmählich die Erkenntnis*" (Das Probl. d. Aussenw., Viertelj. f. w. Phil., 15. Jahrg., 1891, S. 35). Wir nehmen nicht unsere Vorstellungen, sondern die Gegenstände wahr, die uns in Vorstellungen gegeben sind (l. c. S. 37). „*Das allgemeine Bewusstsein sondert wirklich zwischen Empfindung und Gegenstand, wenngleich es sie auch vermengt. Solange die Sinnesempfindung oder die Wahrnehmung stattfindet, wird nicht zwischen dieser und dem Gegenstande gesondert; das Bild . . . wird für den Gegenstand selbst angenommen. Nach der Wahrnehmung wird angenommen, dass ein Gegenstand, entsprechend dem Normalbilde, besteht*" (l. c. S. 44). Das objective Gepräge der Vorstellungen führt, wenn man nur die allgemeine Gültigkeit des Satzes vom Grunde anerkennt, zur realistischen Hypothese (l. c. S. 48 ff.). R. SEYDEL bestreitet die Existenz eines Wahrnehmung und Gegenstand identificirenden, „*naiven Realismus*". „*Es giebt allerdings wahrscheinlich einen frühesten Punkt der Bewusstseinsentwicklung in Tier und Kind, wo einfach nur eine praktische Reaction auf Empfindungszustände stattfindet, ohne Vorhandensein irgend welcher unbewusster oder halbbewusster Ansicht, was diese Zustände seien oder nicht seien; dies nennt jedoch niemand naiven Realismus. Aber schon gewisse praktische Reactionsweisen des Tieres machen den Eindruck, als setzten sie eine Unterscheidung des Dings von der Empfindung voraus. Dass diese Unterscheidung vorliegt, wird immer zweifelloser, je weiter wir die Bewusstseinsscala bis zur eigentlichen Reflexion verfolgen. Niemals werden die Empfindungen der von uns Zeitsinne genannten Sinne, d. h. aller ohne das Gesicht, selbst für Dinge, nicht einmal für dingliche Eigenschaften in wirklicher Gleichsetzung dieser mit dem Empfundenen gehalten. — Was als dingliche Eigenschaft dem*

Empfundenen, das sie uns offenbart, entspreche, wird hier überhaupt gar nicht beurteilt. Dagegen wird allerdings dauernd die Farbe und Gestalt der taghellen Oberfläche für dingliche Eigenschaft in gewisser Gleichsetzung mit der Empfindung gehalten und alles Körperliche, auch das ungesehene, als irgendwie gefärbt vorgestellt, aber doch mit fortwährend aufgeregter Ungewissheit, ob die Gleichheit des gesehenen Bildes mit dem ‚wirklichen Aussehen' eine völlige sei" (Der sog. naive Real., Viertelj. f. wiss. Philos. 15. Jahrg., 1891, S. 31 f., vgl. S. 18, 22, 25, 29). A. SPIR betont, dass wir durchaus unsere Empfindungen als ein Objectives, Äusseres wahrnehmen, als räumliche Gegenstände (Denk. u. Wirkl. I, S. 113 f., II, S. 66). Die Gegenstände sind nicht die Ursachen der Empfindungen, sondern Vorstellungsweisen derselben, Erscheinungen (l. c. I, S. 169). Das Gegenstandsbewusstsein beruht auf einem in uns ursprünglich liegenden, apriorischen Gesetze, demzufolge wir genötigt sind, „*einen Gegenstand als etwas zu denken, das mit nichts ausser sich notwendig zusammenhängt*" (l. c. I, 163), d. h. als Identität, Substanz. Dieses Gesetz ist ein „*Princip der Affirmation*", der Setzung, Beurteilung (l. c. II, S. 197, 56 ff.). — Zum Wesen der Vorstellung gehört, dass sie eine Beziehung auf Gegenstände enthält, die aber nichts Causales an sich hat (l. c. I, S. 185). Die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ist ursprünglicher und intuitiver Natur; im Ich ist ein „*Fremdes*", dessen wir uns als solchen bewusst sind (l. c. S. 52). Die Widerstandsempfindung verstärkt nur das Gegenstandsbewusstsein. Die äusseren Objecte sind für uns nichts Anderes als „*Verbindungen von Tast-, Gesichts- und anderen Eindrücken mit Widerstandsgefühlen*" (l. c. S. 64). A. RIEHL: „*Das ursprüngliche, empfindende und fühlende Bewusstsein kennt weder ein Selbst, noch ein Object, es verhält sich in Bezug auf diesen Gegensatz noch indifferent*" (Der philos. Kritic. II, 1, S. 69). Aus der Empfindung scheiden sich erst Objectives und Subjectives. „*Die Qualitäten rechnen wir zur Aussenwelt, die Gefühle zur Innenwelt. Wir wissen direct nicht das Mindeste von einer Subjectivität der Qualitäten; wir fassen sie unmittelbar nicht als Wirkungen auf, die wir erst auf äussere Ursachen zu beziehen hätten, sondern sie sind uns so, wie wir sie haben, Bestandteile der Aussenwelt. Ebensowenig vermögen wir umgekehrt den Gefühlen eine objective Bedeutung zu geben. Denn die ganze Unterscheidung von Subject und Object der Vorstellung ist ursprünglich nur die Trennung der beiden Seiten der Empfindung, während die Form der Vorstellung für beide eine und dieselbe ist. Diese Unterscheidung erfolgt notwendig für beide Momente der Empfindung zugleich*" (l. c. S. 67). Das Sein der Empfindung schliesst die Mitexistenz des non-ego ein: „*sentio, ergo sum et est*" (ibid., vgl. II, 2, S. 129 f.). „*Das bestimmte Verhalten der activen Gefühle unseres Körpers im Vergleich mit den passiven in der Empfindung fremder Dinge, die Verschmelzung der Gefühle mit einer bestimmten Empfindungsgruppe, eben unseres Körpers, die Constanz endlich dieser Gruppe, verglichen mit den variablen Gruppen anderer Empfindungen. sind die Grundlagen zum Objectbewusstsein*" (l. c. S. 70). „*Wir erfahren durch den Zwang. womit uns die Mannigfaltigkeit der Empfindungen bestimmt, dass das Bewusstsein durch eine Wirklichkeit begrenzt wird, die es nicht selber ist*" (l. c. S. 72). „*Die Empfindung ist nichts Anderes als dies unmittelbare Wissen der Wechselwirkung zweier Factoren, aus deren einem sich die objective, deren anderem die subjective Erfahrung gestaltet. Wir bedürfen also. um von der Empfindung zum Objecte zu kommen, gar keines Schlusses; die Empfindung ist ein Teil des Objectes, die gegebene räumlich (und*

zeitlich) abgegrenzte Mehrheit von Empfindungen das Object der Wahrnehmung. Das Object ist folglich in der Wahrnehmung nicht minder enthalten, als es das Subject ist“ (l. c. S. 196). „*Durch die Empfindung von Widerstand werden wir zugleich mit dem Gefühle unserer eigenen körperlichen Existenz des Daseins anderer Körper inne*“ (l. c. S. 203). „*Zugleich mit dem Gefühle unseres Strebens erlangen wir die Empfindung der Grenzen, welche diesem Streben nicht durch Selbstbeschränkung, folglich von aussen her gesetzt werden*“ (l. c. II, 2, S. 155). Nur die Unabhängigkeit der Objecte von uns erfahren wir unmittelbar, ihre Continuität mittelbar. „*Der Gedanke der continuirlichen Existenz der Objecte entsteht durch die Übertragung unseres Ichbewusstseins auf die Aussendinge*“ (l. c. II, 1, S. 154). Durch den Denkverkehr erhält diese Continuität ihre volle Bestätigung (l. c. S. 155). Die Wahrnehmung der Aussenwelt ist in letzter Linie ein „*sociales Product*“ (l. c. II, 2, S. 151). Das „*Sein der Objecte*“ muss von ihrem „*Objectsein*“ unterschieden werden (l. c. S. 130). Auf der Stufe wissenschaftlicher Erfahrung ist das Object ein Begriffliches (l. c. S. 65). Die Erfahrung erhält Objectivität durch Beziehung derselben auf ein allgemeines Bewusstsein (l. c. S. 69). „*Objectiv sein heisst für jedes erkennende Wesen gültig sein*“ (l. c. S. 164). WUNDT betont, die Wahrnehmung sei „*nicht aus subjectiven und objectiven Bestandteilen zusammengesetzt, die nur von einander unterschieden werden müssen, sondern zunächst seien alle Elemente der Wahrnehmung subjectiv*“. „*Es handelt sich nun darum, zu entscheiden, welche von ihnen bloss subjectiv sind, und welche anderen zugleich eine objective Bedeutung besitzen, d. h. nicht aus dem Bewusstsein des Wahrnehmenden in zureichender Weise abgeleitet werden können, sondern als ein ihm Gegebenes angesehen werden müssen*“ (Log. I, S. 381). „*Die Erwägung, dass alles Erkennen ein subjectiver Vorgang sei, schliesst doch wahrlich nicht aus, dass der Gegenstand des Erkennens objectiv sein könne, wie er in der That stets von uns vorausgesetzt wird*“ (ibid.). Das Kriterium der Gegenständlichkeit besteht nun darin, „*dass ein bestimmter Complex von Eigenschaften und Zuständen mit einer gewissen Constanz sich zusammenfinde*“ (l. c. S. 410). „*So ist also überall da Anlass gegeben, einen Gegenstand vorauszusetzen, wo einerseits ein Complex von Erscheinungen sich selbständig abhebt von anderen, mit denen er in Beziehung steht, und wo anderseits die Veränderungen, welche jener Complex darbietet, stetig auseinander hervorgehen*“ (l. c. S. 413). Das nächste Object ist unser Leib, im Verhältnis zu dessen Selbständigkeit und Stetigkeit wir die übrigen Gegenstände bestimmen (l. c. S. 415). Psychologisch ist die Vorstellung des Gegenstandes eine „*apperceptive Synthese*“ auf associativer Grundlage (l. c. S. 416). „*Das natürliche Bewusstsein unterscheidet nicht zwischen seinen Vorstellungen und den Dingen, und es kann darum auch nicht die Vorstellungen als Wirkungen von ihnen verschiedener äusserer Objecte ansehen. Vielmehr nennt es unmittelbar seine Vorstellungen selbst Gegenstände. . . . Jene Auffassung, welche die Vorstellung als eine subjective Wirkung der Objecte ansieht, gehört offenbar einer weit späteren Stufe psychischer Ausbildung an, und sie ist grossenteils sogar erst das Erzeugnis wissenschaftlicher Reflexion*“ (l. c. S. 454 f.). „*Das Merkmal objectiv wirklich zu sein ist keines, das zu den ursprünglich subjectiven Vorstellungen hinzukäme, sondern dieses Merkmal muss erst mittelst der Zerlegung der Vorstellungen in ihre durch das erkennende Denken gewonnenen Bedingungen beseitigt werden. Auf diese Weise geht dann erst der Begriff des Vorstellungsobjectes in die zwei Begriffe der Vorstellung und des*

Objectes auseinander" (Syst. d. Philos.², S. 88). Erkenntnisobject ist „*das Vorstellungsobject, das mit der Eigenschaft, Object zu sein alle anderen Eigenschaften der Vorstellung in sich vereinigt. Die Meinung, dasselbe höre damit, dass es Vorstellung ist, notwendig auf, zugleich Object zu sein, ist lediglich die Folge jener falschen Gegenüberstellung, die Vorstellung und Object als ursprünglich von einander verschiedene reale Thatsachen annimmt, die nachträglich auf einander wirken sollen, während sie in Wahrheit vielmehr ursprünglich eins sind und erst in unserem Denken von einander gesondert werden. Damit können sie jedoch immer nur zu verschiedenen Denkbestimmungen einer und derselben realen Thatsache, nicht selbst zu verschiedenen Thatsachen werden*" (l. c. S. 97 f.). „*Die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit werden zu Symbolen der im Begriff zu erfassenden Ordnung der Objecte*" (l. c. S. 145). Von nun an ist die Vorstellung ein „*subjectives Symbol von objectiver Bedeutung*", indem sie auf den begrifflich bestimmten Gegenstand hinweist (l. c. S. 146). Die Realität der Vorstellungsobjecte geht so in eine mittelbare über, in ein solches, „*das nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Thätigkeit als Object gedacht werden kann*". Da nun „*die vorstellende Thätigkeit nach Abzug eines jeden Vorstellungsinhaltes auf ein reines Wollen zurückführt*", so folgt daraus, „*dass alle Vorstellung von Objecten auf einer Wirkung beruht, die das Wollen erfährt*" (l. c. S. 406). Wir müssen schliessen, dass, „*was Leiden erregt, selbst thätig sein muss*", und da es ursprünglich keine Thätigkeit giebt als Wollen, so können wir unser Erleiden nur auf ein fremdes Wollen beziehen. Die objective Vorstellung ist demnach das Product des „*Conflicts*" mehrerer Willenseinheiten (l. c. S. 408). „*Da wir . . . unmöglich annehmen können, dass die Objecte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist . . ., so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge . . ., ist dem unseren gleichartig; es ist Wollen . . ., inhaltlich bestimmtes, vorstellendes Wollen*" (l. c. S. 412; vgl. Philos. Stud. XII, S. 335, 384, XIII, S. 43, 54; Gr. d. Psychol. S. 3, 5). — Nach W. SCHUPPE bilden Subject (Ich) und Object ein untrennbares Ganzes. Object oder Inhalt des Ich ist alles, dessen man sich bewusst ist (Log. S. 18). Subject und Object sind Correlate: „*Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem*" (l. c. S. 21). „*Es gehört zu dem Sein selbst, dass es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objectenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, dass jedes von ihnen ohne das andere sofort in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist*" (l. c. S. 22). Es giebt keine vom Inhalte verschiedene Bewusstseinsthätigkeit, und demnach ist die Frage: wie das Ich zu einem Inhalte kommen kann, sinnlos (l. c. S. 22 f.). Die naturwissenschaftliche Erklärung der Sinnesdata lehrt nur verstehen, „*unter welchen Bedingungen welche Empfindungen eintreten*" (l. c. S. 23 f.). Die ganze objective Welt ist Bewusstseinsinhalt, sie gehört absolut zu einem Ich (l. c. S. 24 ff.). Zum Sein der Welt gehört die „*absolute Gesetzlichkeit, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewusst werden*" (l. c. S. 30). Die Objectivität des Wahrnehmbaren besteht in dessen Geknüpftsein an das „*Gattungsmässige*" des Bewusstseins; der gemeinschaftliche und in sich zusammenhängende Teil der Bewusstseinsinhalte ist von den Individuen als solchen unabhängig (l. c. S. 32). Aber auch die speciell dem einzelnen In-

dividuum gegebenen Inhalte *„gehören zum Subjectiven doch nur in betreff der Auswahl und der Grenzen, welche und wie viele von den ihrem Begriffe nach möglichen Wahrnehmungen wirklich Inhalt eines Bewusstseins werden; von seiten ihrer Qualität gehören sie nicht zum Subjectiven, sondern zum objectiv Wirklichen“* (l. c. S. 33). Ähnlich lehrt im ganzen v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Soll das Gegebene in einen subjectiven und objectiven Teil geschieden werden, dann kann dieser Unterschied nur die Vorstellungswelt im Gegensatz zur Wahrnehmungswelt treffen“* (Gr. e. Erk. S. 268, S. 181, 126 ff.). Nach M. KAUFMANN giebt es nur eine Existenzweise der Objecte, ihre *„Gegenwart“* im Bewusstsein (Fundam. d. Erk. S. 9). Die Wirklichkeit der Objecte hat unmittelbare Gewissheit (ibid.). Object sein heisst: Inhalt des Subjects, der höchsten Form, sein (l. c. S. 47). Die *„Immanenz“* der Objecte behaupten ferner J. REHMKE (Ü. Gewissh. v. d. Aussw.), A. v. LECLAIR, auch E. MACH, nach welchem die Objecte constante Gruppen von Empfindungen sind (Beitr. z. Anal. d. Empf. S. 5 ff.). R. AVENARIUS bekämpft die übliche Gegenüberstellung von Subject und Object. Diese Begriffe sind *„Verfälschungen“* des natürlichen Weltbegriffs, die ihre Quelle in der *„Introjection“* (s. d.) haben. Durch diese entsteht erst die Verdoppelung der Welt in ein Innen und Aussen. Dem natürlichen Weltbegriffe zufolge bilden Ich und Aussenwelt *(„Umgebung“)* eine unaufhebbare Zusammengehörigkeit. Die Erfahrung umspannt mich selbst und meine Umgebung. *„Der thatsächlich vorgefundene Bestandteil meines natürlichen Weltbegriffs — oder kürzer ausgedrückt: der empiriokritische Befund — scheidet sich . . . in zwei Hauptteile, deren einer alles umfasst, was zu ‚mir‘, d. h. zu dem als ‚Ich‘ Bezeichneten, gehört; der zweite alles, was zu dem gehört, was man philosophisch gern als das ‚Nicht-Ich‘ bezeichnet, was man aber einfacher und positiv als die ‚Umgebung‘ bezeichnen kann“* (Bemerk. z. Begr. d. Gegenst. d. Psychol. I, Viertelj. f. wiss. Philos. 18. Jahrg., S. 144 f.). *„Das als ‚Ich‘-Bezeichnete stellt sich als der ‚Leib‘ dar, alles zu diesem Gehörende in der Form von ‚Sachen‘, ‚Gedanken‘, ‚Gefühlen‘, die alle zu der Umgebung in Beziehung stehen“* (l. c. S. 145). Die constante, unveränderliche Beziehung zwischen Ich und Umgebung, die allen veränderlichen Beziehungen zu Grunde liegt, besteht in der *„unauflöslichen Coordination der beiden Hauptteile des thatsächlich vorgefundenen Bestandteiles meines natürlichen Weltbegriffs: des ‚Ich‘-Bezeichneten und der Umgebung. ‚Philosophisch‘ ausgedrückt: jedem concreten ‚Ich‘ ist ein specielles ‚Nicht-Ich‘, jedem concreten ‚Nicht-Ich‘ ein individuelles ‚Ich‘ zugeordnet. Oder gemeinschaftlich ausgedrückt: ‚Ich‘ und ‚Umgebung‘ sind nicht nur beide im selben Sinn ein Vorgefundenes, sondern auch beide immer ein Zusammen-Vorgefundenes; keine vollständige Beschreibung von Vorgefundenem (nach Beschaffenheit und Zusammenhängen) kann ein ‚Ich‘ enthalten, ohne dass sie auch eine ‚Umgebung‘ dieses ‚Ich‘ enthielte — keine vollständige Beschreibung von Vorgefundenem kann eine ‚Umgebung‘ enthalten, ohne ein ‚Ich‘, dessen Umgebung sie wäre, mindestens doch desjenigen, der das Vorgefundene beschreibt. Diese principielle Coordination, deren Glieder das ‚Ich‘-Bezeichnete und die ‚Umgebung‘ sind, ist als empiriokritische Principalcoordination bezeichnet worden — das ‚Ich‘-bezeichnete Glied derselben als Centralglied, die Bestandteile der zugehörigen ‚Umgebung‘ als Gegenglieder“* (l. c. S. 146; Weltbegr. S. 84, 130). Die *„Sachen“* sind solche Aussageinhalte (E-Werte), die durch grössere quantitativ-qualitative Bestimmtheiten, auch an *„coaffectionalen“* Werten, sich auszeichnen (Krit. d. rein. Erf. II, S. 64). Die An-

nahme, dass E-Werte als „*Sache*" gesetzt seien, ist überall da „*normalerweise indicirt*", „*wo ich . . . von meinem Standpunkt aus einen Umgebungsbestandteil* R_1, R_2, R_3 *. . . — eine ‚Farbe', einen ‚Schall', ‚Druck' oder . . . eine Umgebungscombination von ‚Farben' etc. — als einfachere und zusammengesetztere Complementärbedingung für eine (peripherisch bedingte) Schwankung des Systems C vorauszusetzen und als Abhängige einen . . . gleichförmigen E-Wert anzunehmen habe*". „*Die specifische Form der E-Werte, in welcher sie als ‚Sache' gesetzt sind, kann man dann als ‚Sachhaftigkeit' bezeichnen*" (l. c. S. 65). (Vgl. J. Kodis, Der Empfindungsbegr., Viertelj. f. w. Ph., 21. Jahrg., 1897, S. 443 ff.). — F. Brentano erneuert die scholastische Lehre von der intentionalen Existenz. „*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w.*" (Psychol. I, S. 115). „*Der gemeinsame Charakterzug alles Psychischen besteht in dem, was man häufig . . . Bewusstsein genannt hat, d. h. in einem subjectiven Verhalten, in einer . . . intentionalen Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist*" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 14). Die wirklichen Objecte sind den intentionalen nicht gleich, aber analog zu denken (Psychol. S. 10 f.). Jeder psychische Act hat zwei Objecte, ein primäres und ein secundäres, nämlich einen bestimmten, vom Acte verschiedenen, („*intentionalen*") Inhalt, und den Act selbst (Ton — Hören). Die Inhalte der Empfindungen sind vom Acte des Empfindens verschieden, etwas Physisches; sie sind vom Vorstellen unabhängig, existiren aber nur als intentionale Objecte oder Phänomene (Psych. S. 109, 122, 11). Primäres Object der Wahrnehmung ist das Empfundene (z. B. der Ton), secundäres Object das Empfinden (z. B. das Hören). Die Beziehung auf einen Gegenstand gehört zum Wesen des Bewusstseins. So lehrt auch Joh. Wolff. Das Objectverhältnis ist ein ursprüngliches; unmittelbar werden Objecte wahrgenommen, nicht erschlossen oder gesetzt. Das äussere Object deutet auf ein Ding ausser der Seele hin, dessen Existenz höchste Wahrscheinlichkeit hat (Das Bewussts. u. sein Object 1889, S. 315 ff.). A. Marty: „*Der immanente Gegenstand existirt, so oft der betreffende Bewusstseinsinhalt wirklich ist. Denn es giebt kein Bewusstsein ohne ein ihm immanentes Object; das eine ist ein Correlat des andern. Der Gegenstand schlechtweg dagegen . . . kann existiren oder auch nicht existiren*" (Viertelj. f. w. Ph. 18. Jahrg., S. 443 f.). So auch A. Höfler (Log. 1890, § 6) und K. Twardowski (Zur Lehre vom Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 1). Letzterer unterscheidet Inhalt (= intentionaler, vorgestellter Gegenstand) und Gegenstand der Vorstellung. „*Sowohl, wenn der Gegenstand vorgestellt, als auch, wenn er beurteilt wird, tritt ein Drittes neben dem psychischen Act und seinem Gegenstande zu Tage, was gleichsam ein Zeichen des Gegenstandes ist: sein psychisches ‚Bild', insofern er vorgestellt wird, und seine Existenz, insofern er beurteilt wird. Sowohl vom psychischen ‚Bild' eines Gegenstandes, als auch von seiner Existenz sagt man, dass jenes vorgestellt, diese be-*

urteilt werde; das eigentliche Object des Vorstellens und Urteilens ist aber weder das psychische Bild des Gegenstandes, noch seine Existenz, sondern der Gegenstand selbst" (l. c. S. 9). „*Der Gegenstand wird vorgestellt*" sagt a. er sei Inhalt der Vorstellung, b. „*zu einem vorstellungsfähigen Wesen in eine ganz bestimmte Beziehung getreten*", wodurch er nicht aufhört, Gegenstand zu sein (l. c. S. 15). Der Inhalt ist das Mittel zur Vorstellung des Gegenstandes (l. c. S. 19). Gegenstandslose Vorstellungen giebt es nicht (l. c. S. 26). Der Gegenstand der Vorstellung ist nicht das unbekannte Ding an sich, überhaupt nicht bloss ein Ding, sondern alles substantivisch Genannte (l. c. S. 37). Eine adäquate Vorstellung giebt es von keinem Gegenstande, weil die Anzahl der Relationen seiner Merkmale unabsehbar ist (l. c. S. 81 ff.). Auch die allgemeine Vorstellung hat ihren besondern Gegenstand (l. c. S. 105 ff.). Nach E. L. FISCHER sind die Wahrnehmungsobjecte nicht innere Seelen- oder Bewusstseinszustände, nicht ein als immanent sich Bekundendes; wir könnten sie sonst nicht als ausser uns wahrnehmen (Die Grundfragen d. Erk. S. 425 f.). Die Objecte leisten uns Widerstand, wir können uns an ihnen praktisch bethätigen. „*Demnach ist das sinnlich Wahrgenommene mehr als blosse Vorstellung und etwas A n d e r e s als ein subjectiver Bewusstseinszustand. Es muss etwas ausserhalb meines Bewusstseins sein, da einerseits das, was thatsächlich in demselben vorgeht, erfahrungsgemäss sich auch als ein solch Inneres bekundet, und da wir anderseits nicht imstande sind, factische Bewusstseinselemente derart aus uns hinaus zu versetzen, dass sie d e n s e l b e n Charakter der Objectivität, der Äusserlichkeit und der Sachlichkeit empfangen, wie ihn allgemein und constant die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte besitzen*" (l. c. S. 427). Das Object ist nicht selbst im Bewusstsein, sondern es besteht zwischen beiden eine Connexion (l. c. S. 429). „*Das wahrgenommene Object steht uns als etwas Gegenständliches gegenüber und ist ausserhalb unseres Bewusstseins, das bloss vorgestellte Object dagegen bildet einen Inhalt unseres Vorstellens und ist innerhalb unseres Bewusstseins*" (l. c. S. 63). G. UPHUES stellt aller Objectivations- und Projectionstheorie seine (an Aristoteles sich anlehnende) B i l d e r t h e o r i e entgegen, wonach die Vorstellung den Gegenstand darstellt, abbildet, wie er unvorgestellt ist. Das Gegenstandsbewusstsein (Bew. der Transcendenz) besteht in einer Beziehung des Bewusstseins zum Gegenstand, vermöge deren wir ihn uns vergegenwärtigen (Üb. d. Erinner. S. 13 f.; Psychol. d. Erk. I, S. 145 ff., 174 u. ff.). Die Gegenstände treten in der Hülle von Empfindungsinhalten auf (l. c. S. 56, 221). Die Gegenstandsvergegenwärtigung entsteht durch eine „*natürliche Abstraction*" seitens der Aufmerksamkeit, die den Inhalt einer Vorstellung aus dem Bewusstsein isolirt (l. c. S. 147). — Erst durch Wortvorstellungen, d. h. Namen, erhalten die Vorstellungen eine Beziehung auf das Transcendente, und diese Beziehung erfolgt im U r t e i l (Üb. d. Gegenst. d. Erk.; Neue Bahnen H. 10, 1896, S. 529). Vorstellungen vertreten die Gegenstände, weil „*in ihnen ein Wissen um ein von diesem Wissen und natürlich auch von den Vorstellungen verschiedenes, von beiden unabhängiges Etwas . . . ruhend und gebunden enthalten ist, das wir jederzeit wieder lebendig machen und auffrischen können*" (Das Bewussts. d. Transcend., Viertelj. f. w. Ph. 21. Jahrg., S. 470). „*Wir können die Vorstellungen, weil sie uns Gegenstände vertreten, als Gegenstandsbewusstsein bezeichnen, aber wie sie selbst nur wegen des mit ihnen verbundenen, in Urteilen bestehenden Wissens um Gegenstände Vertreter von Gegenständen sind, so hat das Gegenstandsbewusstsein eigentlich*

auch nur in diesem Wissen, also in letzter Instanz in Urteilen, nicht in Vorstellungen, seine Stelle" (l. c. S. 470 f.). Im Urteil kommt also „*die Beziehung der den Gegenstand vertretenden Vorstellungen auf den Gegenstand zum Ausdruck*". „*Da diese Vorstellungen mit den die Stelle des Prädicats einnehmenden Vorstellungen übereinstimmen, so werden mittelbar mit den ersteren auch diese letzteren auf den Gegenstand bezogen. . . . Gerade in dieser Beziehung . . . besteht das eigentlich Charakteristische des Urteils, das ‚Meinen von etwas', das Dafürhalten. Und in diesem Meinen, Dafürhalten des Urteils haben wir das eigentliche Gegenstandsbewusstsein . . . zu suchen*" (l. c. S. 472). Inwiefern die Dinge an sich adäquat erkannt werden, bleibt dahingestellt. Früher nahm UPHUES an, dass die Sinneseindrücke von vornherein als von der Wahrnehmung verschieden und ihr gegenüber selbständig gegeben, also ursprünglich objectiv seien. Die Wahrnehmung ist unmittelbare Erfassung der Gegenstände (Wahrn. u. Empf. S. 9, 14, 284 ff.). Mit Uphues stimmt im ganzen H. SCHWARZ überein, der besonders betont, dass der Ausdruck, durch den wir uns die Objecte (reale oder nichtreale) vergegenwärtigen, nicht selbst ins Bewusstsein tritt (Viertelj. f. w. Phil. 21. Jahrg., 1897, S. 504 ff.; Archiv f. syst. Philos. 1897, S. 367; S. 373 meint er, dass „*wohl schon das urteilslose Bemerken mehr als blosse Empfindung, nämlich Gegenstandsbewusstsein, ist*"). Berührungspunkte mit dieser Lehre weist auch THIELE (Die Philos. d. Selbstbewussts. 1895) auf. E. KOCH versteht unter dem Gegenstandsbewusstsein oder dem Bewusstsein der Transcendenz das „*Bewusstsein der Wirklichkeit*". Dieses ist weder ein Wahrnehmungsdatum (ausdrückliches oder eingeschlossenes) noch ein blosses Reflexionsproduct, sondern eine eigene Bewusstseinsart (Das Bew. d. Transcend. S. 18 ff.). „*Wir haben es nur mit dem Etwas, dem psychologischen Etwas des Bewusstseins der Wirklichkeit zu thun; wenn wir das vergleichen mit dem Etwas einer Wort-Wahrnehmung oder -Vorstellung, so nimmt es die Stellung ‚Wirklichkeit', das Etwas der Wort-Wahrnehmung oder -Vorstellung die eines ‚Ausdrucks', einer ‚Bezeichnung' der Wirklichkeit ein*" (l. c. S. 79). „*Einmal geht alles in ‚einfachen' Vorstellungen vor sich, ohne ein Bewusstsein der Transcendenz der ‚Vorgänge' und des ‚Etwas'; oder aber es geht im Bewusstsein der Wirklichkeit vor sich, verbunden mit dem der Transcendenz des ‚Etwas' und der ‚Vorgänge'*" (l. c. S. 82, S. 100 ff.). W. JERUSALEM schreibt dem Urteile objectivirende Kraft zu. Die Objectivation ist aber schon implicite in der Wahrnehmung gegeben, wenigstens dem Keime nach (Die Urteilsfunct. S. 83). Dem primitiven Bewusstsein erscheinen die Dinge als belebte, wollende Wesen, weil es in sie seine eigenen Willensimpulse hineinverlegt (l. c. S. 94). „*Dadurch wird . . . der bereits in der einfachen Wahrnehmung liegende Keim zur Objectivirung entfaltet. Das Ding, welches nun gleichsam seinen eigenen Willen hat, ist noch unabhängiger von mir, als es schon durch die Wahrnehmung war, und ausserdem tritt durch die wenn auch unbewusste Hineintragung des eigenen Willens in das fremde Ding eine Gleichstellung desselben mit mir ein welche Gleichstellung zugleich eine Art Gegenüberstellung ist. Indem sich so ein Gegensatz zwischen mir und dem ebenso selbständig wie ich existirenden Dinge herausstellt, kommt die Objectivirung erst zustande*" (l. c. S. 95). Für das naive Erkennen geben die Tasteindrücke die höchste Gewähr für die Realität des Wahrgenommenen. „*Sehen wir nun, wie das Kind die Dinge der Umgebung, die in seinen Tastbereich gelangen, zu ergreifen, sich anzueignen . . . sucht, so müssen wir doch annehmen, dass dabei Willensimpulse im Spiele sind.*

Je öfter und intensiver nun solche Versuche unternommen werden, desto lebhafter wird der Widerstand, den das Ding dem Ergreifen, dem Zusammendrücken u. dgl. entgegensetzt, vom Kinde empfunden werden. Diesen Widerstand vermag aber das Kind gar nicht anders zu deuten, als indem es denselben als Wirkung eines fremden Willens fasst. Mit dieser Deutung erst ist die Wahrnehmung vollzogen. Der Complex von Tast- und Bewegungs-, speciell Widerstandsempfindungen wird als wollendes, dem Kinde entgegenwirkendes Wesen gefasst und ist damit herausgestellt und objectivirt. Die Wahrnehmung ist demnach das einfachste primitivste Urteil. Sie formt und objectivirt den ungeordneten, verwirrenden Empfindungsinhalt. Die Apperception vollzieht sich jedoch unbewusst" (l. c. S. 220). „*Wenn wir einen Empfindungscomplex in der sinnlichen Wahrnehmung als einheitliches Ding auffassen, so liegt darin ein Hinweis darauf, dass die Vorgänge, deren Zeichen die Bestandteile dieses Complexes, die einzelnen Empfindungen, sind, fest zusammenhalten, sich nicht auseinanderbringen lassen und eben deswegen die Widerstandsempfindung erregen, welche wir als gewollten Gegendruck deuten*" (l. c. S. 251 f.). FR. JODL: „*Da jede Wahrnehmung Bewusstseinszustand ist, so ist jeder der Gegensatz und die Spaltung von Subject und Object wesentlich*" (Lehrb. d. Psychol. S. 108). „*Das wichtigste Kriterium, welches für die naive Beobachtung einen Complex gewissermaassen legitimirt und die Grenzlinie von Ding zu Ding zieht, ist die Möglichkeit, irgend eine Gruppe aus einer gegebenen Totalität von Eindrücken selbständig abzulösen, ohne ihre Erscheinung und den Zusammenhang ihrer Teile zu verändern und sie durch Bewegung und Ortsveränderung in eine ganz andere Umgebung zu bringen*" (l. c. S. 546). „*Jeder derartige Complex von verschiedenen Sinnesempfindungen, die immer mit einander vorkommen oder wenigstens mit einander vorkommen können, bildet nun den Nucleus einer dinglichen Vorstellung, der Vorstellung einer Sache, welche bestimmte Eigenschaften hat. Dies bedeutet nichts Anderes, als die Auslegung, welche das Bewusstsein unter dem Einflusse der . . . Processe der Localisation und Projection einem solchen Empfindungscomplexe giebt.*" „*Dinge oder Sachen sind in erster Linie sichtbare Dinge; das Gesichtsbild wird vorzugsweise zum Zeichen für die Sache selbst*", was sich aus der relativen Idealität und Objectivität der Gesichtsbilder, aus dem Charakter des Auges als Formsinn erklärt (ibid., vgl. S. 91, 94, 549 ff.). — Vgl. Aussenwelt, Ding, Gegenstand, Existenz, Realität, Qualität, Wahrnehmung, Sein.

Objectität des Willens nennt SCHOPENHAUER die Erscheinung der Welt als Vorstellung, das Object-sein des Willens (W. a. W. u. V. I. Bd., § 30). So ist auch der Leib des Menschen eine Willens-Objectität (l. c. § 18).

Objectiv (s. Object): zum Object gehörig, auf den Gegenstand bezüglich, frei vom Subjectiven (Gefühlsmässigen u. s. w.). Bei den Scholastikern, DESCARTES u. a.: der Vorstellung nach.

Objectivation: Objectwerdung, Vergegenständlichung. Bei SCHOPENHAUER: Sichtbarwerdung, das In-die-Erscheinung-Treten (des Willens; W. a. W. u. V. I. Bd., § 17 ff.; II. Bd., C. 24).

Objectivationstheorie heisst die Lehre, nach welcher die Empfindungen vergegenständlicht (objectivirt) werden, indem sie a. als Gegenstände gesetzt, b. auf den Gegenstand übertragen werden (Uphues, Psychol. d. Erk. I, S. 225 f.). Die Bilder- oder Ausdruckstheorie dagegen (ARISTOTELES,

einige Scholastiker, Uphues, Schwarz u. a.) betrachtet den Vorstellungsinhalt als Bild oder Ausdruck des Gegenständlichen. Vgl. Object.

Objectiver Gedanke, s. Gedanke.

Objectiver Schein, s. Schein, Erscheinung.

Objectiviren: vergegenständlichen, zum Object (Gegenstand) machen, etwas als Object (objectiv) auffassen, annehmen. Nach SCHOPENHAUER „*objectivirt*" sich der Wille, d. h. er tritt in die Erscheinung, Vorstellung (W. a. W. u. V. I. Bd., § 45 u. ö.).

Objectivirung = Objectivation (s. d.).

Objectivität: Inbegriff des Objectiven, objectives Verhalten, Freisein von subjectiver Zuthat, Unbefangenheit, Unparteilichkeit. SCHOPENHAUER: „*Objectivität — d. h. objective Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjectiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 36). Vgl. Object.

Obreption: Erschleichung (s. d.).

Observation: Beobachtung (s. d.).

Occasion: Gelegenheit. MELANCHTHON: „*Occasio seu ἀφορμή est causa minus principalis*" (Dial. l. IV). PATRITIUS: „*Occasio est id, quod negotia omnia recte perficit*" (De regno VI, 10; bei GOCLEN, Lex. phil., p. 272).

Occasionalismus: System der Gelegenheitsursachen („*causae occasionales*"), nach welchem wahrhafte Ursache alles Geschehens Gott ist, die einzelnen Vorgänge nur Anlässe, Gelegenheiten für bestimmte andere sind, diese aber nicht unmittelbar hervorbringen. So lehren schon die arabischen Motakallimûn: „*Nullum corpus inveniri, quod actionem aliquam habeat, verum ultimum tantum agens Deum*" (MAIMONIDES, Doctor perplex. I, 73). Gott ist gewohnt, bestimmte Vorgänge in der Natur mit einander zu verbinden. „*Dicunt etiam secundum istam hypothesin, quando homo movet (h. e. sibi videtur movere) calamum, hominem nequaquam illum movere, sed motum calami esse accidens a Deo in calamo creatum*" (ibid.). Nach DUNS SCOTUS sind die Dinge nur Gelegenheitsursachen zur Bildung ihrer Allgemeinbegriffe. „*Res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, inquantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret, et intellectus est principalis causa*" (Prantl III, 211). Insbesondere heisst Occasionalismus die Lehre der Cartesianer, dass die leiblichen Vorgänge nur Anlässe für Gott, um in jedem Momente bestimmte Zustände und Acte in der Seele zu erzeugen, und umgekehrt die seelischen Ereignisse Anlässe für bestimmte Körperbewegungen seien. Schon DESCARTES bedarf zur Erklärung der Wechselwirkung zwischen zwei so verschiedenartigen Substanzen, wie nach ihm Leib und Seele sind, der „*Beihülfe*" Gottes (concursus, assistentia Dei) (vgl. Ep. II, 55). Diese Gedanken bilden in der angegebenen Weise CLAUBERG, LOUIS DE LA FORGE (De mente hum. C. 14), CORDEMOY Le discernem. de l'âme et du corps), REGIS (Cours de Philos. I, p. 123 ff.) aus, besonders aber GEULINCX und MALEBRANCHE. CLAUBERG: „*Deus pro sapientia et libertate sua diversissimorum generum actus in homine sic necti voluit, ut alter ad alterum nulla similitudine intercedente referretur*" (Opera p. 219). „*Corporis nostri motus tantummodo sunt causae procatarcticae,*

quae menti tanquam causae p r i n c i p a l i *occasionem dant, has illasve ideas, quas virtute semper in se habet, hoc potius tempore quam alio ex se eliciendi ac vim cogitandi in actum deducendi*" (l. c. p. 221). LA FORGE: „*Gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cuius conscii non sumus, spiritum non esse, qui id faciat.*" — „*Eum, qui corpus et mentem unire voluit, simul debuisse statuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum sui corporis esse, et determinare motus corporis eius ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati subiciendos*" (Tract. 1674, 16, 14, p. 129; 6, 1, p. 28; Ritter, Gesch. d. Phil. XI, 100). Nach GEULINCX stehen der Annahme einer unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (influxus physicus) erstens ihre totale Verschiedenheit, zweitens der Umstand entgegen, dass wir doch nur das wirklich selbst thun, dessen wir uns bewusst sind, wie es gethan wird, was bei der Bewegung des Leibes durch den Willen aber nicht der Fall ist. Es erfolgt daher in Leib und Seele alles „*absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est*" (Eth. I, sct. II, § 2, not. 19). „*Meum corpus . . . quod mihi occasio est percipiendi alia corpora huius mundi*" (Eth. Annot. p. 204). „*Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam; sed voluntatem meam comitatur. Non ideo, inquam, pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult*" (Dei actio, l. c. p. 211). Die Wechselwirkung erfolgt „*sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu . . . Sicut duobus horologiis rite inter se . . .*" (l. c. p. 212). Die alleinige Wirksamkeit Gottes lehrt auch MALEBRANCHE; Gott enthält die (ist der „*Ort*" der) Ideen (s. d.) der Dinge und die Geister, so dass wir unmittelbar von Gott unsere Vorstellungen in Übereinstimmung mit den Dingen erhalten (Recherche II, 6, 7, III). Verwandt mit dieser Anschauung sind die Lehren SPINOZAS und besonders BERKELEYS. Den Occasionalisten wirft LEIBNIZ vor, sie setzten an die Stelle einer Erklärung eine beständige Reihe von Wundern. „*Ich glaubte daher nicht, dass man hier auf sonst allerdings sehr tüchtige Philosophen hören könnte, die einen Gott wie bei einer Theater-Maschinerie eingreifen lassen, um die Lösung des Stücks zu bewirken, indem sie behaupten, dass Gott sich ganz ausdrücklich damit beschäftige, die Körper so zu bewegen, wie die Seele es will, und der Seele Vorstellungen zu geben, wie der Körper es verlangt, um so mehr, da dies sogenannte System der Gelegenheits-Ursachen — man nennt es so, weil es lehrt, dass Gott bei Gelegenheit der Seele auf den Körper und vice versa einwirke — also da dies System, abgesehen davon, dass es zwecks Vermittlung des Verkehrs zwischen den beiden Substanzen eine ununterbrochene Reihenfolge von Wundern verlangt, doch die Störung der in jeder dieser Substanzen bestehenden Naturgesetze nicht beseitigt, eine Störung, die der gegenseitige Einfluss jener Substanzen auf einander nach der allgemeinen Ansicht hervorrufen würde*" (Theod. I, B., § 61). „*Daher musste ich unfehlbar auf dies System [der prästabilirten Harmonie] verfallen, dem zufolge Gott die Seele* g l e i c h i m A n b e g i n n *so geschaffen hat, dass sie sich das der Reihe nach hervorbringen und vorstellen muss, was im Körper geschieht, und wonach der Körper ebenfalls derart geschaffen worden ist, dass er von selbst thun muss, was die Seele gebietet*" (l. c. § 62). CONDILLAC fasst die körperlichen Vorgänge als Gelegenheitsursachen (causes occasionelles) der seelischen auf (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 22); „*les sens ne sont que la cause occasionelle des impressions que les objets font sur nous*" (Log. I, 1); so auch BONNET (Ess.

d. Psych. C. 37). SCHOPENHAUER: „*Allerdings hat Malebranche Recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, giebt nur Gelegenheit, Anlass zur Erscheinung jenes einen unteilbaren Willens, der das An-sich aller Dinge ist und deren stufenweise Objectivirung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen . . . Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt, sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). LOTZE: „*Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, dass nach einer allgemeinen Weltordnung . . . ein Zustand α des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt*" (Gr. d. Psych. § 67). Vgl. Causalität, Seele.

Occultismus: Lehre vom Verborgenen (Occulten), Unbekannten, Geheimnisvollen. So schon bei AGRIPPA V. NETTESHEIM (De occulta philos.). Der Hauptvertreter des modernen Occultismus, der auf „*experimentellem*" Wege das Übersinnliche erforschen will, ist DU PREL.

Offenbarung: (revelatio, manifestatio) heisst Gottes unmittelbare Verkündigung seines Wesens dem Menschen gegenüber. JUSTINUS unterscheidet eine natürliche Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung, eine Offenbarung in der Vernunft der Menschen, eine solche durch Auserwählte (Moses, Propheten, Philosophen) und endlich eine durch Christus erfolgte (Apol. II, 8). Nach JOH. SCOTUS ist die Welt eine Selbstoffenbarung Gottes (Theophanie, s. d.). LESSING: „*Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.*" „*Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.*" Wie die Erziehung „*giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher*". Gott hat bei ihr eine gewisse Ordnung eingehalten; er offenbarte sich durch Moses, Christus und — einstens — durch die Vernunft (Erzieh. d. Menschengeschl.). SCHLEIERMACHER erklärt von der Offenbarung: „*Jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen ist eine Offenbarung*" (Üb. d. Relig. II, S. 127). SCHELLING und HEGEL betrachten die Geschichte als Offenbarung des Absoluten. Die französische theologisirende Schule (DE BONALD) sieht in der Offenbarung das Princip alles Erkennens. Vgl. Geschichtsphilosophie.

Ökonomie (oeconomia) ist nach CHR. WOLF „*pars ea philosophiae, in qua homo consideratur tanquam membrum societatis alicuius*" (Phil. rat. § 67).

Omne vivum ex ovo: Alles Lebendige stammt (entwickelt sich) aus einem Ei (HARVEY).

Omnia in omnibus: Alles in Allem (*πάντα ἐν παντί*: ANAXAGORAS). In Allem sind die *σπέρματα πάντων, πάντα ἐν παντί* (Simplic. in Arist. phys. 35a). Nach JOH. SCOTUS ist Gott „*omnia in omnibus*" (De div. nat. II, 2).

Omnis cellula ex cellula: Jede organische Zelle geht aus Zellen hervor (VIRCHOW).

Ontogenese (Ontogenie): Einzelentwicklung, im Unterschiede von der Phylogenese. Vgl. Biogenetisch.

Ontologie (*ὄντα*) (bei CLAUBERG: Ontosophia): Lehre vom Sein, von den allgemeinsten Bestimmungen desselben (Wesen, Substanz u. s. w.), ein Teil der Metaphysik. — CLAUBERG: „*Sicuti autem θεοσοφία vel θεολογία dicitur quae circa Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode ontosophia vel ontologia dici posse videatur*“ (Opera p. 281). CHR. WOLF: „*Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est*“ (Ontol. § 1). „*Ea demonstrare debet, quae entibus omnibus sive absolute, sive sub data quadam constitutione conveniunt*“ (l. c. § 8). Es giebt eine „*ontologia naturalis*“ und „*artificialis*“ (l. c. § 21). „*Ontologia est pars illa philosophiae, quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit*“ (Phil. rat. § 73). Nach BAUMGARTEN ist sie „*scientia praedicatorum entis generaliorum*“ (Met. § 41). BILFINGER: „*Ontologia generales habitudines considerat ut entia sunt*“ (Diluc. § 4), „*explicat ens qua ens, sive essentiam, et quae ad illam pertinent, generaliter*“ (l. c. § 6). EBERT: „*Die Eigenschaften, welche allen Dingen gemein sind, werden in der Ontologie . . . erklärt*“ (Vernunftl. S. 9). KANT setzt an ihre Stelle die „*Transscendentalphilosophie*“ (s. d.). HEGEL bestimmt die Ontologie als „*die Lehre von den abstracten Bestimmungen des Wesens*“ (Encykl. § 33). Nach A. RIEHL ist sie „*die Wissenschaft der Dinge aus Begriffen*“ (Phil. Krit. I, 1, S. 266); nach SCHUPPE „*Erkenntnis der Grundzüge des Wirklichen*“ (Log. S. 4). Sie bildet jetzt meist einen Bestandteil der Erkenntnistheorie.

Ontologisch: auf die Lehre vom Sein bezüglich, vom Gedachtwerden aufs Sein schliessend.

Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes schliesst aus der Denknotwendigkeit eines Absoluten oder höchsten Wesens (Seins) auf die reale Existenz desselben. Er wird zuerst von ANSELM aufgestellt. Von Gott, dem „*bonum, quo maius bonum cogitari nequit*“, hat jeder, selbst der „*insipiens*“, einen Begriff. „*Certe idem insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo maius nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in eius intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturus est, habet eam quidem iam in intellectu, sed nondum esse intelligit iam esse quod fecit; quum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit iam esse quod fecit.) Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum, quo maius cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim, quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*“ „*Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod maius est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit, quod convenire*

non potest. Vero ergo est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster" (Proslog. 2, 3). Aus der blossen Vorstellung Gottes in uns folgt also nach ANSELM Gottes Existenz ausser uns. Dagegen wendet sich sein Zeitgenosse GAUNILO mit dem Bemerken, nach diesem Verfahren könne man jeder beliebigen Vorstellung, z. B. der einer vollkommensten Insel, Existenz zuerkennen. „*Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum*" (bei Ueberweg, Grundr. II, 160). Die Gegenbemerkung ANSELMS (im „*liber apologeticus*"), das Sein gelte nur von der Vorstellung des denkbar Höchsten, ist nicht weiter begründet. Das ontologische Argument erneuert DESCARTES. „*Ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum re vera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum*" (Med. V, p. 33). Diese Erkenntnis ist durchaus sicher, denn „*was ist an und für sich völlig klarer, als dass das höchste Wesen, Gott, der allein in seinem Wesen schon das Dasein einschliesst, existirt?*" „*Cum reverterer ad ideam entis perfecti, quae in me erat, statim intellexi existentiam in ea contineri, eadem ratione, qua in idea trianguli aequalitas trium eius angulorum cum duobus rectis continetur*" (De meth. IV, p. 23). SPINOZA nimmt das ontologische Argument zur Grundlage seines Systems. „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*" (Eth. I, def. I). „*Deus sive substantia necessario existit,*" denn „*posse existere potentia est*" (l. c. prop. XI), also: „*de nullius rei existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est Dei*" (l. c. schol.). Ein unendliches Wesen muss existiren, „*denn würde ein solches Wesen nicht existiren, so könnte es der Geist auch nicht denken, denn er könnte sonst mehr erkennen, als die Natur leisten kann*" (Emend. intell. S. 44, Anm.). Dass Gott existirt, ist eine unzweifelhafte „*ewige Wahrheit*" (l. c. S. 31). Das ontologische Argument wird von KANT als ungültig dargethan. „*Man siehet . . . leicht: dass der Begriff eines absolut-notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee, sei, deren objective Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung giebt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern.*" „*Man hat zu aller Zeit von dem absolut-notwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen: ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen*" (Kr. d. r. Vern. S. 468). „*Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.*" „*Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subject zusamt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut-notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf, wo*

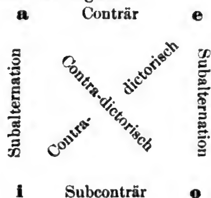
soll alsdann der Widerspruch herkommen?" (l. c. S. 469 f.). „*Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als ihr müsst sagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber ebenso viel sagen, als: es giebt schlechterdings-notwendige Subjecte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe*" (l. c. S. 470). Existenz aber ist kein Merkmal eines Begriffes oder Dinges, das Mögliche enthält nicht mehr als das Wirkliche. „*Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche*" (l. c. S. 473). „*Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existire oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen, realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich: dass die Erkenntnis eines Objects auch a posteriori möglich sei*" (l. c. S. 473). „*Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber . . . gehöret ganz zur Einheit der Erfahrung*" (l. c. S. 474). „*Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte*" (l. c. S. 475). „*Es war etwas ganz Unnatürliches und eine blosse Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen*" (ibid.). In einer früheren Periode stellt KANT selbst eine Art ontologischen Arguments für das Dasein Gottes auf, dahin gehend, es existire etwas schlechterdings notwendig (WW. II, S. 132 ff.). HEGEL nimmt sich des Argumentes wieder an. Er meint gegen Kant, es „*müsste bedacht werden, dass, wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der That ist alles Endliche dies und nur dies, dass das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚als existirend gedacht' werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schliesst. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht*" (Encykl. § 51). „*Das, was dieses unmittelbare Wissen weiss, ist, dass das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — das im Bewusstsein mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewissheit ihres Seins verbunden ist*" (l. c. § 64, § 76, § 193). SCHUPPE erklärt die üblichen Einwände gegen den ontologischen Beweis (in der Fassung Anselms) für unzureichend. Doch ist derselbe falsch, „*denn die Existenzart seines Begriffsinhaltes . . . kann nicht in diesem Begriffsinhalt, als zu ihm gehörig, selbst als ein Stück Begriffsinhalt, liegen*" (Log. S. 176). (Vgl. WUNDT, Syst. d. Philos.[2], S. 178.) Vgl. Gott.

Ontologismus heisst das Verfahren, aus Begriffen, unabhängig von der Erfahrung, auf Seiendes zu schliessen oder dieses aus jenen zu construiren,

der Voraussetzung gemäss: das notwendig Gedachte ist. Der Charakter des Ontologismus kommt den älteren und neueren rein speculativen Systemen, besonders den rationalistischen, zu. HUME und KANT haben den Ontologismus aufs heftigste bekämpft. Ontologismus ist auch jede von Seinsbestimmungen ausgehende Philosophie, so z. B. die Lehre GIOBERTIS. Betreffs des neuen französisch-holländischen Ontologismus vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. III, 2[8], S. 328).

Operari sequitur esse: Das Handeln ist dem Sein gemäss; wie etwas (einer) beschaffen ist, so wirkt (handelt) es. Ein scholastischer Satz, der sich u. a. bei THOMAS V. AQUINO findet: „*Similiter enim unumquodque habet esse et operationem*" (Sum. theol. I, qu. 75, 3). SCHOPENHAUER wendet den Satz auf den Charakter des Menschen an, aus welchem jede Handlung mit Notwendigkeit entspringe, während dieser selbst (das esse) sich in einem vorzeitlichen Leben frei bestimmt habe. Wir haben daher die Freiheit nicht „*in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen, welches gedacht werden muss als seine freie That, die bloss für das an Zeit, Raum und Causalität geknüpfte Erkenntnisvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht die Welt der Erfahrung, das operari sequitur esse, ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäss seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist ... Die Freiheit, welche daher im operari nicht anzutreffen sein kann, muss im esse liegen ...: an dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind ... Es kommt alles darauf an, was einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben als ein notwendiges Corollarium.*" „*Dies besagt aber nur, dass sein Wirken die reine Äusserung seines selbsteigenen Wesens ist. Dasselbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte*" (Üb. d. Freih. d. Will. V).

Opposition: Gegensetzung, Gegensatz zweier Urteile (conträr, contradictorisch, subconträr). Die Scholastiker unterscheiden eine „*oppositio terminorum*" und „*oppositio enunciationum*". Auf den nicht genug beachteten Unterschied der logischen und realen Opposition macht KANT aufmerksam, der der „*dialektischen*" die (auf dem Satz des Widerspruchs fussende) „*analytische*" Opposition gegenüberstellt (Kr. d. r. Vern. S. 410). Opposition ist nach UEBERWEG „*der Gegensatz, der zwischen zwei Urteilen von verschiedener Qualität und verschiedenem Sinne bei gleichem Inhalt besteht*" (Log. § 97). Das Schema der Urteilsopposition ist folgendes:



Oppositionsschlüsse *„bestehen darinnen, dass man aus der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes die Falschheit oder Wahrheit eines entgegengesetzten Satzes herleitet“* (EBERT, Vernunftl., S. 95). SCHUPPE: *„Die berühmtesten der unmittelbaren Schlüsse, die aus der ‚Opposition‘, nützen nur aus, was a priori im Mehrheitsbegriff liegt. Wenn alle, dann jedenfalls nicht nur einige und nicht keines; wenn nur einige, dann jedenfalls nicht alle und nicht keines; wenn jedenfalls einige, dann vielleicht auch alle, jedenfalls nicht keines; wenn keines, dann jedenfalls nicht alle und auch nicht einige. Wenn alle nicht (= keines), dann auch jedenfalls nicht alle und nicht einige; wenn nicht einige, dann entweder alle oder keines; wenn nicht keines, dann entweder alle oder einige“* (Log. S. 50 f.).

Optimismus (optimus, beste), ist die Ansicht, nach welcher die Welt und ihre Einrichtung durchaus gut oder doch die beste der möglichen ist. So lehrt schon PLATO, der Demiurg (s. d.) habe als der Beste nur das Schönste schaffen können (*θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*, Tim. 30 A). Die Welt ist ein *ζῶον ἔμψυχον, τέλεον* (l. c. 30 A, 32 D), ein seliger Gott (*εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*, l. c. 34 B). *Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν* (l. c. 92 B). Optimistisch ist auch die Weltanschauung der Stoiker. CICERO bemerkt: *„Neque enim est quicquam aliud praeter mundum, cui nihil absit quodque undique aptum atque perfectum expletum sit omnibus suis numeris et partibus“* (De nat. Deor. II, 37). Gegen diese Auffassung wenden sich EPIKUR (bei Lactantius, De ira Dei 13, 19) und KARNEADES (bei Cicero, Acad. II, 38, 120; De nat. Deor. III, 32, 80 ff.) mit dem Hinweis auf die Übel der Welt. PLOTIN dagegen betont, alles Böse und Schlechte sei nur negativer Art und führe auch meist zum Guten (Enn. III, 2, 5). So auch BOËTHIUS. *„Da du nun aber den Grund der ganzen Ordnung nicht kennst, dagegen gewiss bist, dass ein guter Lenker die Welt regiert, so darfst du auch nicht daran zweifeln, dass alles, was geschicht, gut und gerecht ist.“* Es hat *„jedes Ding sein festes Gesetz, das es beherrscht und es zum Guten hinführt“* (Consol. phil. IV). AUGUSTINUS: *„In quantum est, quidquid est, bonum est“* (De vera relig. 21; Confess. VII, 12). So auch THOMAS V. AQUINO (In lib. sent. 1, d. 44), die Scholastiker überhaupt. Dass die Welt die möglichst vollkommene sei, behauptet NICOLAUS CUSANUS (De ludo globi I, fol. 154); dass sie durchaus schön sei, GIORD. BRUNO; dass sie aufs schönste und beste geordnet sei, SHAFTESBURY (Character. Vol. II, p. 4). Zum Systeme ausgebildet ist der Optimismus bei LEIBNIZ. Nach ihm ist die Welt die beste der möglichen. *„Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass er bei Erschaffung des Universums das möglichst Beste gewählt hat . . . Denn da alle Möglichkeiten im Verstande Gottes im Verhältnis ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein verlangen, so muss die wirkliche Welt, als das Ergebnis aller dieser Verlangen, die möglichst vollkommene sein“* (Princ. de la nat. 10). Gott als das Vollkommenste musste die beste Welt ins Dasein rufen. Will man den Begriff Gott festhalten, so muss man annehmen, *„seine Güte habe ihn vorhergehend angetrieben, alles mögliche Gute zu schaffen und hervorzubringen, seine Weisheit aber habe die Auswahl darunter vorgenommen und sei die Ursache gewesen, dass er nachfolgend das Beste gewählt habe, und seine Macht endlich*

habe ihm die Mittel gewährt, den grossen Plan, den er entworfen, wirklich auszuführen" (Theod. I, B, § 116). „*Il y a autant de vertu et de bonheur qu'il est possible*" (Gerh. VI, 605). Gott hat es so eingerichtet, dass die Dinge schon durch ihre eigene Natur zum Guten führen (ibid.). Das Unzweckmässige und Schlechte ist höheren Zwecken untergeordnet, es musste, weil möglich, auch verwirklicht werden (Monad. 90). CHR. WOLF: „*Die gegenwärtige Welt ist die beste. Wäre eine bessere als diese möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, dass er (Gott) die unvollkommenere ihr vorgezogen hätte*" (Vern. Ged. I, § 982). Die gleiche Ansicht hegen die deutschen Popularphilosophen (MENDELSSOHN u. a.), während VOLTAIRE in seinem „*Candide*" die Leibnizsche Lehre verspottet. Einen „*teleologischen*" Optimismus verbindet mit einem „*eudämonologischen*" Pessimismus v. HARTMANN. H. LORM kommt auf Grund der Kantschen Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich zu einem „*wissenschaftlichen*" Pessimismus, schreitet aber von diesem zum „*grundlosen Optimismus*" vor, der in dem Gefühle von der Existenz eines Unendlichen besteht (Der grundlose Optim. 1894, S. 247 ff). Vgl. Theodicee.

Ordnung (ordo) ist nach AUGUSTINUS „*parium dispariumque distribuens loca dispositio*" (De civ. Dei XIX, 13); nach CHR. WOLF „*die Ähnlichkeit des Mannigfaltigen in dessen Folge auf und nach einander*" (Vern. Ged. I, § 132). „*Ordo est similitudo obvia in modo, quo res iuxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur*" (Ont. § 472). Nach HOLBACH ist die Naturordnung „*la nécessité envisagée relativement à la suite des actions ou la chaîne liée des causes et des effets*" (Syst. de la nat. p. 58). KANT: „*Die Ordnung und Regelmässigkeit . . . an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein*" (Kr. d. r. Vern. S. 134).

Organempfindungen werden solche Empfindungen genannt, deren Reize in Zustandsänderungen des Organismus bestehen (Durst, Hunger u. s. w.).

Organisation: innere Einrichtung, Bauart, Zusammensetzung.

Organisch (ὀργανικός): werkzeuglich; zu einer lebendigen Einheit verbunden, von innen bewegt (im Unterschiede vom bloss Mechanischen). Beide Bedeutungen bei ARISTOTELES (De part. an. I, 5, 645 b, 14; De an. II, 1, 412 a, 28: σώματος φυσικοῦ . . . τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν). SUAREZ: „*Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur*" (De an. I, 2, 6). LEIBNIZ nennt einen Körper organisch (organique), „*wenn er eine Art von Automaten oder von natürlicher Maschine bildet, welche nicht bloss Maschine im ganzen (dans le tout), sondern auch in ihren kleinsten Teilen ist, welche sich noch bemerklich machen können*" (Princ. de la nat. 3; Gerh. VI, 599). CHR. WOLF: „*Organicum dicitur corpus, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est*" (Cosmol. § 274). — Organische Weltanschauung ist eine solche, welche das Universum als in sich zweckmässiges, lebendiges Ganzes auffasst (Stoiker, PLOTIN, G. BRUNO, LEIBNIZ, SCHELLING, KRAUSE, LOTZE, FECHNER u. a.).

Organismus ist jedes lebendige Wesen, dessen Teile zu Gesamtleistungen sich vereinigen. — LEIBNIZ betrachtet die Organismen als „*natürliche Maschinen, die noch in ihren kleinsten Teilen Maschinen sind*" (Monad. 64). KANT definirt den Organismus als materielles Wesen, welches „*nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und*

Mittel möglich ist" (WW. IV, 493). SCHELLING: „*Der Grundcharakter der Organisation ist, dass sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache und Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 261). Das Anorganische ist nur Rest dessen, was wegen Hemmungen nicht organisch werden konnte. „*Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als unorganisch erscheinen*" (Vorles. üb. d. Meth. d. ak. Stud.[3], 12, S. 267). Nach ULRICI ist der Organismus „*ein System von Kräften und Stoffen d. h. von Atomen (Molekülen) als Centralpunkten der allgemeinen physikalischen und chemischen Naturkräfte, welches nicht nur planmässig angelegt und zusammengefügt (gegliedert) ist, sondern auch in seiner Bildung und Entwicklung wie in den Bewegungen und Thätigkeiten seiner Glieder von einer spontan wirkenden, in der Form der Zelle thätigen und einer durchgängigen Lebenskraft beherrscht, bestimmt und geleitet wird*" (Leib u. Seele S. 64 f.). Nach v. HARTMANN ist das Wesen des Organismus „*Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes*" (Phil. d. Unbew.[3], S. 411). WUNDT: „*So erweist sich jeder einzelne Organismus als ein aus einer grossen Zahl ineinander greifender Selbstregulirungen zusammengesetzter Apparat, der, sobald er mit einer Anzahl anderer gleich- und verschiedenartiger Organismen in Wechselwirkung tritt, nun alsbald auf das so entstehende Ganze ebenfalls das Princip der Selbstregulirung übertragen muss*" (Log. II, 450).

Organon (*ὄργανον*): Werkzeug. ARISTOTELES nennt die Hand das Organ der Organe: *ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων* (De an. III, 8, 432a, 1), PLUTARCH die Seele ein Werkzeug Gottes (*ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν*, De Pythag. orac. 21). — Die Herausgeber der logischen Schriften des Aristoteles haben dieselben unter dem Namen Organon vereinigt, indem die Logik als ein Werkzeug des richtigen Denkens gilt. Das Organon umfasst die Schriften: „*De categoriis, de interpretatione, analytica priora, posteriora, topica, de elenchis sophisticis*". „*Novum organon*" nennt BACON, „*Neues Organon*" LAMBERT die Erkenntnislehre. KANT versteht unter Organon „*eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zustande gebracht werden solle*" (Log. S. 5). „*Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein, nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zustande gebracht werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 43). FRIES nennt Organon „*einen Inbegriff von Regeln, nach denen eine Wissenschaft zustande gebracht werden kann*" (Syst. d. Log. S. 13).

Orphische (dem ORPHEUS zugeschriebene) Dichtungen (aus dem 7. Jahrh. v. Chr. stammend) enthalten kosmogonische Betrachtungen, nach welchen die Welt bald aus dem Okeanos, bald aus der Nacht (Nyx) entstanden sein soll (Plato, Cratyl. 402; Stob. Ecl. I, 10, 284; Aristot., Met. I, 3, 983b, 28; Zeller, Gesch. I, 1[5], S. 88 ff.).

Ort (*τόπος*, locus) ist der Raum, den ein Körper in Beziehung zu andern einnimmt. ARISTOTELES unterscheidet den Ort als *τόπος ἴδιος* vom allgemeinen Raum, dem *τόπος κοινός* (Phys. IV, 2, 209a, 32). BEDA nennt Gott den „*locus angelorum*" (bei Albert. Magn., Sum. th. I, qu. 70, 4), MALEBRANCHE den „*Ort der Geister*". JOH. DAMASCENUS spricht von „*locus*" als „*terminus circumstans definitive, vel circumscriptive*" (l. c. qu. 73, 2). CHR. WOLF be-

stimmt Ort als „*Art und Weise, wie ein Ding neben andern zugleich da ist*" (Vern. Ged. I, § 47). „*Determinatus adeo modus, quo A simultaneis B, C, D etc. coëxistit, est id, quod locum appellamus*" (Ontol. § 602). Vgl. Raum, loci.

Orthos Logos (*ὀρθὸς λόγος*, recta ratio): rechte Vernunft. Bei HERODOT kommt im Sinne des *ὀρθὸς λόγος* die Verbindung *ἀληθὴς λόγος* vor (HEINZE, Lehre v. Log., S. 75). ARISTOTELES versteht unter *ὀρθ. λόγ.* die das Richtige treffende, die sittliche Vernunft (Eth. Nic. VI, 13, 1144 b, 23; 1103 b, 32 squ. 1114 b, 29 u. ff.). Die Stoiker verstehen unter dem *ὀρθ. λόγ.* den „*eingeborenen, sittlichen Takt*" (Stein, Psych. d. Stoa II, 264). Der *ὀρθ. λόγ.* gilt, als „*allgemeines Weltgesetz*" (l. c. S. 254), auch als Kriterium der Wahrheit (s. d.). CICERO: „*Recta ratio — quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus*" (De leg. I, 7; I, 2).

P.

P bedeutet das Prädicat eines Urteils, den Oberbegriff eines Schlusses; auch die „*conversio per accidens*". Vgl. C.

Palingenesie (*παλινγενεσία*): Wiedergeburt, wie sie u. a. die Pythagoreer und Stoiker lehren (Zeller, Philos. d. Griech.[3] I, 420, III, 1, 455).

Pampsychismus (*πᾶν, ψυχή*) heisst die Ansicht, nach welcher alle Dinge belebt, beseelt sind, die Lehre von der Allbeseelung. Sie berührt sich vielfach mit dem Hylozoismus (s. d.). Nach THALES hat der Magnet eine Seele, denn er bewegt das Eisen (*εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ*, Aristot., De an. I, 2, 405 a, 20; Diog. L. I, 24, 27). EMPEDOKLES schreibt den Pflanzen Empfindung und Streben zu (Sext. Emp. adv. Math. VIII, 286; *ἅπαντα μεθέξει τοῦ φρονεῖν*, Theophr., De sens. 23; Aristot., De anim. I, 3, 406 b, 15); so auch DEMOKRIT (Plut., Quaest. nat. 1, 1), der alles für belebt hält (*ὁ δὲ Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς*, Plut., Plac. IV, 4; Dox. 390). PLATO nennt das Universum ein *ζῷον ἔμψυχον* (Tim. 30 B). Dass die Pflanzen eine Seele (s. d.) besitzen, glaubt auch ARISTOTELES. Die Stoiker erklären: „*Nihil, quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis*" (CICERO, De nat. Deor. II, 8; L. STEIN, Psych. d. Stoa I, 40). PLOTIN behauptet, das All sei durch und durch belebt (Enn. VI, 7, 11 squ.; III, 2, 3); so auch AVICENNA und AVERROËS. Manichäer: *πάντα νομίζουσιν ἔμψυχα* (Theod. Haer., Fab. I, 26; vgl. Augustin., De nat. bon. c. Man., C. 44). Die Naturphilosophen der Renaissance neigen fast durchweg dem Pampsychismus zu. So PATRITIUS, der Verfasser einer „*Pampsychia*", CARDANUS (De subtil., Oper. III, p. 374, 439), CAMPANELLA (Univ. phil. VI, 7, 6; De sensu rer. p. 22: „*omnem naturam sentire affirmandum est*"); PARACELSUS. F. M. VAN HELMONT, TELESIUS. GIORDANO BRUNO betont, alles Existirende lebe oder sei wenigstens lebensfähig. „*Ich sage also, dass der Tisch als Tisch, das Kleid als Kleid, das Leder als Leder, das Glas als Glas allerdings nicht belebt ist. Aber als natürliche und zusammengesetzte Dinge haben sie in sich Materie und Form. Das Ding sei nun so klein und winzig, als es wolle, es hat in sich einen*

Teil von geistiger Substanz, welche, wenn sie das Substrat dazu angethan findet, sich danach streckt, eine Pflanze, ein Tier zu werden, und sich zu einem beliebigen Körper organisirt, welcher gemeinhin beseelt genannt wird. Denn Geist findet sich in allen Dingen, und es ist auch nicht das kleinste Körperchen, welches nicht einen solchen Anteil in sich fasste, dass er sich nicht belebte" (De la causa, Dial. II). BACON meint: „*Ubique . . . est perceptio*" (De dign. IV, 3). Nach SPINOZA geht jedem modus der Ausdehnung ein modus des Denkens parallel, daher ist alles in verschiedenem Grade beseelt. Die Individuen sind „*omnia, quamvis diversis gradibus, animata. . . . Nam cuiuscumque rei datur necessario in Deo idea*" (Eth. II, prop. XIII, schol.). LEIBNIZ: „*Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang*" (Monad. 67; Gerh. VI, 618). Es giebt „*Entelechien*", Seelen in allen Körpern, das Universum ist durchaus belebt (l. c. 68, 69). Die Empfindungsfähigkeit der einfachen Bestandteile der Körper lehren DIDEROT, ROBINET, CZOLBE, ferner SCHOPENHAUER und SCHELLING („*Alles im Universum ist beseelt*", WW. I. VI, S. 217), LOTZE (Mikrok. I, 407 f., III, 525) und FECHNER, nach welchem auch die Himmelskörper lebendige Wesen („*Planetengeister*"), Mittelstufen zwischen Gott und Mensch sind (Üb. d. Seelenfr. S. 184). H. RITTER meint, jedes wahre Ding müsse ein lebendiges Ding sein, darum sind nicht alle „*Dinge*" wahre Dinge. „*Was wir . . . die tote Natur nennen, ist im äussersten Falle nur die noch nicht zu erkennbarem Leben erwachte Natur*" (Syst. d. Log. u. Met. I, S. 294, 298). NÄGELI: „*Wenn die Moleküle etwas besitzen, was der Empfindung, wenn auch noch so fern, verwandt ist, so muss es Wohlbehagen sein, wenn sie der Anziehung oder Abstossung, ihrer Zuneigung oder Abneigung folgen können, Missbehagen, wenn sie zu einer gegenteiligen Bewegung gezwungen werden. So pflanzt sich das nämliche geistige Band durch alle materiellen Erscheinungen. Der menschliche Geist ist nichts Anderes als die höchste Entwicklung der geistigen Vorgänge, welche die Natur überall beleben und bewegen, auf unserer Erde*" (Üb. d. Schrank. d. naturwiss. Erk.). Nach ZÖLLNER ist es notwendig, die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmässig damit verbundenen Empfindungsprocess stellt (Üb. d. Nat. d. Komet. S. 105). E. HAECKEL schreibt den körperlichen Atomen Leben und Empfindung zu (Natürl. Schöpfungsgesch.[6], S. 20 f.). WUNDT zieht aus den Ergebnissen der Naturwissenschaften den Schluss, dass alles physische Geschehen die Erscheinung eines Geschehens sei, dessen wirkliche Beschaffenheit unserem eigenen seelischen Leben analog zu denken ist (Syst. d. Phil. S. 583). Die Nötigung liegt vor, „*die einfachsten Formen des psychischen Geschehens nicht erst mit der Erzeugung der lebenden Substanz entstehen zu lassen, sondern mindestens die Anlage zu diesem Geschehen den ursprünglichsten Substanzelementen schon beizulegen*" (Log. II, 471). Auch PAULSEN ist der Ansicht des Pampsychismus. J. TYNDALL schreibt der Materie schon den Keim des Lebens zu.

Panentheismus (*πᾶν ἐν θεῷ*): All-in-Gott-Lehre; so nennt CHR. KRAUSE sein System, nach welchem Gott (s. d.) eine die Welt in sich einschliessende, ihr übergeordnete Einheit ist. PLOTIN: „*Das allvollendete*

Wesen . . . besteht aus allen Wesen, vielmehr es befasst in sich alle Wesen" (Enn. VI, 6, 7). Der Name Panentheismus passt auch für die Lehre des MALEBRANCHE: „*Toutes les créatures, mêmes les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu quoique d'une matière toute spirituelle*" (Rech. II, 5). Vgl. Pantheismus.

Panlogismus (*πᾶν, λόγος*) heisst die HEGELsche Ansicht, dass alles Wirkliche seinem Wesen nach Logos (Begriff, Vernunft, Idee) sei.

Pansatanismus nennt O. LIEBMANN (Anal. S. 230) das System SCHOPENHAUERs, die „*Caricatur*" des Pantheismus.

Pantheismus (*πᾶν, θεός*) ist im allgemeinen jede Anschauung, nach welcher Gott und Welt nicht wahrhaft von einander geschieden, sondern im Grunde ein Wesen sind. Es besteht kein Gegensatz zwischen Gott und Welt; Gott ist das All, die Einheit der Dinge, das All ist Gott. Das Wort „*Pantheist*" findet sich zuerst bei J. TOLAND (1705), „*Pantheismus*" bei dessen Gegner FAI (1709; nach Eucken, Termin.). — Die Einheit von Gott und Welt behauptet schon der indische Rig-Veda. Im Abendlande sind die ersten Vertreter des Pantheismus die Eleaten. XENOPHANES stellt zunächst fest, es könne nur einen Gott (s. d.) geben. Gott aber ist eins mit dem Weltall, daher der Ausspruch: *ἓν καὶ πᾶν* (Simplic. ad Phys. Arist., fol. 5 b; Diels p. 22; Stob. Ecl. I, 2, 60). *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος . . . εἰς τὸν ὅλον ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Aristot., Met. I, 5, 986 b, 24). Auch PARMENIDES lehrt, *ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα* (l. c. III, 4, 1001 a, 33). Die Vielheit der Dinge ist nur Schein, also kommt wahres Sein nur dem Gott-All zu. Pantheistisch ist auch die Lehre des HERAKLIT, nach welcher das All ein göttliches Urfeuer ist, der Naturalismus (s. d.) des STRATO, noch ausgeprägter die Weltanschauung der Stoiker. Nach diesen ist der Leib des göttlichen *πνεῦμα* das All (*τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν*, Diog. L. VII, 139; *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον*, l. c. 148). Ein und dasselbe Wesen ist es, das bald als ungetrennte Einheit (Gott), bald als gesonderte Vielheit (Welt) sich darstellt (Plutarch, De Stoic. rep. 41). „*Cleanthes . . . ipsum mundum deum dicit esse*" (Cicer., De nat. Deor. I, 14). Wie DIONYSIUS AREOPAGITA lehrt JOH. SCOTUS eine pantheistische Weltanschauung. „*In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae*" (De div. nat. III, 1). Er meint, „*Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere*" (l. c. I, 72). Gott ist die „*universitas*" (l. c. II, 2), *τὸ πᾶν* (l. c. I, 24), „*totum omnium*" (l. c. I, 74). „*Deus omnium essentia est*" (l. c. I, 3). „*Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans*" (l. c. III, 17). Ähnliche Ansichten hegt AMALRICH VON BENE, ferner DAVID VON DINANT, welcher nur eine Substanz alles Seienden annimmt. „*Ponit . . . talem conclusionem, sic dicens: Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est*" (bei Albertus Magnus, Sum. theol. II, qu. 72, 4, 2; Hauréau II, 1, p. 78, 80: „*Le système de David est donc . . . sans aucune différence de celui*

de Spinoza"). Pantheistische Färbung haben die Lehren des AVERROËS, der Kabbâla, des IBN GEBIROL, ECKHART, NICOLAUS CUSANUS (s. Gott), PATRITIUS (*„Unomnia"*). Ausgesprochen ist der Pantheismus bei GIORDANO BRUNO. Nach ihm ist Gott die Einheit, das Princip und die Ursache aller Dinge, in ihm sind keine Gegensätze (De la causa, Dial. III). *„Gott . . . ist überall und in allem ganz, wie eine Stimme in allen Teilen des Saales gehört wird"* (l. c. Dial. II). *„Da seht ihr also, wie alle Dinge ein Universum sind und das Universum in allen Dingen ist, wir in ihm, es in uns und so alles in eine vollkommene Einheit mündet"* (l. c. Dial. V). Das Eine ist unteilbar, weil einfach, es ist *„ganz in allem und ganz in jedem Teile, so dass wir von Teilen im Unendlichen reden, nicht von Teilen des Unendlichen"*. Diese Teile haben aber kein wahres Sein, sind nur vergängliche Erscheinungsweisen des Einen. *„Geradezu nichts ist alles, was ausser diesem Einen ist." „Das eine höchste Wesen, in welchem Vermögen und Wirklichkeit ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermessliches, Unendliches, das alles Sein umfasst; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern"* (l. c. Dial. V). Auch SPINOZA, der eigentliche Begründer des neueren Pantheismus, nimmt Gott und Natur (*„deus sive natura"*) als eins. Es giebt nur eine Substanz (s. d.), ein wahrhaft Seiendes, Gott, das unendliche Wesen. *„Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia"* (Eth. I, prop. XIV). *„Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest"* (l. c. prop. XV). Gott ist die *„natura naturans"* (s. Natur), die Dinge nur modi, Zustände der Substanz. *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur"* (l. c. prop. XXV, Coroll.). GEULINCX: *„Sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet deus"* (Met. p. 56; Ritter XI, 115). Eine Schwankung zum Pantheismus scheint LEIBNIZ zu machen, wenn er die Monaden (s. d.) *„Fulgurationen"* Gottes nennt (Monad. 47), von dem sie ausfliessen (Gerh. III, 464), wie auch MALEBRANCHE und BERKELEY pantheistische Elemente in ihre Systeme aufnehmen. Von diesem theologischen unterscheidet sich der naturalistische Pantheismus eines J. TOLAND (Pantheisticon 1720), welcher Gott und Naturkraft identificirt. Die idealistischen Systeme eines FICHTE, SCHELLING, HEGEL machen den gesamten Seinsinhalt zum Wesen des Göttlichen (Absoluten), während SCHLEIERMACHER Gott als die Einheit des Weltganzen betrachtet (*„Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist"*, WW. I. IV, S. 131), und SCHOPENHAUER alles Seiende auf den einen *„Willen"* zurückführt. Zwischen Pantheismus und Theismus vermitteln LOTZE, FORTLAGE, der seine Ansicht *„transcendenten Pantheismus"* nennt, FECHNER, E. v. HARTMANN, WUNDT. Vgl. Gott.

Panthelismus (*πᾶν, ἐθέλω*) heisst die Ansicht, nach welcher alles seinem Wesen nach Wille (s. d.) ist. Panthelismus ist insbesondere die Lehre SCHOPENHAUERS. Nach ihm ist die Welt für uns, in der Erscheinung Vorstellung, an sich aber dasselbe, als was wir uns unmittelbar finden: Wille. *„Ausser dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar." „Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als bloss unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, dass sie ausser der Vorstellung, also an sich*

und ihrem innersten Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden" (W. a. W. u. V. II, § 10). Der Wille ist in allem das Wirkende, „*das Innerste. der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint auch im überlegten Handeln des Menschen*" (l. c. § 21). Vgl. Voluntarismus, Wille.

Parallaxe, binoculare, ist „*die Lagedifferenz eines Bildpunktes im einen von der im andern Auge*" (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 162). Diese ist „*nur für den fixirten Punkt sowie für diejenigen Punkte, die auf der Orientirungslinie gleich weit entfernt liegen, wie jener, gleich null; für alle andern Punkte aber hat sie einen bestimmten positiven oder negativen Wert, je nachdem dieselben ferner oder näher sind als der Fixationspunkt*" (ibid.).

Parallelismus, logischer (erkenntnistheoretischer, metaphysischer) ist das (von verschiedenen Philosophen angenommene) Verhältnis zwischen Denken und Sein, nach welchem die Formen beider einander entsprechen. Angedeutet ist dieser Parallelismus schon bei ARISTOTELES, dem die Kategorien (s. d.) zugleich Denk- und Seinsarten sind. Ausgesprochen wird er von SCHLEIERMACHER: „*Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im Realen: so ist das Sein auf ideale Weise so gesetzt wie auf reale und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als Modi des Seins*" (Dialekt. S. 75). Das Denken entspricht dem Sein (l. c. S. 321). Nach TRENDELENBURG ist die „*logische Einheit ein Gegenbild des realen Ganzen*" (Log. Unt. I², S. 358). BENEKE erblickt in dem Umstande, dass wir bei Bearbeitung des Gegebenen durch das Denken Neues erhalten, ein Zeichen dafür, dass Denken und Sein nicht identisch sind, und dass nur zwischen den logischen Formen und den Formen des Seins eine Parallelität besteht (Syst. d. Log. I, 199). LOTZE: „*Das Denken, den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, trifft am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten der Sachen zusammen*" (Log. S. 552). Einen Parallelismus zwischen Denken und Sein nimmt UEBERWEG an (Log. S. 52), auch E. DÜHRING: „*Das ideelle System ist auch die Schematik aller Realität*" (Cursus S. 39) und RIEHL (Phil. Krit. I, S. 24). WUNDT weist den logischen Parallelismus als metaphysische Voraussetzung zurück, da damit an die Logik die Forderung gestellt werde, „*einen metaphysischen Satz als oberstes Axiom anzuerkennen, welcher durch seinen Inhalt unvermeidlich dazu verführt, das Wirkliche aus den Denkformen zu construiren*". Vorausgesetzt darf nur werden, dass „*das Denken ein zur Erkenntnis geeignetes Werkzeug und hierdurch befähigt sei, schliesslich eine Übereinstimmung unserer Begriffe mit den Erkenntnisobjecten zu erreichen*" (Log. I, 5). Nach VOLKELT gehen Denken und Sein im „*Urquell*" beider zusammen (Erf. u. Denk. S. 201).

Parallelismus, psycho-physischer, ist das von verschiedener Seite behauptete Nebeneinandergehen des Seelischen und Körperlichen ohne Wechselwirkung; jedem psychischen entspricht ein physischer Vorgang und umgekehrt. So gefasst, ist der Parallelismus ein universaler und metaphysischer. — Die Occasionalisten (s. d.) lehren, ein physischer Vorgang sei nur Anlass für einen seelischen, nicht Ursache eines solchen, und umgekehrt. MALEBRANCHE: „*Toute l'alliance de l'esprit et du corps, qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements*

des esprits animaux" (Rech. II, 5). SPINOZA erklärt Denken und Ausdehnung, Geistiges und Materielles für zwei einander parallel laufende Arten des Seins einer und derselben Substanz. „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*" (Eth. II., prop. VII). Eine Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem besteht nicht. „*Cuiuscumque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo, cuius mundi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent*" (l. c. II, prop. VI). „*Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa*" (l. c. schol.). „*Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quis est) aliud determinare potest.*" — „*Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent. Id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est et non extensionis, hoc est non est corpus: quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur, hoc est, a mente, quae modus cogitandi est, oriri non potest*" (l. c. III, prop. II u. dem.). Seele und Leib sind wesentlich eins. „*Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis*" (l. c. schol.). Dem LEIBNIZschen Gedanken der prästabilirten Harmonie (s. d.) liegt der eines Parallelismus von Geistigem und Körperlichem zu Grunde. BONNET nimmt einen solchen als zwischen psychischen Vorgängen und bestimmten Gehirnbewegungen bestehend an (Ess. d. Psychol., Einl.), so auch HARTLEY. Auch CHR. WOLF erklärt, die Empfindungen seien mit Bewegungen „*einer subtilen flüssigen Materie*" „*vergesellschaftet*" (Vern. Ged. I, § 812). SCHILLER: „*Die Thätigkeiten des Körpers entsprechen den Thätigkeiten des Geistes*" (Üb. d. Zusammenh. d. tier. Nat. d. Mensch. mit sein. geist. § 12). DESTUTT DE TRACY: „*Ces phénomènes intellectuels ne sont qu'une série de faits ou d'apparences, correspondante et pour ainsi dire parallèle à la série des actes mécaniques.*" — „*Je crois que c'est ainsi que l'on doit entendre l'harmonie préétablie de Leibniz*" (Él. d'idéol. V, p. 527). SCHELLING: „*Ein Causalverhältnis zwischen einer freien Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar als das umgekehrte Verhältnis, da beide gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei thätig und insofern sie bewusstlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 268). SCHOPENHAUER: „*Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte, verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 18). FECHNER lehrt einen wechselseitigen Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem (Üb. d. Seelenfr. S. 210). WUNDT betrachtet die Theorie des psycho-physischen Parallelismus als ein Hülfsprincip der Forschung. Es steht zunächst fest, „*dass sich nichts in unserem Bewusstsein ereignet, was nicht in bestimmten physischen Vorgängen seine sinnliche Grundlage fände. Die einfache Empfindung, die Verbindung der Empfindungen zu Vorstellungen, endlich die Vor-*

gänge der Apperception und der Willenserregung sind begleitet von physiologischen Nervenwirkungen" (Grundz. d. phys. Psych. II[3], S. 549). Es giebt eine doppelte Betrachtungsweise der Gegenstände, eine unmittelbare und eine mittelbare. „*Soweit es nun Objecte giebt, die dieser doppelten Betrachtung unterworfen sind, fordert das psychologische Parallelprincip eine durchgängige Beziehung der beiderseitigen Vorgänge zu einander. Diese Forderung stützt sich aber darauf, dass sich beide Formen der Analyse in diesen Fällen in Wirklichkeit auf einen und denselben Erfahrungsinhalt beziehen. Dagegen kann sich das psychologische Parallelprincip der Natur der Sache nach nicht beziehen auf alle die Erfahrungsinhalte, die nur Gegenstände naturwissenschaftlicher Analyse sind, und ebenso wenig auf diejenigen, die den specifischen Charakter der psychologischen Erfahrung ausmachen. Zu den letzteren gehören zunächst die eigentümlichen Verbindungs- und Beziehungsformen der psychischen Elemente und Gebilde. Ihnen werden zwar Verbindungen physischer Processe insofern parallel gehen, als überall, wo ein psychischer Zusammenhang auf eine regelmässige Coëxistenz oder Succession physischer Vorgänge zurückweist, diese direct oder indirect ebenfalls in einer causalen Verknüpfung stehen müssen; von dem eigentümlichen Inhalte der psychischen Verbindung kann aber die letztere Verknüpfung natürlich nichts enthalten. . . . Hieraus folgt dann weiterhin, dass auch die Wert- und Zweckbegriffe, zu deren Bildung die psychischen Verbindungen herausfordern und die mit ihnen in Zusammenhang stehenden Gefühlsinhalte gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises der dem Parallelprincip subsumirbaren Erfahrungsinhalte liegen*" (Grundr. d. Psych. S. 373; Phil. Stud. X, S. 41 ff.). Riehl betont, das Gesetz der Erhaltung der Energie fordere eine Lückenlosigkeit des physischen Geschehens (Phil. Krit. II[2], S. 178). Es entspricht jeder Modification des Bewusstseins ein bestimmter materieller Vorgang, aber nicht immer umgekehrt (l. c. S. 196). „*Wenn wir also sagen, dass den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, dass ihnen Vorgänge entsprechen, welche den äusseren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Vorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die Erscheinungswelt hinein*" (l. c. S. 37). Avenarius: „*Mit der Elimination des ‚Psychischen' als ‚Inneres', ‚innere Seite' u. s. w. fällt auch der ebenso berühmte und beliebte als unhaltbare und widersinnige Parallelismus von ‚Innerem' und ‚Äusserem', von ‚innerem' und ‚äusserem' ‚Sein', von ‚Innen-' und ‚Aussenseite' des Gehirns, der Materie, der Welt — mit einem Wort: es fällt der sog. ‚Parallelismus von Physischem und Psychischem' dahin*" (Viertelj. 19. Bd., S. 13 f.). Dagegen giebt es einen „*empirischen*" Parallelismus. Die Bewegung der menschlichen Glieder hat eine mechanische und eine „*amechanische*" Bedeutung. Beide sind „*analytische Bestimmungen der menschlichen Bewegung*" und gehen einander insofern parallel (l. c. S. 14 f.). Der zweite Parallelismus ist der „*zwischen der einen ‚Erfahrung': bestimmte Änderungen des Systems C als logische Bedingungen und den anderen ‚Erfahrungen', welche Farben und Töne, Lust und Unlust, mit einem Wort: Elemente und Charaktere als logische Abhängige dieser ‚bestimmten Änderungen des Systems C' darstellen*" (l. c. S. 15). Einen Parallelismus „*nur innerhalb der Erscheinungswelt*", da alles nur als Empfindung gegeben, nimmt v. Schubert-Soldern an (Zeitschr. f. imman. Phil. I. Bd., S. 21). Jodl betrachtet das physische und geistige Geschehen als zwei einander entsprechende Seiten desselben Vorgangs (Lehrb. d.

Psych. S. 57). Ähnliche Ansichten bei HÖFFDING (Psych. C. 2, § 8), TAINE, SPENCER, HERING, PAULSEN (Einl. in d. Phil. S. 96).

Paralogismus (*παραλογισμός*) ist ein unabsichtlicher, aus irrigen Voraussetzungen entspringender Fehlschluss (ARISTOTELES, De soph. elench. 4). KANT: *„Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle."* *„Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schliessen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluss in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen"* (Krit. d. r. Vern. S. 293). Die rationale Psychologie hat nun nach KANT vier solcher Paralogismen, welche darin ihren Grund haben, dass aus dem Bewusstsein: Ich denke, auf das Dasein einer einfachen, immateriellen, incorruptiblen, persönlichen Seelensubstanz geschlossen wird (l. c. S. 294 f.). *„Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen"* (l. c. S. 296). *„Da nun der Satz: ‚Ich denke' (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurteils überhaupt enthält und alle Kategorien, als ihr Vehikel, begleitet, so ist klar: dass die Schlüsse aus demselben einen bloss transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlügt"* (l. c. S. 297). Der erste Paralogismus ist der der Substantialität. *„Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz."* *„Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden."* *„Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz"* (l. c. S. 297 f.). Dagegen ist zu bemerken: *„dass der erste Vernunftschluss der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben, noch haben können, weil das Bewusstsein das Einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transscendentalen Subjecte, müssen angetroffen werden und wir, ausser dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjecte an sich selbst haben"* (l. c. S. 299). Der zweite Paralogismus ist der der Simplicität. *„Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach."* *„Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches: Also etc."* *„Dies ist der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre"* (l. c. S. 300). *„Der sogenannte nervus probandi dieses Arguments liegt in dem Satze: dass viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann niemand aus Begriffen beweisen. Denn, wie wollte er es wohl anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz: Ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn*

die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich, den blossen Begriffen nach, ebenso wohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen . . . als auf die absolute Einheit des Subjects" (l. c. S. 301). „*Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar bloss logische) Einheit sei.*" „*Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjects selbst.*" „*So viel ist gewiss: dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne*" (l. c. S. 303). Der dritte Paralogismus ist der der Personalität. „*Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist sofern eine Person: Nun ist die Seele etc. Also ist sie eine Person*" (l. c. S. 307). Der Satz sagt aber „*nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst*" (l. c. S. 308). „*Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten*" (l. c. S. 308 f.). Der vierte Paralogismus ist der der Idealität der Aussenwelt (s. Existenz, Idealismus). Es wird bei den Paralogismen „*die logische Erörterung des Denkens*" „*für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten*" (l. c. 2 A, S. 688). „*Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt*" (l. c. S. 699).

Particulär (particularis, *κατὰ μέρος*): teilweise, besonders, einzeln: ARISTOTELES (Phys. I, 5, 189 a, 8). Particuläres Urteil (*πρότασις, λόγος ἐν μέρει, κατὰ μέρος*; Anal. pr. I, 1, 24 a, 18) ist ein solches, worin nur von einem Teile des Subjectsumfangs das Prädicat ausgesagt wird („*einige S sind P*").

Partition (partitio, *μερισμός*) ist nach den Stoikern: *γένους εἰς τόπους κατάταξις* (Diog. L. VII, 1, 62). Nach UEBERWEG ist sie „*die Zerlegung des Inhaltes einer Vorstellung in die Teilvorstellungen oder die Angabe der einzelnen Merkmale ihres Objectes*" (Log. 4, § 50).

Parusie (*παρουσία*): Gegenwart — nach PLATO — der Ideen (s. d.) in den Dingen, welche an jenen „*teilhaben*" (*μετέχειν*). JUSTIN spricht von der Parusie Christi als dessen Wiederkehr auf Erden (Apol. I, 52), womit der Chiliasmus, das „*tausendjährige Reich*", beginnt (Contr. Tryph. 58).

Passio (*πάθος*): Leiden, Zustand (s. d.) im Gegensatz zu actio. Nach GOCLENIUS wird „*passio*" gebraucht „*pro acquisitione vel deperditione alicuius formae, aut inceptione vel desitione alicuius rei*"; „*pro qualibet huiusmodi forma potentiae appetitivae*"; „*pro morbo corporis vel animi*" etc. (Lex. phil. p. 802). Vgl. Zustand.

Passiones (*πάθη*) animae: Gemütszustände, Affecte (s. d.). Bei DUNS SCOTUS: „*Passio intentionalis*" (Prantl III, 211). SUAREZ nennt „*passiones communes rerum*" die Eigenschaften: „*unum, verum, bonum*" (Met.

disp. 3, sct. 2, 3). DESCARTES definirt die *„passiones animae"* als *„perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum"* (Pass. an. I, 27). HOBBES zählt als passiones auf: *„appetitus, cupido, amor, aversio, odium, dolor"* (Leviath. I, 6). ROBINET: *„Les passions sont des habitudes de la volonté, que des idées et des sensations vives déterminent constamment pour telles manières d'être"* (De la nat. I, p. 305).

Passivität ist der Gegensatz von Activität (s. d.). JODL: *„Zwischen Aufnehmen und Verarbeiten, zwischen Activität und Passivität findet im Bewusstsein keine Trennung, sondern nur ein logisch-begrifflicher Gegensatz statt"* (Lehrb. d. Psych. S. 105).

Pathetisch (*παθητικός*): leidend (vom *νοῦς* geltend) (ARISTOTELES, Eth. Nic. II, 4, 1105 b, 24). Vgl. Intellect, Pathos.

Pathognomik ist die Erkenntnis der durch Affecte und Leidenschaften hinterlassenen Spuren (G. E. SCHULZE, Ps. Anthr., S. 74).

Pathognomische Sprachperiode, s. Sprache.

Pathologische Träume nennt ESQUIROL (nach Volkmann I[4], 422) Träume, welche auf einen in der Entwicklung begriffenen Krankheitszustand hindeuten.

Pathos (*πάθος*): Zustand des Leidens, seelischer Erschütterung. ARISTOTELES stellt das *πάθος* dem *ἦθος* gegenüber (Eth. VII, 2, 1155 b, 10). SCHILLER: *„Pathos ist also die erste und unnachlässliche Forderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens so weit zu treiben, als es, ohne Nachteil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moralischen Freiheit, geschehen kann. Er muss gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben"* (Üb. d. Pathet., WW. XI, 262).

Patristik heisst die Philosophie der Kirchenväter *(„patres ecclesiastici")*, welche ihre Aufgabe darin setzen, die christlichen Lehren begrifflich zu verarbeiten; sie sind so die Begründer der christlichen Dogmatik.

Pelagianismus heisst die (nach PELAGIUS genannte) Richtung der christlichen Philosophie, welche die Lehre von der Prädestination (s. d.) zu ihrem Principe macht.

Perceptibel: vorstellbar, erfassbar.

Perception (perceptio): Erfassung, Wahrnehmung, Vorstellung. LOCKE: *„Perception is the first operation of all our intellectual faculties and the inlet of all knowledge into our mind"* (Ess. II, ch. 15). LEIBNIZ versteht unter Perception jeden seelischen Zustand, *„l'expression de la multitude dans l'unité"* (Gerh. III, 69). Die Perception ist *„l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple"* (l. c. VI, 608). Sie ist *„l'état intérieur de la monade"*, während die Apperception (s. d.) *„la connaissance reflexive de cet état intérieur"* ist (l. c. S. 600). *„Petites perceptions"* sind elementare, unbewusste, gefühlsmässig sich äussernde Seelenzustände. *„Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace par leur*

suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne scay quoy, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que des corps environnans font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l'univers" (l. c. V, 48). Sie sind „*perceptions insensibles*" im Unterschiede von den „*perceptions remarquables*", welche aus ihnen entstehen (l. c. S. 49). WOLF bestimmt die Perception als „*actus mentis, quo obiectum quodcunque sibi repraesentat*" (Psych. emp. § 24). HUME versteht unter Perceptionen Bewusstseinsinhalte jeder Art (Treat. I, sct. 1). CONDILLAC: „*La perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression de l'ame, on peut lui conserver celui de perception: en tant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de conscience*" (Sur l'orig. I, sct. II, § 4). HOLBACH nennt Perception die bis zum Gehirn vorgedrungene Erregung des Sinnesorganes („*secousse propagée jusqu'au cerveau*", Syst. d. la nat. I, ch. 8, p. 109). REID versteht unter „*perception*" den objectiven Inhalt der Vorstellung. W. HAMILTON unterscheidet: „*perception proper*" (Vorstellungsinhalt) und „*sensation proper*" (Bewusstsein des Empfindens); er sieht in der Perception den objectiven Inhalt des Vorstellens im Unterschiede von der „*sensation*", dem inneren Erleben des Vorgestellten. Nach FRIES ist Perception eine „*klare Vorstellung*" (N. Krit. I, S. 130). ULRICI erklärt die Perception als „*die Kunde und Kundgebung des Gegenstandes in der Sinnesempfindung*" (Leib u. Seele S. 353). Nach HELMHOLTZ ist Perception „*eine solche Anschauung, in der nichts enthalten ist, was nicht aus den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Empfindungen hervorgeht*" (Phys. Opt.[2], S. 609). WUNDT versteht unter ihr die „*ohne den begleitenden Zustand der Aufmerksamkeit vorhandene Auffassung von Inhalten*" (Gr. d. Psych. S. 245; Grundz. d. phys. Psych. II[4], 236). SULLY: „*In sensation the mind is comparatively passive and recipient; in perception it not only attends to the sensation (or sensations), discriminating and identifying it, but passes from the impression to the object which it indicates or makes known*" (Outlines of Psych. p. 148). Vgl. Object, Percipiren, Vorstellung.

Percepturitio nennt CHR. WOLF den „*conatus mutandi perceptionem*" (Psych. rat. § 480).

Percipiren (percipere): erfassen, wahrnehmen, vorstellen. — SPINOZA: „*Quicquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea*" (Eth. II, prop. XII). BERKELEY: „*Eine Idee haben, ist ganz dasselbe, was percipiren ist*" (Princ. VII). Bei HUME bedeutet „*to perceive*" etwas erfassen, wahrnehmen. CHR. WOLF: „*Mens percipere dicitur, quando sibi obiectum aliquod repraesentat*" (Psych. emp. § 24). KANT: „*Sich mit Bewusstsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (percipere)*" (Log. S. 96).

Perfectibilismus ist die Lehre von der (unbegrenzten) Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.

Perfectihabia: die scholastische Übersetzung von ἐντελέχεια, Entelechie (s. d.).

Perfectionismus ist die ethische Richtung, die als Zweck des sittlichen Handelns die Vervollkommnung betrachtet.

Peripatetiker (*περίπατοι*, die Gänge des Lykeion, oder *περιπατεῖν*, umherwandeln) heissen die Schüler und Anhänger des ARISTOTELES im Altertume, Mittelalter und zur Renaissancezeit. In neuerer Zeit wurde der Aristotelismus durch TRENDELENBURG erneuert.

Perisprit heisst nach der Ansicht der Spiritisten der im Menschen wohnende und sich durch „*Medien*" manifestirende und materialisirende Geist.

Per se: durch sich selbst. DUNS SCOTUS: „*Dico, quod ‚per se esse' potest dupliciter accipi: uno modo pro esse incommunicabili, et sic per se esse est incommunicabiliter esse. Alio modo ‚per se esse' pro esse subsistentiae, et sic per se esse est per se subsistere*" (Report. 4, d. 43, qu. 2, 19). — „*Ens per se*" heisst scholastisch das Ding, die Substanz. GOCLENIUS: „*Substantia est per se, accidens est per aliud*" (Lex. phil. p. 809). Per se auch = „*absolute*", „*sua vi*". „*Per se existere substantiam est substantiam non habere extra se causam suae existentiae, sed ipsam sibi existendi seu proprie existentiae causam*" (ibid.).

Perseïtas boni bedeutet bei THOMAS V. AQUINO den Eigenwert und Selbstzweck des Guten.

Person (persona) und Persönlichkeit. — Den Wert der Persönlichkeit für das sittliche Handeln betont (den Anfang dazu machen die Stoiker) erst das Christentum, welches auch dem Begriffe „*Person*" eine religiöse Bedeutung verschafft. Bei BOËTHIUS ist persona eine „*substantia rationalis*". Die Formel „*una substantia, tres personae (ὑποστάσεις)*" (Gott) wird von den Kirchenvätern ein für allemal aufgestellt. TERTULLIAN hat „*die Formeln der späteren Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe Substanz und Person eingeführt*" (HARNACK, Dogm.³, S. 532). Nach ISIDORUS ist Person „*quasi per se unum ens*" (bei Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 44, 1). RICHARD V. ST. VICTOR bestimmt Person als „*intellectualis naturae incommunicabilis essentia*", „*existens per se solum secundum quendam rationalis existentiae modum*" (l. c. qu. 44, 1). ALBERTUS MAGNUS: „*Persona est ens ratum et perfectum*" (l. c. qu. 42, 2). Nach THOMAS ist die Person „*rationalis naturae individua substantia*", nach FR. MAYRONIS „*individuum subsistens*" (Prantl III, 291), nach anderen Scholastikern ein „*suppositum intelligens*". HOBBES: „*Persona est is, qui suo vel alieno nomine res agit*" (Leviath. I, 16). CLAUBERG versteht unter Person „*ein selbständig verständig Ding*" (Eucken, Grundbegr., S. 265). LOCKE versteht darunter „*ein denkendes, vernünftiges Wesen mit Verstand und Überlegung, das sich als sich selbst und als dasselbe denkende Wesen zu verschiedenen Zeiten und Arten auffassen kann*" (Ess. II, ch. 27, § 9). CHR. WOLF: „*Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud, quod ante in hoc vel isto fuit statu*" (Psych. rat. § 741). Person ist „*ein Ding, das sich bewusst ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen*" (Vern. Ged. I, § 924). KANT: „*Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*" (WW. VII, 20). „*Dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst d. i. als etwas, was nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür*

einschränkt" (WW. IV, 276). Im *„transscendentalen*" Sinne ist Persönlichkeit die *„Einheit des Subjects*" (Kr. d. r. Vern. S. 310). Persönlichkeit ist *„die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur*" (Kr. d. prakt. Vern. S. 105). SCHILLER: *„Der Mensch aber ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann*" (Üb. Anm. u. Würde, WW. XI, 223). HEGEL: *„Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewusste, sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, — das Subject ist insofern Person*" (Rechtsph. S. 73). HERBART: *„Persönlichkeit ist Selbstbewusstsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfaltigen Zuständen als eins und dasselbe betrachtet*" (WW. III, S. 60; Eucken, Grundbegr., S. 265). Nach CHR. KRAUSE ist Persönlichkeit *„das Sich-selbst-für-sich-selbst-Sein*". Gott ist *„die unendliche, unbedingte Person*" (Abr. d. Rechtsphil. S. 31). J. H. FICHTE: *„Die Seele ist individuelle Substanz, die menschliche erhebt sich zugleich zur Persönlichkeit. Die höchste Form der Persönlichkeit ist die des Selbstbewusstseins*" (Anthrop. S. 573). *„Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Gedanke ist die Idee des in seiner idealen wie realen Unendlichkeit sich wissenden, durchschauenden Ursubjects oder der absoluten Persönlichkeit*" (Specul. Theol. S. 180). Nach K. L. MICHELET ist Persönlichkeit die *„sich selbst als ein Dasein anschauende Freiheit*" (Vorles. üb. d. Persönl. Gott. S. 138), *„die dem Geiste angemessene Einzelheit, welche nur die Verwirklichung des Allgemeinen ist und also, ohne als sinnliches Dieses zu dauern, dennoch im allgemeinen unendlichen Geiste fortlebt*" (l. c. S. 140 f.). LOTZE: *„Das Wesen der Persönlichkeit beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Für-sich-sein*" (Mikrok. I, S. 575 ff.). LOTZE erklärt, vollkommene Persönlichkeit sei nur in Gott, den endlichen Geistern aber nur eine *„schwache Nachahmung*" derselben beschieden (Mikrok. III, 580). Gott ist reine Persönlichkeit (Kl. Schrift. II, 127; Mikr. I, 181). WUNDT: *„Wie das Ich der innere Wille in seiner Trennung von allem andern Bewusstseinsinhalte, so ist die Persönlichkeit das Ich, welches sich mit der Mannigfaltigkeit jenes Inhalts wieder erfüllt und damit auf die Stufe des Selbstbewusstseins erhoben hat*" (Eth.[2], S. 448).

Personalismus: das Betonen der Persönlichkeit (s. d.) des Menschen (KANT, FICHTE u. a.), auch die Auffassung der Welt als einer Mannigfaltigkeit von persönlichen Wesen (BOSTRÖM).

Personalitas Dei: Persönlichkeit Gottes (THOMAS V. AQUINO).

Perspicuität (perspicuitas): Durchsichtigkeit, Deutlichkeit.

Pessimismus (pessimus): die Anschauung, der gemäss die Welt schlecht oder die schlechteste der möglichen ist. Der Pessimismus tritt uns schon im Buddhismus, ferner im jüdischen *„Kohelet*", in Bezug auf die Nichtigkeit des irdischen Daseins auch im Christentum entgegen. Pessimist ist VOLTAIRE, wenn er aus der Betrachtung aller der Leiden, Schmerzen, des Elends der Welt den Schluss zieht: *„Tout renaît pour le meurtre*" (Phil. ignor. XXVI, p. 89). Der systematische Begründer des Pessimismus, SCHOPENHAUER, geht von ähnlichen Erwägungen aus. Nach

ihm ist die Welt als Erzeugnis des blinden, grundlosen Willens durch und durch etwas Schlechtes, etwas, was nicht sein sollte, eine Schuld (W. a. W. u. V. I. Bd., § 46). Eine schlechtere Welt kann es gar nicht geben. „*Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein musste, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen*“ (ibid.). Die Welt ist ein „*Jammerthal*“, alles Glück ist Illusion, nie wird der Wille befriedigt. Jedes Leben ist eine Leidensgeschichte, „*eine fortgesetzte Reihe grösserer und kleinerer Unfälle*“ (l. c. § 59). Das Beste ist daher Verneinung des Willens zum Leben (durch Askese), um Erlösung vom Dasein zu erlangen. Die Welt ist „*nichts würdig*“, *daher verdient sie all ihr Elend*“ (l. c. § 63). „*In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und ausser der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alles Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will.*“ Jeder verdient sein Schicksal. „*Die Welt selbst ist das Weltgericht*“ (ibid.). E. v. Hartmann erklärt dagegen: die Welt sei wohl die beste der möglichen, dennoch aber nicht gut (Phil. d. Unb.[3], S. 623), deshalb, weil sie, aus der „*alogischen*“ Seite des Unbewussten (s. d.), dem Willen, entspringend, unvernünftig ist (l. c. S. 628). In der Welt überwiegt die Unlust (l. c. S. 697). Die Erlösung vom Dasein kann aber nur durch allmähliche Steigerung der bewussten Intelligenz erfolgen, durch „*Hingabe ans Leben*“ (l. c. S. 712), damit dereinst mit vollem Bewusstsein das Sein selbst sich verneinen und damit erlösen kann durch ein gleichzeitiges Aufhören alles Wollens (l. c. S. 742 ff.). Vgl. Optimismus.

Petitio principii (*αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἐξ ἀρχῆς*, Aristoteles, Anal. pr. I, 24, 41 b, 8; Top. VIII, 13) ist der logische Fehler, einen unbewiesenen Satz als bewiesene Voraussetzung zu gebrauchen.

Pfeil, fliegender, ruht nach dem Eleaten Zeno, da er in jedem Augenblick nur an einem Orte sich befindet. Vl. Bewegung.

Pflicht (officium, *καθῆκον*) ist das uns Obliegende, das, was das (Sitten-) Gesetz von uns fordert. — Der Begriff der Pflicht wird erst von den Stoikern ausgebildet. Nach ihnen ist die Tugend nicht bloss eine menschliche Fertigkeit (*ἕξις*), sie ist auch Pflicht (*καθῆκον*). *Καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα· κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης· ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον· τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον· καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν . . . καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά· καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια . . . ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεὶ* (Diog. L. VII, 1, 107—109). Es giebt vollkommene (*κατορθώματα*) und „*mittlere*“ (*μέσα*) Pflichten. *Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι· κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν, οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια· τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὧν χρή, τὰ δ' οὔ· ὧν χρὴ*

μὲν εἶναι κατηγόρημα ὠφέλημα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ σωφρονεῖν (Stob. Ecl. II, 6, 158 f.). CICERO: „*Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiunt; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*“ (De offic. I, 3, § 8). — Das Christentum fasst die Pflicht als Gebot Gottes auf und unterscheidet Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen und gegen Gott. Den Satz: Du sollst, denn du kannst, macht KANT zur Grundlage der Ethik. Pflicht ist „*die objective Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit*“ (WW. IV, 288). Nur wer aus Pflicht das Gute vollführt, ist tugendhaft (Kr. d. pr. Vern. S. 103 f.). „*Pflicht! du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüt Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Gehirn ihm entgegenwirken*“ (l. c. S. 105). „*Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist*“ (WW. VII, 20); sie ist eine „*Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck*“ (l. c. S. 189; vgl. S. 221 ff.). FICHTE schliesst sich in der Wertschätzung der Pflicht an Kant an. „*Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible ‚An-sich‘, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt*“ (Syst. d. Sittenl. S. 224). Der „*Anstoss*“, der uns zwingt, die Aussenwelt zu „*setzen*“, ist nichts als unsere Pflicht, die Aussenwelt (s. d.) selbst das versinnbildlichte Material unserer Pflicht. Die Pflichten zerfallen in mittelbare (gegen mich selbst) und unmittelbare, unbedingte (gegen das Ganze; l. c. S. 345). Ferner: „*Das, was nicht übertragen werden kann, ist allgemeine Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist besondere Pflicht*“ (l. c. S. 346 f.). SCHLEIERMACHER unterscheidet Rechts- und Liebespflichten.

Pflichtenlehre ist ein Teil der Ethik.

Pflichtgefühl. „*Wo der ethische Imperativ mit einem noch nicht in Handlungen objectivirten Wollen ringt, da entsteht das Pflichtgefühl*“ VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II[4], 367).

Phänomen (*φαινόμενον*): das Erscheinende, Erscheinung, Vorgang (Naturphänomen, Sinnesphänomen).

Phänomenalismus: die Lehre, dass wir nur Erscheinungen, Bewusstseinsinhalte, nicht Dinge an sich, erkennen (KANT, Kantianer, Positivisten). Wir erkennen die Dinge so, wie sie auf unsere Organisation einwirken: A. LANGE (Gesch. d. Mat. II[5], S. 5). Das innerste Wesen der Wirklichkeit bleibt uns unbekannt: H. SPENCER (First Princ., übers. v. Vetter, S. 169). Die Aussenwelt ist „*nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen*“ (LIEBMANN, Zur Analys. d. Wirkl., S. 238). Die Vorstellungen sind Erscheinungen der Dinge im Bewusstsein: RIEHL (Phil. Krit. I, S. 391), CH. RENOUVIER u. a. Im engeren Sinne ist der Phänomenalismus die Ansicht, dass die Welt überhaupt nur Phänomen, eine Scheinwelt sei (Buddhismus, SCHOPENHAUER). Vgl. Object.

Phänomenologie: Lehre von den Phänomenen, Erscheinungen. KANT versteht darunter den Teil der Metaphysik der Natur, welcher die Bewegung oder Ruhe *„bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart, oder Modalität, mithin als Erscheinung äusserer Sinne, bestimmt“* (Met. Anf. d. Naturw., Vorr. XXI). Nach HEGEL ist die Phänomenologie die Lehre, welche *„das Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens“* darstellt (Phänom. S. 22). Die Phänomenologie des Geistes ist die *„Darstellung des Bewusstseins in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen“* (Log. I, S. 33; Encykl. § 414). Bei HERBART heisst die Phänomenologie *„Eidologie“*. Bei W. HAMILTON ist *„Phenomenology“* ein Teil der Psychologie. Unter Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins versteht v. HARTMANN *„eine möglichst vollständige Aufnahme des empirisch gegebenen Gebiets des sittlichen Bewusstseins nebst kritischer Beleuchtung dieser inneren Daten und ihrer gegenseitigen Beziehungen und nebst speculativer Entwickelung der sie zusammenfassenden Principien“* (Phän. d. sittl. Bew., Vorw. V).

Phaenomenon ist nach KANT die *„nach der Einheit der Kategorien“* gedachte Erscheinung (Kr. d. r. Vern. S. 231). Vgl. Erscheinung.

Phantasie (φαντασία): Einbildungsvorstellung, Einbildungskraft. — Bei ARISTOTELES bedeutet φαντασία sowohl die Einbildungskraft als die Vorstellung (s. d.). — Der Name φαντασία ist von φάος (Licht) abzuleiten, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν (De an. III, 3, 429a, 3). Die Phantasie ist von der Wahrnehmung (αἴσθησις) zu unterscheiden. Φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις· εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ (l. c. 328a, 7 squ.). Die Phantasie steht zwischen Wahrnehmung und Denken. Die Stoiker und Epikureer unterscheiden von der φαντασία (Vorstellung, s. d.) das φάντασμα (s. d.). So auch AUGUSTINUS (De musica VI, 11; De vera relig. 10; Epist. ad Nebridium 62; vgl. Volkmann, Lehrb. I[4], 501). JOH. VON SALISBURY bestimmt die phantasiae als *„rerum imagines in mente apparentes“* (Prantl II, 252). DESCARTES bezeichnet die Phantasievorstellungen als *„a me ipso factae“* (Medit. III). CLAUBERG: *„In hoc ipso phantasia seu imaginatio consistit, quod non ad rem ipsam externo sensui praesentem, sed ad eius imaginem, id est, praeteritae impressionis vestigium mentis obtritum convertimur“* (Opera p. 202). Nach CHR. WOLF ist die Phantasie (facultas fingendi) *„facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi phantasma rei sensu nunquam receptae“* (Psych. emp. § 138); nach BILFINGER *„facultas repraesentandi ideas olim perceptas ex occasione praesentium, quae aliquid cum illis commune habent“* (Dilucid. met. § 253); nach BAUMGARTEN *„facultas imaginandi“* (Met. § 558); nach PLATNER *„dasjenige Vermögen der Vorstellkraft, mittelst dessen sie bildliche Ideen hat, welche nicht gegenwärtig sind den Sinnen“* (Phil. Aphor. I, § 271; Anthrop. § 472). S. E. SCHULZE: *„Der höhere Grad der Wirksamkeit der freibildenden Einbildungskraft heisst . . . Phantasie“* (Psych. Anthrop. S. 150). FROHSCHAMMER versteht unter der Phantasie die Fähigkeit des Geistes, Bilder im Bewusstsein zu gestalten und zur inneren Anschauung zu bringen, eine *„Bildungskraft“*. Es giebt eine subjective und objective Phantasie, letztere liegt als unbewusste schöpferische Kraft der Welt zu Grunde als die Weltphantasie (Die Phantas. als Grundprinc. d. Weltproc. S. 192 ff.). Nach E. DÜHRING ist sie *„die Fähig-*

keit, Anschauungen nicht bloss unabhängig von dem ersten Eindruck zu wiederholen, sondern auch umzugestalten" (Log. S. 77). „*Die wissenschaftliche Phantasie verdichtet nicht, sondern bildet nur und entspricht so einem wirklichen Zusammenhange der Dinge, wie er durch die weltgestaltenden Kräfte vollzogen worden ist oder zur Vollziehung gelangt*" (Cursus S. 13). HÖFFDING erklärt die Phantasie als „*Vermögen der freien Combination der Vorstellungen*" (Psychol. S. 243). Nach GUTBERLET ist die Phantasie „*diejenige sinnliche Fähigkeit, welche, auch ohne von einem gegenwärtigen Objecte bestimmt zu sein, die Vorstellung von demselben bildet*" (Psychol. S. 98). WUNDT betont, es bestehe zwischen Phantasie- und Erinnerungsbildern keine scharfe Grenze (Grundr. d. Psych. S. 306). Phantasie und Verstandesthätigkeit „*sind nicht specifisch verschiedene, sondern zusammengehörige, in ihrer Entstehung und in ihren Äusserungen gar nicht zu trennende Functionen, die in letzter Instanz auf die nämlichen Grundfunctionen der apperceptiven Synthese und Analyse zurückführen.... Sie bezeichnen nicht einheitliche Kräfte oder Vermögen, sondern complexe Erscheinungen elementarer psychischer Vorgänge, nicht von specifischer, sondern von allgemeingültiger Art. Wie das Gedächtnis ein Allgemeinbegriff für die Erinnerungsvorgänge, so sind Phantasie und Verstand Allgemeinbegriffe für bestimmte Richtungen der apperceptiven Functionen*" (l. c. S. 313). Man kann eine anschauliche und eine combinirende Phantasie unterscheiden (l. c. S. 314). Die Phantasie ist „*ein Denken in sinnlichen Einzelvorstellungen*" (Vorl. üb. d. Menschen- u. Tierseele[2], S. 342). Nach JODL besteht die Phantasie in einer „*schöpferischen Um- und Weiterbildung gegebener Elemente*" (Lehrb. d. Psych. S. 144). Vgl. Einbildungskraft, Imaginatio.

Phantasma (*φάντασμα*): Erscheinung, Phantasiebild. ARISTOTELES: *ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι* (De an. III, 3, 428a, 1; 7, 431b, 7). *Τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης* (l. c. 8, 432a, 9). Alles Denken erfolgt nur *ἅμα φαντάσματι* (l. c. 432a, 8). Die Stoiker erklären: *φαντάσματα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους* (Diog. L. VII, 50). Nach EPIKUR sind alle Phantasmen wahr: *τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ* (l. c. X, 32). HOBBES: „*Phantasmata omnia motus sunt interni, nempe motuum in sensione factorum reliquiae*" (Leviath. I, 3). CHR. WOLF: „*Phantasmata animae sunt repraesentationes compositi in simplici*" (Psych. rat. § 178). „*Ideam ab imaginatione productam phantasma dicimus*" (Psych. emp. § 93). „*Phantasma*" ist nach BAUMGARTEN „*repraesentatio status mundi praeteriti*" (Met. § 557). SCHOPENHAUER: „*Mit dem Begriff ist ... das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Complex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist*" (Vierf. Wurz. C. 5, § 28).

Phantasmagorie (Spiel der Phantasie, Gaukelbild) nennt SCHOPENHAUER die objective Welt.

Philosophem (*φιλοσόφημα*): Behauptung, Lehrmeinung. ARISTOTELES: *ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός* (Top. VIII, 11, 162a, 15) (vgl. GOCLEN., Lex. philos., p. 828).

Philosophie (*φιλοσοφία*, philosophia) bedeutet wörtlich Weisheitsliebe.

Streben nach wissenschaftlicher Bethätigung und Bildung ist die Grundbedeutung des Wortes. So bei HERODOT I, 30, wo Krösus zu Solon bemerkt, er habe gehört, dass er (Solon) *θεωρίης εἵνεκεν* viele Länder *φιλοσοφέων* bereist hätte. Das Wort *φιλοσοφία* im Sinne von Kenntnis kommt I, 50 vor. Nach THUKYDIDES (II, 40) sagt Perikles: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.* CICERO: „*Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est*" (bei UEBERWEG, Grundr. I⁷, § 1). PYTHAGORAS soll als der Erste, im Gegensatz zu den früheren *σοφοί* oder *σοφισταί* (XENOPH., Memor. I, 1, 11; PLATO, Gorg. 508 A) sich einen *φιλόσοφος* genannt haben. *Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτον ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου· μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἀλλ' ἢ θεόν· θᾶττον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος . . . φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος· οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο* (Diog. L., Prooem. 12; VIII, 1, 8). Auch CICERO berichtet, bis Pythagoras seien diejenigen, „*qui in rerum contemplatione studia ponebant*", „*sapientes*" genannt worden. Pythagoras habe dem Tyrannen Leon auf eine Frage gesagt, „*artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum*". Es gebe Leute, „*qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos — id est enim philosophos*" (Tusc. disp. V, 3, 8 u. 9). ZELLER hält diese Notiz für unrichtig (Phil. d. Griech. I⁴, S. 1), und auch UEBERWEG-HEINZE meint: „*Wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Übertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens auf Pythagoras*" (Grundr. I⁷, § 1). — SOKRATES bezeichnet sich (bei Xenoph., Sympos. I, 5) als *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* und sagt von sich: *φιλοσοφοῦντά με δεῖ ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους* (Plato, Apol. 28 E). Bei XENOPHON bedeutet *φιλοσοφεῖν* so viel wie grübeln, nachdenken (Cyr. VI, 1, 41). ISOKRATES spricht von seiner Rednerthätigkeit als *τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν* (Panegyr. 10, 6). PLATO fasst zunächst *φιλοσοφία* als Wissenschaft überhaupt auf (*περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν*; Theaet. 143 D). Philosoph ist weder der Unwissende, noch der Wissende, er steht zwischen beiden (*φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς*, Sympos. 204 B). Die Philosophie ist *κτῆσις ἐπιστήμης* (Euthyd. 288 D). Philosophen sind *οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι* (Rep. VI, 484 A); *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον* (l. c. 480 B; vgl. Gorg. 484 C, 485 A; Protagor. 335 D). Die Philosophie hat es mit dem Seienden zu thun, insofern ist sie Wissen (*ἐπιστήμη*). Die Einteilung der Philosophie in Physik (*φυσικόν*), Ethik (*ἠθικόν*), Logik (*λογικόν*) geht (nach SEXT. EMP. adv. Math. VII, 16) auf PLATO (*Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός*) zurück. Auch ARISTOTELES versteht unter *φιλοσοφία* zunächst die Wissenschaft im allgemeinen (*ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική*, Met. VI, 1, 1026 a, 18). Sie ist *θεωρητική, πρακτική, ποιητική*; in die erste Kategorie fallen die *φυσική μαθηματική, θεολογική*, in die zweite die *ἠθική, οἰκονομική, πολιτική*. Philosophie im heutigen Sinne des Wortes heisst bei ARISTOTELES *πρώτη φιλοσοφία* und ist eins mit der Metaphysik (s. d.), der *θεολογική*; sie ist die Wissenschaft vom Seienden als solchen, von den Principien (*ἀρχαί*). Sie handelt *περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν* (l. c. VI, 1026 a, 31; XI, 4, 1061, 26); *δεῖ γὰρ ταύτην [ἐπιστήμην] τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν* (I, 2, 982 b, 9). Philosophie ist Wissenschaft des Wahren (*καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν*

ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας (l. c. II, 1, 993 b, 20); *φιλοσοφίαι* sind philosophische Lehren (l. c. VI, 1, 1026 a, 18; Eth. I, 4, 1096 b, 31), Richtungen (l. c. I, 6, 987 a, 29). *Τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον* (l. c. IV, 2, 1003 b, 18)· *ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν* (l. c. 1004 a, 34). Die Quelle der Philosophie ist die Verwunderung: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν* (l. c. I, 2, 982 b, 12). — Die Stoiker bestimmen die Philosophie als *ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν* (Plut., Epit. 1, Prooem. Dox. 273 a, 18). „*Philosophiae studium summae virtutis, summam virtutem sapientiam, sapientiam rerum divinarum humanarumque scientiam esse dicebant*“ (Seneca, Ep. 89; „*philosophia sapientiae amor et affectatio*“, l. c. 89, 3). Cicero: „*Philosophia, omnium mater artium . . . inventum deorum*“ (Tusc. disp. I, 26, § 64). Sie ist Erkenntnis „*divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei*“ (l. c. V, 3, § 7; De finib. II, 2). Epikur versteht unter Philosophie das vernünftige Streben nach Glückseligkeit. *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν* (Sext. Emp. adv. Math. XI, 169). Sie zerfällt in *φυσικόν, ἠθικόν, κανονικόν* (Diog. L. X, 30; Seneca, Ep. 89, 11); nach Plotin (Enn. I, 3, 6) in Dialektik, Physik, Ethik. Proklus zieht für die Philosophie den Namen *θεολογική* vor. — Justinus erklärt, wahre Philosophie und Christentum seien eins. Joh. Scotus meint, wahre Philosophie sei zugleich wahre Religion. „*Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam*“ (De div. praed. 1, 1). „*Philosophia, i. e. sapientiae studium*“ (l. c. prooem.). Die Philosophie gliedert sich in praktische Philosophie, Physik, Theologie und Logik (De div. nat. III, 30). Avicenna: „*Philosophi vero et sapientes post super illud, quod audierunt, applicare et adjungere voluerunt discursum demonstrativum et considerationem demonstrativam*“ (bei Stöckl II, 25). Wilhelm v. Conches: „*Philosophicum est, de natura ipsiusque moribus et officiis disserere*“ (Prantl II, 127). Nach Albertus Magnus ist Gegenstand der Philosophie „*quidquid est scibile*“ (Hauréau II, 1, p. 228). Sie zerfällt in die *philosophia realis (naturalis, metaphysica, mathematica*, die drei *scientiae speculativae)* und *moralis (practica)* (ibid.; Prantl III, 90). „*Prima philosophia de Deo est, secundum quod substat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est*“ (Sum. th. I, qu. 4). Die Philosophie ist die „*Magd der Theologie*“. „*Ad theologiam omnes aliae scientiae ancillantur*“ (l. c. qu. 6). Thomas v. Aquino: „*Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur*“ (Contr. gent. I, 4). „*Philosophia humana creaturas considerat secundum quod huius modi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur*“ (l. c. II, 4; vgl. I, 8, II, 1). Bei Bonaventura findet sich die Einteilung der Philosophie in *philosophia rationalis, naturalis, moralis*, bei Roger Bacon in *speculativa* und *moralis* (Op. mai. II, 7). Ihr Zweck ist Erkenntnis des Göttlichen. Suarez erklärt die Philosophie als „*studium sapientiae*“ (Met. disp. I, 1, p 1). — Nach Paracelsus hat es die Philosophie mit der Natur zu thun (Paragran. p. 205). Campanella unterordnet, wie die Scholastiker, die Philosophie der Theologie. „*Assistit ergo theologiae sicut magistra ancillarum*“ (Univ. phil. V, 2, 2). Nicolaus Taurellus: „*Philosophia est rerum divinarum et humanarum ex innata nobis intelligendi vi, certo rationum*

discursu acquisita notitia" (Phil. triumph. 1573, tr. 1, p. 4; Stöckl III, 540). — Bei F. BACON ist Philosophie Gesamtwissenschaft. „*Philosophia individua dimittit, neque impressiones primas individuorum, sed notiones ab illis abstractas complectitur, atque in iis componendis et dividendis ex lege naturae et rerum ipsarum evidentia versatur*" (De dignit. II, 1). Ihr Gegenstand ist ein dreifacher: *Deus*, *natura*, *homo* (l. c. III, 1). Als *philosophia prima* ist sie „*scientia universalis, quae sit mater reliquarum*" und beschäftigt sich mit den „*communia et promiscua scientiarum axiomata*" (l. c. III, 3). Dazu kommen die Physik und natürliche Theologie. Nach HOBBES ist die Philosophie „*ratio naturalis, in omni homine innata*" (De corp. C. 1, 1). Er erklärt sie als „*effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio*" (l. c. C. 1, 2). „*Finis autem seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possumus ad commoda nostra*" (l. c. C. 1, 6). „*Subiectum philosophiae . . . est corpus omne, cuius generatio aliqua concipi potest*" (l. c. C. 1, 8). Die Philosophie zerfällt in: *philosophia naturalis* und *civilis;* letztere in *ethica* und *politica* (*civilis* im engeren Sinne) (ibid.). Die Methode der Philosophie ist „*effectuum per causas cognitas vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio*" (l. c. C. 6, 1). Die philosophia prima fragt „*quid sit motus et quid magnitudo*" (Leviath. I, 9). DESCARTES: „*Philosophiae voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, rerum etiam perfectam omnium earum rerum, quas homo potest novisse, scientiam, quae et vitae ipsius regula sit, et valetudini conservandae, artibusque omnibus inveniendis inserviat*" (Princ. phil., Praef.). „*Hoc vero summum bonum, prout absque lumine fidei sola ratione naturali consideratur, nihil aliud est quam cognitio veritatis per primas suas causas, hoc est, sapientia; cuius studium philosophia est*" (ibid.). Die Teile der Philosophie sind Metaphysik und Physik. „*Tota igitur philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et, rami ex eodem pullulantes, omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, medicinam scilicet, mechanicam, atque ethicam*" (ibid.) Die prima philosophia (metaphysica) befasst sich mit den ersten Principien der menschlichen Erkenntnis (ibid.). Auch LOCKE versteht unter Philosophie die Gesamtwissenschaft, als die „*wahrhafte Erkenntnis der Dinge*". Sie umfasst die Physik, Ethik und Semiotik (Logik) (Ess. IV, ch. 21, § 1 ff.). BAYLE erklärt Philosophie als „*l'assemblage de plusieurs connaissances acquises par le raisonnement, par lesquelles on explique la nature des choses et l'on enseigne les devoirs de la vertu*" (Système de philos. p. 1). Nach SHAFTESBURY ist die Philosophie „*study of happiness*". J. BÖHME: „*Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sei, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sterne und Elemente beschaffen sind, und woher alles Ding seinen Ursprung hat . . .*" (Aurora, Vorr. S. 17). TSCHIRNHAUSEN versteht unter der ersten Philosophie die „*ars inveniendi*", die wahre Logik. BERKELEY definirt die Philosophie als „*das Streben nach Weisheit und Wahrheit*" (The study of wisdom and truth, Princ., Einleit. 1). CHR. WOLF: „*Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt*" (Phil. rat. § 29). „*Philosophus est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt vel esse possunt*" (l. c. § 46). Gegenstände der Philosophie sind: *Deus*, *anima humana*, *corpora* (l. c. § 55). Ihre Teile sind: *theologia naturalis*, *psychologia*, *physica* (l. c. § 57, 58, 59).

Neben der theoretischen giebt es eine praktische (s. d.) Philosophie. Die Philosophie ist im Gegensatz zur Theologie *„Weltweisheit“*. J. EBERT: *„Die Philosophie ist also, nach dem jetzigen Sprachgebrauch der Gelehrten, diejenige zusammenhängende Sammlung von Vernunftwahrheiten, worinnen die Natur und die Eigenschaften derjenigen Dinge untersucht werden, die nicht von der veränderlichen Einrichtung der Menschen ihren Ursprung haben“* (Vernunftlehr. S. 5). *„Im Deutschen wird die Philosophie auch Weltweisheit genannt, welcher Name anfangs ohne Zweifel ein Spottname gewesen sein mag, so wie etwa die Benennungen Weltkind und Weltmensch sind, wo man durch das Wort ‚Welt‘ eigentlich die Eitelkeit, welche in der Welt herrschet, anzeigen will. Denn einige alte Kirchenväter pflegen die Philosophen sehr oft sapientes huius seculi und die Philosophie sapientiam secularem zu nennen. . . . Jedoch halten einige dafür, dass dieser Name nicht von Welt, sondern von Wald herzuleiten sei, und eigentlich Waldweisheit . . . heissen sollte, weil die alten deutschen Gelehrten und Philosophen vornehmlich in den Wäldern zu philosophiren pflegten“* (l. c. S. 8). KANT: *„Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen“* (WW. II, 286). *„Das System aller philosophischen Erkenntnis ist . . . Philosophie“* (Kr. d. r. Vern.). *„Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich, wenn man ihn gleichsam personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)“* (l. c. S. 633). Philosophie ist *„die Vernunfterkenntnis aus blossen Begriffen“* (Log. S. 22). Nach dem Weltbegriffe ist sie *„die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“* (l. c. S. 23), *„eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft“* (l. c. S. 25). Vier Fragen machen das Feld der Philosophie aus: *„Was kann ich wissen? — Was soll ich thun? — Was darf ich hoffen? — Was ist der Mensch?“* *„Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie“* (ibid.). Die Philosophie *„schliesst gleichsam den wissenschaftlichen Cirkel, und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang“* (l. c. S. 28). Nach C. MEINERS ist Philosophie die *„Wissenschaft des Menschen“* (Gr. d. Seelen-Lehre, Vorr.). TENNEMANN: *„Die Philosophie als Wissenschaft gehet auf eine systematische Erkenntnis der letzten, d. i. ursprünglichen Bedingungen, Gründe und Gesetze aller Erkenntnis“* (Gr. d. Gesch. d. Phil. S. 28). KRUG: *„Das Philosophiren ist . . . eine Art von Beschauung seiner selbst“* (Fundam. S. 13). Im weiteren Sinne nennt man *„jedes Forschen nach Gründen und Ursachen, jedes Suchen nach Principien und Gesetzen ein Philosophiren“* (l. c. S. 20). *„Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln, oder mit anderen Worten: Bewusstsein des Zusammenstimmens unserer gesamten Thätigkeit zur Erreichung unserer Bestimmung ist das letzte Ziel der Vernunft überhaupt, mithin auch der philosophirenden“* (l. c. S. 24). *„Die Philosophie ist . . . die Wissen-*

schaft von der ursprünglichen Gesetzmässigkeit der gesamten Thätigkeit unseres Geistes — oder — von der Urform des Ichs" (l. c. S. 295). FICHTE: „*Das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken*" (Syst. d. Sittenl. S. 7 f.). „*Was für eine Philosophie man wähle, hängt . . . davon ab, was man für ein Mensch ist*" (WW. I, 1, S. 434, Erste Einl. in d. Wissenschaftslehre). FRIES definirt, wie Kant, die Philosophie als „*die Wissenschaft aus blossen Begriffen*" (Syst. d. Log. S. 326). Sie gliedert sich in die formale (philos. Logik) und materiale Philosophie (Metaphysik; l. c. S. 173). SCHELLING: „*Das Philosophiren ist . . . ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges Selbstanschauen in diesem Handeln*" (Syst. d. tr. Id. S. 11). „*Philosophie überhaupt ist also nichts Anderes, als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der eine Act des Selbstbewusstseins sich evolvirt*" (l. c. S. 96). Alle Wissenschaften sind Teile der „*einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen*" (Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], 1, S. 17). „*Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge*" (l. c. 4, S. 98). „*Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft, denn was sich als allgemeine Übereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen lässt, ist, dass sie, weit entfernt, die Principien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Object hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen sein kann*" (Naturph. I, 67). Die Philosophie weiss nur „*vom Absoluten*" (l. c. S. 68), sie ist „*Wissenschaft des Absoluten*" (l. c. S. 78). „*Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Aussereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die blosse Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben*" (WW. I. IV, S. 115). HEGEL bestimmt die Philosophie formell als „*denkende Betrachtung der Gegenstände*" (Encykl., § 2), inhaltlich als Wissenschaft des Absoluten (l. c. § 14), als „*die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit*" (l. c. § 574). „*Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie*" (Rechtsphil. S. 19); sie ist „*ihre Zeit in Gedanken erfasst*" (ibid.). E. REINHOLD: „*Die Philosophie ist nach ihrer Hauptaufgabe die wissenschaftliche Entwicklung des organisch verbundenen Ganzen der wesentlichen, zufolge des Wesens der Menschheit streng notwendigen und allgemeinen Erkenntnisbegriffe der menschlichen Intelligenz*" (Lehrb. d. philos propäd. Psych.[2], S. 7 f.). HERBART setzt das Wesen der Philosophie in die „*Bearbeitung der Begriffe*", in die Aufhebung der durch dieselben gegebenen Widersprüche (Einl. in d. Phil. § 4). Sie zerfällt in Logik, Metaphysik, Ästhetik (s. d.). CHR. WEISSE: „*Die Philosophie ist eben so sehr die Kunst, Probleme zu stellen, die als Probleme nicht in das ausserphilosophische Bewusstsein fallen, wie sie die Wissenschaft ist, die Probleme dieses Bewusstseins zu lösen*" (Met. Einl. C. 2, S. 20). GALUPPI definirt die Philosophie als „*la scienza del pensiero umano*" (El. di phil. III, p. 5). V. COUSIN: „*La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortège des procédés, qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode*" (Cours, leç. 1, p. 20). „*Les idées — voilà les seuls objets propres de la philosophie*" (l. c. p. 22). „*La*

philosophie est le culte des idées" (ibid.), „*le développement nécessaire d'un besoin fondamental de la nature humaine* (l. c. leç. 2, p. 28). Nach COMTE ist die Aufgabe der Philosophie, „*das ganze menschliche Einzel- und namentlich das gesellschaftliche Dasein, gleichzeitig in den drei ihm eigentümlichen Gedanken, Gefühlen und Handlungen betrachtet, so weit als möglich systematisch zu regeln*". Sie hat „*alle Seiten des menschlichen Daseins ordnend miteinander zu verbinden, um dessen theoretische Auffassung völlig einheitlich zu gestalten*" (Einl. in. d. pos. Philos. S. 6). Sie ist „*le système général des conceptions humaines*" (Cours de phil. pos.³, I, p. 5). SCHLEIERMACHER erklärt, Philosophie sei „*das höchste Denken mit dem höchsten Bewusstsein*" (Dial. S. 3). H. RITTER versteht unter Philosophie die allgemeine Wissenschaft, welche die „*Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, ihre Methoden und Hülfsbegriffe*" zu untersuchen hat und den Zusammenhang aller Erkenntnisse sucht (Syst. d. Log. u. Met. I, S. 14 f., 27). SCHOPENHAUER definirt die Philosophie als „*Wissenschaft in Begriffen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 451). Sie muss „*gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere als äussere*" (Parerg. II, § 9). Die allgemeine Erfahrung ist ihr Gegenstand (l. c. § 21). Sie gliedert sich in Dianoiologie und Logik (zusammen Ontologie) und Metaphysik (der Natur, des Schönen, der Sitten). Die Aufgabe der Philosophie ist die, „*das ganze Wesen der Welt abstract, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflectirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen*" (W. a W. u. V. I. Bd., § 68). Die Philosophie ist nach FECHNER die „*Wissenschaft der Wissenschaften*" (Üb. d. physik. u. philos. Atomenlehre², S. 141). Nach LOTZE ist die Philosophie „*eine Untersuchung, welche zu ihrem Gegenstande die Begriffe hat, die in den speciellen Wissenschaften, sowie im Leben als Principien der Beurteilung der Dinge und der Handlungen gelten*" (Gr. d. Log. S. 94). H. SPENCER: „*Philosophy is completely-unified knowledge*" (First princ. § 37). Nach K. FISCHER ist Philosophie „*die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes*" (Gesch. d. neuer. Philos. I³, S. 11). Nach UEBERWEG ist die Philosophie die „*Wissenschaft des Universums, nicht nach seinen Einzelheiten sondern nach den alles Einzelne bedingenden Principien*", die „*Wissenschaft der Principien des durch die Specialwissenschaften Erkennbaren*" (Log. S. 9) die „*Wissenschaft der Principien*" (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I⁷, § 1). GÖRING stellt der Philosophie die Aufgabe, „*die Wirklichkeit zu erklären*" (Syst. d. krit. Phil. II, 251). J. BAUMANN: „*Philosophiren heisst im allgemeinen sich durch Nachdenken in der Welt orientiren*" (Philos. als Orient. üb. d. Welt, Anf.). STEINTHAL bestimmt die Philosophie als Erkenntnis des Wesens der Zusammenhänge der Dinge, und als „*das Wissen vom Wesen und Grunde des Wissens selbst*" (Einleit. in d. Psych.², S. 2). Nach v. HARTMANN erstrebt die Philosophie „*speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*" (Phil. d. Unb.⁸, Mott.). Nach v. KIRCHMANN ist sie „*diejenige Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat*" (Kat. d. Phil.³, S. 5); sie ist Philosophie des Wissens und des Seienden (l. c. S. 13). E. L. FISCHER definirt die Philosophie als „*die wissenschaftliche Forschung nach den Grundlagen oder Bedingungen des Erfahrungsmässigen*" oder als die „*Theorie von den Grenzbegriffen der Erfahrung*" (Die Grundfr. d. Erk. S. 44). R. ZIMMERMANN: „*Philosophie als Wissenschaft hat . . . die Aufgabe, nicht nur selbst musterhafte Begriffe (Begriffsmuster), sondern solche Begriffe herzustellen, welche der Philosophie als*

Kunst bei ihrem Verfahren gegenüber den Sachen als Muster dienen können (Musterbegriffe)" (Anthroposoph. S. 2). Nach LIPPS ist sie „*Geisteswissenschaft oder Wissenschaft der inneren Erfahrung*" (Grundthat. d. Seelenleb. S. 3). Der Theologe KAFTAN erklärt, die einzig wahre Philosophie sei das Christentum (Christ. u. Phil. S. 26). RENAN: „*L'étude de la nature et de l'humanité est ... toute la philosophie*" (Fragments philos. p. 292). WINDELBAND definirt die Philosophie als Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten (Prälud.). Nach RIEHL ist die Philosophie im allgemeineren Sinne eins mit der Gesamtheit der Wissenschaften (Phil. Krit. II, 2, S. 10 ff.), im engeren „*die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis*" (l. c. S. 15), „*allgemeine Wissenschafts- und praktische Weisheitslehre*" (l. c. S. 16). Auch PAULSEN sieht in der Philosophie den „*Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis*" (Einl. in d. Philos.[3], S. 19). UPHUES erklärt sie als „*Wissenschaft vom Transcendenten*" (Psych. d. Erk. S. 7); AVENARIUS als „*das wissenschaftlich gewordene Streben ... die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken*" (Phil. als Denk. d. Welt ..., S. 21). L. RABUS bestimmt die Philosophie als „*Wissenschaft und Lehre von der Erkenntnis Gottes und seines Reiches*" (Log. S. 344). WUNDT bestimmt die Philosophie als „*die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat*" (Syst. d. Phil. S. 21, 2. Aufl. S. 17). Ihr Zweck besteht in der „*Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung*" (l. c., 2. A., S. 1). Die Philosophie gehört zu den Geisteswissenschaften. „*Denn auch sie stützt sich wesentlich auf psychologische Erfahrungen, indem sie zunächst die Ausführung einer allgemeinen Erkenntnislehre und dann auf Grundlage dieser eine Untersuchung der Principien aller Natur- und Geisteswissenschaften zur Aufgabe hat*" (Log. II, 481). „*Wissenschaftslehre kann die Philosophie nur in dem Sinne sein, dass sie ... die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet. Ihr letztes Ziel bleibt dabei die Gewinnung einer Weltanschauung, welche dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des Einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge leistet*" (l. c. S. 619). Die Einteilung der Philosophie ist folgende: A. Erkenntnislehre: 1) formale (Logik), 2) reale. B. Principienlehre: 1) Metaphysik, 2) Philosophie der Natur, des Geistes, 3) Philosophie der Geschichte (l. c., 2. A., S. 31). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN enthält die Philosophie „*die allgemeinen Voraussetzungen aller Wissenschaften*" (Viertelj. 21. Bd., S. 152). MARTY definirt die Philosophie als das „*Wissensgebiet, welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Princip der Arbeitsteilung innigst zu verbindenden Disciplinen umfasst*" (Was ist Philosophie?). Als Aufgabe der Philosophie bezeichnet KÜLPE 1) die wissenschaftliche Ausbildung einer Weltansicht, die als Abschluss und Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich dem praktischen Bedürfnis nach einer begründeten Lebensanschauung genügt, 2) die Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft, 3) die Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse (Einl. in d. Phil.[2], S. 263). R. WAHLE: „*Philosophie ist die Gruppe von Fragen nach dem Wesen des Universellen und dem Universell-Subjectiven*" (Das Ganze d. Philos. S. 17). Sie ist nicht eine

Wissenschaft, erklärt nicht, sondern beschreibt nur (l. c. S. 18). Ihr Wesen ist Agnosticismus (l. c. S. 537).

Philosophiegeschichte ist die Darstellung des Werdens, Inhaltes und der Bedeutung der philosophischen Systeme und Begriffe. — Tennemann: „*Geschichte der Philosophie ist . . . die Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Wissenschaft, welche der Vernunft als Ideal vorschwebt, zustande zu bringen, in ihrem Zusammenhange; oder die pragmatische Darstellung der allmählich fortschreitenden Bildung der Philosophie, als Wissenschaft*" (Gr. d. Gesch. d. Phil. S. 7). Hegel betrachtet die Geschichte der Philosophie als logische Entwicklung eines allgemeinen Denkens; er wendet daher in der Darstellung derselben das constructive Verfahren an. „*In der eigentümlichen Gestalt äusserlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwicklungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von blosser Verschiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewusstsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, teils dass die besondern Principien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muss daher die Principien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste*" (Encykl. § 13). „*Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äusserlichkeit, rein im Elemente des Denkens*" (l. c. § 14). „*Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist*" (l. c. Vorr. z. zweit. Ausg. S. 12). Gegen Hegel erklärt sich u. a. Zeller (Phil. d. Griech. I⁴, S. 9 ff.). Nach Windelband ist die Geschichte der Philosophie „*der Process, in welchem die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat*" (Gesch. d. Phil. S. 8). Mehrere Factoren liegen der Philosophiegeschichte zu Grunde. Der erste derselben ist der pragmatische. Es ist „*der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie in der That streckenweise durchaus pragmatisch, d. h. durch die innere Notwendigkeit der Gedanken und durch die ‚Logik der Dinge' zu verstehen*" (l. c. S. 10). Dazu kommt der culturgeschichtliche Factor. „*Aus den Vorstellungen des allgemeinen Zeitbewusstseins und aus den Bedürfnissen der Gesellschaft empfängt die Philosophie ihre Probleme wie die Materialien zu deren Lösung . . . Wo diese Abhängigkeit sich besonders deutlich erweist, da erscheint unter Umständen ein philosophisches System geradezu als die Selbsterkenntnis eines bestimmten Zeitalters*" (ibid.). Von hoher Bedeutung endlich ist der individuelle Factor, weil die Hauptträger der Philosophie „*sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht bloss für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung der Lösungsbegriffe in den*

eigenen Lehren, wie in denjenigen der Nachfolger maassgebend gewesen ist" (l. c. S. 11). Die philosophiegeschichtliche Forschung hat folgende Aufgaben zu erfüllen: „*1) genau festzustellen, was sich über die Lebensumstände, die geistige Entwicklung und die Lehren der einzelnen Philosophen aus den vorliegenden Quellen ermitteln lässt; 2) aus diesen Thatbeständen den genetischen Process in der Weise zu reconstruiren, dass bei jedem Philosophen die Abhängigkeit seiner Lehren teils von denjenigen der Vorgänger, teils von den allgemeinen Zeitideen, teils von seiner eigenen Natur und seinem Bildungsgange begreiflich wird; 3) aus der Betrachtung des Ganzen heraus zu beurteilen, welchen Wert die so festgestellten und ihrem Ursprunge nach erklärten Lehren in Rücksicht auf den Gesamtertrag der Geschichte der Philosophie besitzen.*" „*Hinsichtlich der beiden ersten Punkte ist die Geschichte der Philosophie eine philologisch-historische, hinsichtlich des dritten Moments ist sie eine kritisch-philosophische Wissenschaft*" (l. c. S. 12).

Philosophie der Geschichte. Der Name rührt von VOLTAIRE her. Vgl. Geschichtsphilosophie.

Philosophisch: zur Philosophie gehörig, nach philosophischer Methode, begrifflich, abstract.

Philosophische Probleme, s. Problem.

Philosophus heist ARISTOTELES bei den Scholastikern (Thomas, Sum. th. I, qu. 1, 1).

Phoronomie (φορά) ist nach KANT der Teil der Naturwissenschaft, welcher „*die Bewegung als ein reines Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet*" (Met. Anf. d. Naturw. S. XX).

Phylogenese (Phylogenie) ist die Entwicklung der Art, Gattung.

Physik (φυσική) bedeutet bei ARISTOTELES diejenige theoretische Wissenschaft, die es mit dem φυσικόν, dem Natürlichen, der Natur, zu thun hat: ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν (Met. XI, 7, 1064a, 16; VI, 1, 1026a, 13). Die Scholastiker unterscheiden eine „*physica corporis*" und „*animae*". BACON: „*Inquisitio . . . efficientis, et materiae, et latentis processus, et latentis schematismi, (quae omnia cursum naturae communem et ordinarium, non leges fundamentales et aeternas respiciunt) constituat physicam*" (Nov. Organ. II, 9). „*Physicam ea tractare, quae penitus in materia mersa sunt, et mobilia; . . . in natura supponere existentiam tantum, et motum*" (De dign. I, 3, 4). Auch DESCARTES betrachtet die Physik als einen Teil der Philosophie, „*in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim, quaenam sit natura huius terrae, omniumque corporum, quae ut plurimum circa eam inveniri solent, ut aëris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium, et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur*" (Princ. phil., Praef.). Nach LOCKE umfasst die Physik „*das Wissen der Dinge, wie sie in ihrer eigenen Natur sind, ihre Verfassung, Eigenschaften und Wirkungen; worunter ich nicht bloss die Körper, sondern auch die Geister verstehe, die, ebenso wie die Körper, ihre eigenen Naturen, Verfassungen und Wirksamkeiten haben . . . Ihr Zweck ist nur die Erkenntnis der Wahrheit; und alles, was dazu beiträgt, fällt darunter, also auch Gott, die Engel, die Geister,*

wie die Körper und deren Eigenschaften, als die Zahl, Gestalt u. s. w.“ (Ess. IV, ch. 21, § 2). LEIBNIZ versteht unter Physik „*alle experimentellen Kenntnisse der körperlichen Dinge*“ (Erdm. p. 146). CHR. WOLF: „*Physica est scientia eorum, quae per corpora possibilia sunt*“ (Phil. prim. § 59). Nach SCHLEIERMACHER ist die Physik die „*Ethik des Unbeseelten*“ (Dial. S. 149).

Physikotheologie (der Name stammt von DERHAM) ist nach KANT „*der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur . . . auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen*“ (Krit. d. Urt. II, § 85).

Physikotheologischer Beweis, s. Teleologisch.

Physiognomik ist, nach G. E. SCHULZE, „*die Kunst, aus dem Äussern des Körpers . . . die Fähigkeiten, natürlichen und erworbenen Neigungen, guten und schlechten Eigenschaften eines Menschen zu erkennen*“ (Psych. Anthrop. S. 74).

Physiologen (*φυσιόλογοι, φυσικοί*) heissen (bei ARISTOTELES, Met. I, 5, 869 b, 14 u. ö.) die ionischen (s. d.) Naturphilosophen. Sie werden auch „Physiker“ (*φυσικοί*) genannt.

Physiologische Psychologie, s. Psychologie.

Physiologischer Druck entsteht nach HERBART, „*wenn die begleitenden Zustände, welche im Leibe den Veränderungen in der Seele entsprechen sollen, nicht ungehindert erfolgen können; daher denn das Hindernis als solches auch in der Seele gefühlt wird, eben weil die Bestimmungen beider zusammengehören*“. Physiologische Resonanz entsteht, „*indem die begleitenden leiblichen Zustände schneller verlaufen oder sich stärker ausbilden, als nötig wäre, um bloss den geistigen Bewegungen kein Hindernis zu verursachen*“ (Lehrb. z. Psych.[3], S. 37).

Physisch (*φυσικόν*): natürlich, körperlich, mechanisch. — Bei ARISTOTELES ist *φυσικόν*, was das Princip seiner Bewegung in sich hat; *φυσικῶς* wird dem *λογικῶς* gegenübergestellt (De gen. et corrupt. I, 2, 316a, 11; Phys. II, 7, 198a, 23 u. ö.). Vgl. Psychisch.

Plastide: Elementarwesen, Zelle.

Plastidule sind nach E. HAECKEL Molecüle, welche „*ausser den allgemeinen Eigenschaften, die die heutige Physik und Chemie den Molekülen der Materie zuschreibt*“, noch die „*Lebens-Eigenschaften*“ besitzen (Die Perigenesis d. Plastid., Ges. pop. Vortr. II, 47).

Plastische Natur (plastical nature), eine innere, bewegende und gestaltende Kraft, kommt nach RALPH CUDWORTH jedem Körper zu. „*There is a plastic nature under him [Gott], which, as an inferior and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter*“ (True intell. syst. I, 3, 37). Solche plastische Naturen nimmt auch F. MERC. V. HELMONT an (Princ. phil. 6, 7; 8, 4; Ritter, Gesch. d. Phil. XII, 23).

Platoniker, PLATOS Schüler und Anhänger, im Sinne seiner Lehren Philosophirende sind: im Altertume die Vertreter der Akademie (s. d.) und

die Neuplatoniker (s. d.), im Mittelalter einige Scholastiker und Mystiker, zur Renaissancezeit GEORGIOS GEMISTHOS PLETHON, MARSILIO FICINI, BESSARION, PICO V. MIRANDOLA, LEO HEBRAEUS u. a., endlich die englischen Platoniker (meist der Schule von Cambridge angehörig): SAMUEL PARKER, THEOPHILUS GALE, HENRY MORE, RALPH CUDWORTH, insgesamt dem Rationalismus (s. d.) zugeneigt.

Platonismus ist nach A. RIEHL *„das Bestreben, unter einem und auf Grund ebendesselben Princips zu einer ethischen Lebensauffassung und zur Erklärung der Dinge zu gelangen"* (Phil. Kritic. II, 2, S. 17).

Pleroma (*πλήρωμα*) ist nach dem Gnostiker VALENTINUS das Reich göttlicher, geistiger Fülle, die von der göttlichen Kraft durchdrungene Seinswelt im Gegensatz zum *κένωμα*, der stofflichen Leere.

Pluralismus (plures) heisst jede Weltanschauung, welche sich das Seiende aus einer Vielheit selbständiger Wesen zusammengesetzt denkt. Je nachdem diese stofflich oder geistig sind, wird der Pluralismus zur Atomistik (s. d.) oder zur Monadologie (s. d.). *„Pluralisten"* stammt von CHR. WOLF her. Mit Pluralismus ist gleichbedeutend Individualismus (s. d.). KANT: *„Dem Egoismus kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart, sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten"* (Anthrop. I, § 2).

Pneuma (*πνεῦμα*): Hauch, Geist, ätherisches Feuer. Als letzteres gilt den Stoikern die Gott-Natur ihrer materiellen Seite nach. *Εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον* (Stob., Ecl. I, 17, 374). Das *πνεῦμα* wird als *πῦρ τεχνικὸν* bezeichnet (Diog. L. VII, 156). Ein Ausfluss des Pneuma ist die Seele, *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα* (ibid.). Das *πνεῦμά πως ἔχον* ist die *„eigentümliche Strömung der sich selbst und darum auch den Menschen bewegenden Seelenkraft"* (STEIN, Psych. d. Stoa I, S. 122). GALEN unterscheidet: *πνεῦμα ψυχικόν* (im Gehirn und den Nerven), *πνεῦμα ζωτικόν* (im Herzen), *πνεῦμα φυσικόν* (in der Leber). Das *πνεῦμα* ist die Lebenskraft (vgl. Verworn, Allg. Physiol., S. 11). Auch die Epikureer nennen die Seele *πνεῦμα*. Die christliche Philosophie spricht von *πνεῦμα ἅγιον*; zugleich wird im Menschen das *πνεῦμα* (Geist, s. d.) von der *ψυχή* (Seele) unterschieden. Im Gegensatz zu den Hylikern (Heiden) und Psychikern werden Pneumatiker die den Inhalt des Glaubens wahrhaft Erfassenden genannt (VALENTINUS, ORIGENES).

Pneumatik. *„Psychologia et theologia naturalis nonnumquam pneumaticae nomine communi insigniuntur"*: CHR. WOLF (Phil. rat. § 79).

Pneumatologie (Geisterlehre) hiess früher die (metaphysische) Psychologie. Sie ist nach CRUSIUS *„die Wissenschaft von dem notwendigen Wesen eines Geistes, und von denen Unterschieden und Eigenschaften, welche sich daraus a priori ergeben"* (Entwurf d. notw. Vern. § 424).

Polarität: das Auseinandergehen in zwei Pole, Richtungen; bei SCHELLING des indifferenten Absoluten (s. d.) in Natur und Geist.

Politik (πολιτική): Staatswissenschaft (ARISTOTELES). HOBBES: *„Politica et ethica, i. e. scientia iusti et iniusti, aequi et iniqui, demonstrari a priori potest, propterea quod principia, quibus iustum et aequum et contra iniustum et iniquum quid sint cognoscimus i. e. iustitiae causas, nimirum leges et pacta ipsi fecimus"* (De hom. IX, 5). Nach HUME befasst sich die Politik *„mit den Menschen in ihrer Vereinigung zur Gesellschaft und in ihrer Abhängigkeit von einander"* (Treat., Einl. S. 3). CHR. WOLF: *„Politica est ea philosophiae pars, in qua homo consideratur tanquam vivens in republica seu statu civili"* (Phil. rat. § 65). Vgl. Rechtsphilosophie.

Polymathie (πολυμαθία): Vielwissen, Gelehrsamkeit.

Polytomie: Einteilung mit vielen Gliedern.

Polyzetesis ist ein Trugschluss. Vgl. Sorites.

Popularphilosophie, s. Aufklärung.

Position (positio): Annahme, Bejahung, Setzung, Anerkennung. — THOMAS V. AQUINO spricht von einem *„ponere aliquem superiorem intellectum"* (Sum. th. I, qu. 79, 4). Bei den späteren Scholastikern ist *„positio"* eine *„enunciatio composita implicite vel explicite ex posito et signo positionis"* (Prantl IV, 137). GOCLENIUS unterscheidet *„positio absoluta"* und *„comparata"*; *„opponitur hypothesi"*; logisch gleichbedeutend mit *„affirmatio"* (Lex. phil. p. 833). Auf absolute Position führen KANT und HERBART den Begriff des Seins (s. d.) zurück. LIPPS erklärt die Position als *„die Anerkennung der Wirklichkeit oder das Zwangsbewusstsein"* (Grundthats. d. Seelenleb. S. 398). SCHUPPE: *„Position und Negation sind zugleich gesetzt und fordern sich gegenseitig"* (Log. S. 40). *„Jede positive Bestimmung will alle anderen demselben Sinne oder derselben Sphäre angehörigen ausschliessen"* (l. c. S. 42). Der Gegensatz der Position ist die Negation (s. d.). Vgl. Setzen.

Positionale Charaktere nennt R. AVENARIUS die Wahrnehmungscharaktere. Die ‚Sache' ist das ‚Positional', die Setzungsform der *„Wahrnehmung"*. Diese ist der Setzungscharakter, die besondere Charakterisirung eines unmittelbar Erlebten (einer ‚Sache') als *„wahrgenommen"*. Der Positionalcharakter des *„Gedankens"* ist die *„Vorstellung"* (Kr. d. r. Erf. II, S. 79).

Positiv: bejahend. Positive Urteile sind solche, in welchen eine Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat als bestehend ausgesagt wird.

Positive Philosophie heisst die spätere, theosophische Lehre SCHELLINGS.

Positivismus heisst der Standpunkt, nur vom Gegebenen (Positiven) Erfahrbaren, aus- und auch nicht darüber hinauszugehen. Eine Metaphysik kann es nach der Ansicht der Positivisten nicht geben. — Positivisten sind die Epikureer mit ihrer Wertschätzung der Wahrnehmungsthatsachen, auch die *„Empiriker"* des Altertums (Windelband, Gesch. d. Phil., S. 161). Ganz im positivistischen Sinne gehalten ist die Philosophie HUMES, welcher selbst bemerkt: *„Es giebt ja keine wichtigere Forderung für einen wahrhaften Philosophen als die, dass er das ungezügelte Verlangen nach Ursachen zu forschen unterdrückt und, wenn er eine Lehre auf eine genügende Anzahl von Beobachtungen aufgebaut hat, sich damit zufrieden giebt, sobald er sieht, dass eine weitere Untersuchung ihn in*

dunkle und ungewisse Speculationen führen muss“ (Treat. I, sct. 4, S. 24). Der Begründer des neueren Positivismus (und Urheber des Namens) ist AUGUSTE COMTE. „*Positiv*“ bedeutet bei ihm so viel wie: bestimmt, gewiss, nützlich, wirklich, relativ (Einl. in d. Pos. S. 53). „*Der wahre positive Geist zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er stets die unabänderlichen Gesetze der Erscheinungen erforscht und nie ihre sog. ersten oder Endursachen, kurzum die Bestimmung des Warum durch jene des Wie ersetzt*“ (l. c. S. 42). „*Tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse de phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent réellement concerner leur nature intime ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production*“ (Cours de phil. pos. I, leç. 28). Die positive Philosophie betrachtet die Theorien „*comme ayant pour objet la coordination des faits observés*“ (l. c. leç. I, p. 5). Die wichtigste aller Wissenschaften ist die Sociologie (Gesellschaftswissenschaft), wie auch „*eine wahrhafte Systematisation aller menschlichen Vorstellungen*“ ein sociales Bedürfnis ist (Einleit. S. 2). Positivisten sind auch RENAN, LITTRÉ, in gewissem Sinne auch H. SPENCER, RIEHL, dann DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 512). J. ST. MILL, E. LAAS (Id. u. Pos. III, S. 5, 407) lehren einen Positivismus im Sinne der Immanenzphilosophie (s. d.). Positivisten sind auch E. DÜHRING (Log. S. 75) u. R. AVENARIUS. — Positivismus heisst auch der Standpunkt der positiven (geoffenbarten) Religion.

Possest (Kann-Ist) nennt NICOLAUS CUSANUS Gott, in welchem Möglichkeit (Können) und Wirklichkeit (Sein) eins sind.

Post hoc, ergo propter hoc: die irrige Deutung des Nacheinanders als ein Durcheinander, als Causalverhältnis. Vgl. Causalität.

Postprädicamente, s. Prädicamente.

Postulat (postulatum, *αἴτημα*) ist eine Forderung, Annahme, deren Gültigkeit nicht direct beweisbar ist (ARISTOTELES, Anal. post. I, 10, 76 b, 31). Von mathematischen Postulaten spricht EUKLID. Nach CHR. WOLF ist „*postulatum*“ eine „*propositio practica indemonstrabilis*“ (Phil. rat. § 269). KANT stellt drei „*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*“ auf: „*1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.*“ „*2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.*“ „*3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) notwendig*“ (Kr. d. r. V. S. 202). „*Ich will diesen Ausdruck [Postulat] hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: dass Postuliren so viel heissen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, ausgeben*“ (l. c. S. 216). „*Nun heisst ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen . . . und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff . . . erzeugen. So können wir demnach mit ebendemselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er*

überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird" (l. c. S. 216 f.). — Es ist „*das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe), sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt*" (Kr. d. prakt. Vern. S. 147; vgl. Log. S. 174 f.). FRIES: „*Ein pragmatischer Grundsatz heisst Postulat*" (Syst. d. Log. S. 293). Nach HERBART giebt es vier psychologische Postulate: 1) „*Gegensatz und Ausschliessungskraft der Vorstellungen unter einander.*" 2) „*Anhaftung des Begriffs der Negation an diejenigen Vorstellungen, welche als Bilder gesetzt werden sollen.*" 3) „*Anhaftung neuer Position, oder des Seins, an die Bilder als Bilder.*" 4) „*Auffindung dieses Seins der Bilder in der Reihe des Übrigen, das da sei und abgebildet werde; zum Behuf der Subsumtion*" (Hauptp. d. Met. S. 81 ff.). E. LAAS versteht unter Postulaten „*notwendige Voraussetzungen für irgend eine durch praktische oder theoretische Nützlichkeit empfohlene Vorstellung oder Verfahrungsweise*" (Ideal. u. Posit. III, S. 249 f.; Kants Anal. d. Erf. S. 175 ff.). Postulate sind nach SIGWART „*Sätze, welche weder weiter zu begründen und abzuleiten noch als unmittelbar und notwendig gewiss anzunehmen möglich ist*" (Log. I, 412). Ein Postulat ist es zunächst, „*dass das Seiende als notwendig erkennbar, d. h. nach allgemeinen Gesetzen bestimmt sei*" (l. c. S. 421), ferner 1) dass „*unsere Wahrnehmungen den Forderungen unseres Denkens sich fügen*", 2) dass „*unser wirkliches Thun sich einem einheitlichen Zwecke unterordnen lasse*" (l. c. II, 19). Diese Postulate sind apriorisch, „*weil keine Erfahrung ausreicht, sie in ihrer unbedingten Allgemeinheit uns zu offenbaren*" (l. c. S. 22). Ähnlich äussert sich RIEHL (Viertelj. I, 365 ff.). Nach VOLKELT postulirt das Denken seine Verknüpfungen der Vorstellungen wie auch, dass sein Inhalt „*transsubjective*" Geltung habe (Erf. u. Denk. S. 190, 187 ff.). WUNDT bezeichnet als „*Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung*" die Forderung des Denkens, „*dass alles, was Gegenstand unserer Erfahrung wird, in einem durchweg begreiflichen Zusammenhang sich befinde*" (Log. I, 81). Das Denken tritt an die Erfahrung mit der Forderung nach objectiver Gewissheit heran, welches Postulat aus dem Denken selbst stammt, „*in der durchgängigen Übereinstimmung der logischen Denkgesetze mit einander*" begründet ist (l. c. S. 386).

Postuliren (postulare, *αἰτεῖσθαι*): annehmen, fordern, voraussetzen. Vgl. Postulat.

Potentialität: Möglichkeit, Wirkungsfähigkeit.

Potenz (potentia, *δύναμις*): Möglichkeit, Vermögen, Kraft. — Nach dem Vorbilde des ARISTOTELES (Met. IX, 1—6; V, 12) und des AVERROËS (Epit. met. tr. 3) unterscheidet ALBERTUS MAGNUS „*potentia activa*" als „*principium transmutationis aliud secundum quod aliud*" und „*potentia passiva*" als „*principium transmutationis ex alio secundum quod aliud*" (Sum. th. I, qu. 76). ANTONIUS ANDREAS stellt der „*potentia subiectiva*" (*„in re per comparationem ad materiam"*) die „*potentia obiectiva*" (*„per comparationem ad agens"*) gegenüber (Prantl III, 279). GOCLENIUS: „*Potentia vero est vel activa vel passiva. Illa est habilitas ad agendum: Haec est habilitas ad patiendum*" (Lex. phil. p. 565). CHR. WOLF: „*Possibilitas agendi dicitur potentia simpliciter*" (Ontol. § 716).

Potenzen. — SCHELLING: „*Deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfliessen, muss auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, so dass dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich notwendig auch im besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt*" (Naturph. S. 78). Den Potenzen der Natur entsprechen solche des Geistes. „*Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität*" (WW. I. IV, S. 134). „*Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen.*" „*Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig*" (l. c. S. 135; vgl. WW. I. VI, S. 210 ff.).

Präcis: abgemessen, genau. Präcision: Abgemessenheit, Genauigkeit. KANT: „*Die extensive Grösse der Deutlichkeit, sofern sie nicht abundant ist, heisst Präcision*" (Log. S. 93).

Prädestination: Vorherbestimmung der Guten und Bösen. Mit ihr ist die Präscienz Gottes verbunden. So nach den Anhängern des PELAGIUS, von dessen Lehre AUGUSTINUS berichtet: „*Praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit*" (De praed. 10). AUGUSTINUS führt die Vorherbestimmung des Menschen zum Guten oder Bösen auf einen verborgenen Grund in Gott zurück. Im 9. Jahrh. erneuert der Mönch GOTTSCHALK die Prädestinationslehre, die zunächst von der Kirche verdammt wird. „*Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam*" (Stöckl I, 26 ff.). Auch JOHANNES SCOTUS neigt dieser Ansicht zu. Sie findet sich dann besonders bei CALVIN. LEIBNIZ bringt sie in gemilderter Form vor: „*Man kann sagen, dass die Verworfenen zur Verdammnis bestimmt seien, weil sie als unbussfertig erkannt sind. Aber man kann nicht mit derselben Richtigkeit behaupten, dass die Verworfenen zur Verdammnis vorherbestimmt seien, denn es giebt keine unbedingte Verwerfung, da sich dieselbe auf die vorhergesehene schliessliche Unbussfertigkeit stützt*" (Theod. I. B., § 81).

Prädicabilien (praedicabilia) sind nach scholastischer Ausdrucksweise „*modi praedicandi*". GEORG V. TRAPEZUNT definirt „*praedicabile*" (φωνή) als „*terminus, qui de pluribus univoce potest praedicari*" (De re dialect. 15, 36). Die fünf Prädicabilien („*quinque voces*"): γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός (genus, species, differentia, proprium, accidens) kommen zuerst in der Isagoge des PORPHYR (περὶ τῶν πέντε φωνῶν) vor (eigentlich schon bei THEOPHRAST; Prantl I, 395) und haben den Anlass zum Universalienstreit (s. d.) gegeben. KANT nennt, in Ergänzung der Kategorien, die „*reinen aber abgeleiteten Verstandesbegriffe*" die „*Prädicabilien des reinen Verstandes*" (Krit. d. r. Vern. S. 97).

Prädicamente (praedicamenta) oder Kategorien (s. d.) sind die „*summa rerum genera*" (Scholastiker). Postprädicamente (τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας, Philop. bei Prantl I, 651) sind: „*opposita, prius, simul, motus, habere*" (ARISTOTELES, Categor. 10 squ.). ABÄLARD fügt noch Anteprädicamente hinzu (Prantl II, 169).

Prädicat (*κατηγόρημα*, Aristoteles): Aussage in einem Urteile, Satze, der mit dem Subjecte verknüpfte Begriff. Stoiker: *ἔστι δὲ τὸ κατηγόρημα τὸ κατά τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περί τινος ἢ τινων, ὡς οἱ περὶ Ἀπολλόδωρόν φασιν, ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν* (Diog. L. VII, 1, 64). — Marty: „*Man unterscheidet am besten drei Klassen von Prädicaten: reale, nichtreale und solche, die in dieser Hinsicht unbestimmt* (*ἀόριστα*) *sind. Ein reales Prädicat kann nur Realem zukommen; so: zwei Fuss gross, viereckig, rot, hart, liebend, hassend, urteilend. Ein nichtreales kann nur Nichtrealem zukommen, und wird der betreffende Name zum Namen eines Realen hinzugefügt, so modificirt er ihn zum Namen eines Nichtrealen; so die Termini: nichtexistirend (fehlend), gewesen . . . Ein ἀόριστον dagegen kann sowohl Realem als Nichtrealem zukommen; nur bereichert es das Reale, zu dem es hinzukommt, eben nicht um eine reale Bestimmung; so: nichtrot, nichteckig, Nicht-Mensch. Aber auch: beurteilt, geliebt, geboten, verboten, Thatsache, glaublich, gut . . . gleich, ähnlich . . . existirend*“ (Viertelj. 19. Bd., S. 33 f.).

Prädication (Aussage) „*secundum essentiam*“ und „*secundum participationem*“ unterscheidet Wilhelm v. Auvergne (De trin. 1).

Prädicatum *inest subiecto:* das Prädicat haftet dem Subjecte an (Scholastiker).

Prädiciren: Aussagen. Antisthenes meint, von keinem Dinge könne man etwas von diesem Verschiedenes — also nur dessen Identität mit sich selber — aussagen (*Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἐφ' ἑνός . . . μὴ εἶναι ἀντιλέγειν*, Arist. Met. V, 29). Betreffs einer ähnlichen nominalistischen Lehre vergl. Stöckl, Phil. d. Mittelalt. I, 135 ff.).

Praedeterminismus heisst die Ansicht, dass alles in der Welt, auch die menschlichen Willensacte, von allem Anfang an durch Gott notwendig bestimmt, determinirt sei. Diese Lehre findet sich bei Augustinus neben der Annahme einer Willensfreiheit. Anselm v. Canterbury erklärt, Gott wisse unsere Thaten, auch die freien, vorher (De concord. praesc. qu. I, 4, 7). Die arabischen Motakallimûn lehren, „*nullam in hoc mundo rem . . . esse per accidens, sed omnia esse ex certa voluntate, intentione et gubernatione*“ (bei Mos. Maimon., Doct. perplex. III, 17). Luther: „*Deus praescit et praeordinat omnia*“ (De serv. arbitr. 158). So auch Calvin. Die Frage, wie die Prädetermination sich mit der Freiheit des Willens vereinbaren lasse, beschäftigt die Scholastiker vielfach. Die Lösung derselben geht meist dahin, dass Gottes Vorherwissen keinen Einfluss auf die Art und Weise des Handelns selbst ausübe (Leibniz, Theodic. I. B., § 42 ff.). — Nach Beneke sind die Erkenntnisfunctionen in der Seele nicht präformirt, wohl aber prädeterminirt, so auch die Formen des Moralischen und Schönen (Lehrb. d. Psych. § 10; Log. II, 271). Vgl. Determinismus.

Präexistenz: übersinnliches Dasein (der Seele, des Menschen) vor der Geburt. Eine solche nimmt der Buddhismus an. Auch die Pythagoreer glauben an eine Präexistenz. Ferner Plato: *Καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν*

που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι· ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχὴ εἶναι (Phaed. 72 E; Phaedr. 247; Gorgias 523; Rep. 614; Meno 86 A). Diese Lehre vertreten auch PHILO, PLOTIN (Enn. IV, 3, 5 ff.), ORIGENES (sie wird bekämpft von TERTULLIAN, De an. 24; GREGOR VON NYSSA, De creat. hom. 28, AUGUSTINUS), der Talmud, die Kabbâla, LEIBNIZ (Monad. 72), CHR. WOLF („*in statu perceptionum confusarum*", Psych. rat. § 706), J. H. FICHTE (Zur Seelenfrage S. 8; Anthrop. S. 331), Schubert, Lindemann, während VOLKMANN nur zugiebt, dass „*der Beginn des Seelenlebens dem Moment der Geburt vorzusetzen ist*" (Lehrb. d. Psych. I⁴, 183). Eine zeitlose Präexistenz der Seele behauptet SCHELLING.

Präformation: Vorbildung, Vorausgestaltung. Im 17. Jahrh. vertreten LEEUWENHOEK, SVAMMERDAM, MALPIGHI die Ansicht, nach welcher sämtliche Teile des Organismus bereits im Ei (Ovulisten) oder Samen (Animalculisten) vorgebildet sein sollen. LEIBNIZ verwertet die Präformationstheorie im Sinne seiner Monadologie (Theod. I, Vorr. § 28). KANT spricht von einem „*Präformationssystem der reinen Vernunft*" (Kr. d. r. V. S. 682; vgl. üb. Präform. Kr. d. Urt. S. 313).

Pragmatisch (*πραγματεύεσθαι*, sich beschäftigen, wissenschaftlich verfahren: ARISTOTELES, De an. I, 1, 402a, 18, Met. III, 2, 997b, 21; *πραγματεία*, wissenschaftliche Untersuchung): aufs Geschehen bezüglich, nach dem innern Zusammenhange der Begebenheiten (pragmatische Geschichtsschreibung). — Unter pragmatischem Glauben versteht KANT einen Glauben von „*zufälliger*", nur individueller Überzeugungskraft; mit ihm verwandt ist der doctrinale Glaube, wogegen der moralische Glaube im Hinblick auf das sittliche Gesetz notwendig und allgemein ist (Kr. d. r. V. S. 623 ff.). KANT: „*Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch*" (Kr. d. r. V. S. 611).

Prämissen (praemissae, sc. propositiones, *προτάσεις*): Vordersätze des Schlusses (ARISTOTELES, Anal. post. I, 12, 77a, 37; bei den Stoikern: *λήμματα*).

Prästabilirte Harmonie, s. Harmonie.

Prästabilismus: Lehre von der prästabilirten Harmonie (s. d.). KANT bezeichnet als Prästabilismus die Ansicht, nach welcher die oberste Weltursache jedem Organismus die Anlage gegeben hat, mittelst deren es „*seinesgleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält*" (Kr. d. Urt. II, § 81). Die Arten des Prästabilismus sind die Evolutionstheorie und die Theorie der Epigenese (s. d.).

Praktisch (*πρακτικόν*): auf das *πράττειν*, das Handeln, bezüglich (nicht auf das blosse *θεωρεῖν*, Wissen). PLATO: *ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν* (Polit. 258 E). ARISTOTELES unterscheidet die *ἐπιστήμη πρακτική* von der *θεωρητική* und *ποιητική* (Met. VI, 1, 1025 b, 18 u. ö.). Er spricht von einem *ζωὴ πρακτική* (Eth. N. 98 a, 3) und von Praktikern (*πρακτικοί*, l. c. 95 b, 22; Met. II, 1, 993 b, 23). Die praktische Vernunft (*νοῦς πρακτικός*) ist nach aussen gerichtet (*διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει*, De an. III, 10, 433 a, 15). WILHELM V. CONCHES: „*A practica ascendendum est ad theoreticam*" (Stöckl

I, 217). ALBERTUS MAGNUS: „*Intellectus speculativus per extensionem fit practicus*“ (Sum. th. II, qu. 14, 3). THOMAS V. AQUINO: „*Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicae est operatio*“ (Sum. th. I, qu. 1, 4). „*Practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus*“ (l. c. qu. 79). GOCLENIUS: „*Intellectus, practicus . . . qui ex principiis practicis colligit πρακτικά*“ (Lex. phil. p. 248). CHR. WOLF: „*Scientia practica est scientia locomotivam facultatem vel etiam cognoscitivam determinandi ad actus externos vel internos voluntati et noluntati conformiter exequendos vel omittendos*“ (Phil. pract. § 2). „*Philosophia practica universalis est scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas*“ (l. c. § 3). Nach KANT ist eine Erkenntnis praktisch, die aussagt, „*was sein soll*“ (Log. S. 135). „*Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus*“ (l. c. S. 136). Die Sittlichkeit als Endzweck ist „*das schlechthin oder absolut Praktische*“ (ibid.). „*Derjenige Teil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie κατ' ἐξοχήν heissen müssen*“ (ibid.). „*Practice [aliquid spectamus], si ea, quae ipsi per libertatem inesse debeant, dispicimus*“ (De mund. sens. sct. II, § 9, Anm.). „*Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Wollens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat*“ (Kr. d. pr. Vern. S. 21). Praktisch ist alles, was mit der freien Willkür zusammenhängt (l. c. S. 608 „*Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird*“ (Grundl. z. Met. d. Sitt. S. 90). Die praktische Vernunft hat es mit „*Bestimmungsgründen des Willens*“ zu thun. „*Die Kritik der praktischen Vernunft*“ hat „*die Obliegenheit, die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmaassung abzuhalten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen*“ (Krit. d. pr. Vern. S. 15 f.). FICHTE: „*Jene Forderung, dass alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt sein solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt.*“ Es müsse gezeigt werden, „*die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 245). Die Einteilung der Philosophie in eine theoretische und praktische ist besonders in der Schule HERBARTS üblich. VOLKMANN nennt „*praktische Einsicht*“ „*den Inbegriff der ethischen Grundsätze*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 491). Nach V. HARTMANN ist die Aufgabe der praktischen Philosophie die, „*die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen*“ (Phil. d. Unb.[3], S. 748). Praktische Probleme sind nach WINDELBAND diejenigen, „*welche aus der Untersuchung der zweckbestimmten Thätigkeit des Menschen erwachsen*“ (Gesch. d. Phil. S. 16). Nach WUNDT wird die wissenschaftliche Untersuchung praktisch, sobald „*sie sich mit menschlichen Willkürhandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt*“ (Eth.[2], S 6 f). Vgl. Vernunft.

Praktisch-möglich ist nach KANT „*alles, was als durch einen Willen möglich . . . vorgestellt wird*“ (Kr. d. Urt., Einl., S. 8). Praktisch-notwendig ist alles, was als durch einen Willen notwendig vorgestellt wird (ibid.). „*Ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch*“ (ibid.).

Presentationism („*natural realism*“) nennt Sir W. HAMILTON die

Lehre des TH. REID, dass wir die Objecte selbst wahrnehmen, gegenüber dem Repräsentationismus (*„cosmothetic idealism“*).

Primalitäten (primalitates, proprincipia) nennt CAMPANELLA die das Wesen des Seienden und Nichtseienden ausmachenden Grundbestimmungen. *„Primalitas est, unde ens primitus essentiatur“* (Univ. phil. II, 2, 1). Die Primalitäten sind: potentia, sapientia, amor, bez. impotentia, insipientia, disamor. In Gott sind die Primalitäten unendlich.

Primat: Vorrang. KANT: *„Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, sofern ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist“* (Kr. d. prakt. Vern. S. 144). *„In der Verbindung . . . der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft . . . führt die letztere das Primat“* (l. c. S. 146). Auch FICHTE behauptet *„das Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist“*. *„Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich“* (Syst. d. Sittenl. S. 113).

Princip (principium, *ἀρχή*): Anfang, Ausgangspunkt, Voraussetzung, Grund. Im Sinne von Princip wird *ἀρχή* wohl zuerst von PLATO bestimmt (Eucken, Term., S. 14). ARISTOTELES: *ἀρχὴ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον . . . ἡ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο . . . ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος . . . ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή . . . ἡ δὲ οὗ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα . . . ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις· ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί· πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (Met. V, 1, 1012 b, 34 squ.)· *ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων* (De gener. et corr. I, 7, 324 a, 27). Princip ist also nach ARISTOTELES alles, woraus etwas wird. Die Stoiker unterscheiden Princip und Element. *Διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι* (Diog. L. VII, 1, 134). — ALBERTUS MAGNUS: *„Principium est nomen significans essentiam“* (Sum. th. I, qu. 41, 1). *„Primum principium est, quod esse non habet ab alio, sed a se ipso, et facit debere esse in omnibus quae sunt“* (l. c. II, qu. 3, 1). GOCLENIUS: *„Principium est primum, unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur“* (Lex. phil. p. 870). CHR. WOLF erklärt Princip als *„quod in se continet rationem alterius“* (Ontol. § 866). Zu unterscheiden sind die principia essendi, fiendi (l. c. § 874) und cognoscendi (l. c. § 876). Bei BERKELEY sind *„principles“* Grundannahmen, Elemente des Erkennens (Principl. Einl. IV), bei HUME *„allgemeine, wirkliche oder vermeintliche Einsichten, allgemeine Sätze, Gesetze, andererseits die Gegenstände solcher Einsichten, die allgemeinen realen Gründe, die in Erscheinungen oder in einer Sache gesetzmässig wirkenden Factoren oder Bedingungen“* (LIPPS, Treat. Übers., Einl. S. 1, Anm. 1). REID stellt folgende metaphysische Principien auf: *„The first is, that the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the*

thoughts we are conscious of must have a subject, which we call mind." *„The* s e c o n d *metaphysical principle, I mention is, that whatever begins to exist, must have a cause which produced it*" (Essays on the powers II, p. 277 ff.). Diese Grundsätze sowie die Axiome der Mathematik, Logik, Ästhetik und Moral stammen nicht aus der Erfahrung, werden nicht durch Induction gewonnen, sondern bekunden durch ihre strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit ihre Ursprünglichkeit (l. c. p. 270 ff.). *„Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be*" (l. c. p. 281; I, p. 40 ff.). Ausserdem stellt REID noch zwölf Principien *„zufälliger*" Wahrheiten auf. CONDILLAC: *„Principe est synonyme de commencement*" (Log. II, 6). Nach BAUMGARTEN ist Princip *„quod continet rationem alterius*" (Met. § 307). J. BENTHAM: *„The word [principle] is derived from the Latin principium: which seems to be compounded of the two words primus, first, or chief, and cipium, a termination which seems to be derived from capio. . . . It is applied to any thing which is conceived to serve as a fondation or beginning to any series of operations: in some cases, of physical operation; but of mental operation in the present case*" (Introduct. I, ch. 1, p. 3). DESTUTT DE TRACY: *„Les seuls vrais principes, ce sont les faits*" (Él. d' idéol. IV, p. 22). KANT will *„Erkenntnis aus Principien*" diejenige nennen, wodurch das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkannt wird. *„So ist denn ein jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Princip*" (Kr. d. r. Vern. S. 265). *„Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen*" sind Principien *‚schlechthin‘*, *„allgemeine Sätze überhaupt*" sind *„comparative Principien*" (l. c. S. 266). KRUG: *„Unter den obersten Principien der philosophischen Erkenntnis verstehe ich solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar oder durch sich selbst gewiss . . . sind*" (Fundam. S. 48). FRIES: *„Ein höchstes Allgemeines in unsern Vorstellungen, welches nicht wieder in anderer Hinsicht ein besonderes sein kann, nennen wir . . . ein Princip*" (Syst. d. Log. S. 268). GEORGE: *„Die Urteilsbildung über einen Gegenstand, welche es zu einem vollständigen Begriff von demselben bringt, giebt die Erkenntnis des Princips*" (Lehrb. d. Psych. S. 504). Nach VOLKMANN sind Principien diejenigen Erkenntnisse, *„von welchen man bei Lösung des Problems auszugehen hat*" (Lehrb. d. Psych. S. 3). Vgl. Philosophie, Grund, Principien.

Princip der kleinsten Action (von WUNDT *„Simplicitätsprincip*" genannt; Phil. Stud. XIII, S. 75) wird verschieden formulirt. Schon SPINOZA meint, wenn die Zustände eines Körpers eine Veränderung zu erleiden genötigt werden, so werde diese Veränderung die möglich kleinste sein (Oper. ed. Bruder p. 80). LEIBNIZ spricht vom Princip des kleinsten Kraftaufwandes bei grösstmöglicher Wirkung (Erdm. p. 147). HEMSTERHUIS erklärt: *„L'âme cherche toujours le plus grand nombre d'idées possible dans le plus petit espace de temps possible*" (Sur les désirs p. 62; Ritter, Gesch. d. Phil. XII, 594). VOLTAIRE: *„La nature agit toujours par les voies les plus courtes*" (Oeuvr. I, p. 163). MAUPERTUIS formulirt das Princip der kleinsten Action so: *„Wenn in der Natur irgend eine Veränderung vor sich geht, so ist die zu dieser Veränderung nötige Menge von Thätigkeit eine möglichst kleine*" (bei Wundt, Log. II, 263). Das Princip wird weiter ausgebildet von EULER, LAGRANGE (*„Princip der grössten oder kleinsten lebendigen Kraft*", Méc. analyt. sec. part. sect. III, § 6), JACOBI (Vorles. üb. Dynam. S. 45), HAMILTON, GAUSS

(*„Princip des kleinsten Zwangs"*, WW. V, 25). Als *„Princip des kleinsten Kraftmaasses"* stellt R. AVENARIUS den Satz auf: *„Die Änderung, welche die Seele ihren Vorstellungen bei dem Hinzutritt neuer Eindrücke erteilt, ist eine möglichst geringe"* oder: *„Der Inhalt unserer Vorstellungen nach einer neuen Apperception ist dem Inhalte vor derselben möglichst ähnlich"* (Phil. als Denk. d. Welt, Vorw.).

Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem: Nicht mehr Principien als nötig! Der Satz bildet die Grundlage der nominalistischen Lehre des WILHELM V. OCCAM (*„Non est ponenda pluralitas sine necessitate"*).

Principien (*ἀρχαί*) oder Anfänge, Gründe, aus denen das Seiende geworden ist und besteht, werden mehrfach aufgestellt. — Nach THALES ist das Princip alles Seienden das Wasser. *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν· (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων)· διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς* (Aristot., Met. I, 3, 983 b, 20 squ.). *Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο* (Diog. L. I, 1, 27). *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι· στοχάζεται δ' ἀεὶ ἐκ τούτου, ὅτι πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν, ὑγρὰ οὖσα . . . δεύτερον, ὅτι πάντα φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται· τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος* (Stob., Ecl. 1, 10, 290, 292). Schon ARISTOTELES weist auf ähnliche Lehren bei den alten Kosmogonisten (*θεολογήσαντας*) hin. *Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ* (Met. I, 3, 983 b, 30). HOMER: *Ὠκεανὸς θ' ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται* (Il. ξ' 246). *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν* (Il. ξ' 201)· *ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε* (Il. η' 99). ORPHEUS: *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίῤῥοος ἦρξε γάμοιο* (PLATO, Crat. 402). — ANAXIMENES erklärt, Princip sei die Luft (Aristot., Met. I, 3, 984 a, 5). *Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε* (Diog. L. II, 2, 3; Stob., Ecl. I, 10, 296). HIPPO nimmt als Princip *„das Feuchte"* (*τὸ ὑγρόν*) an. Princip ist nach DIOGENES V. APOLLONIA die (beseelte) Luft (Stob., Ecl. I, 10, 304), nach HERAKLIT (und HIPPASOS) das Feuer. *Ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι* (DIOG. L. IX, 1, 7; STOB., Ecl. I, 10, 304; ARISTOT., Met. I, 3, 984 a, 7), ANAXIMANDER das Apeiron (s. d.), ARCHELAUS gleichfalls, ANAXAGORAS die Homoeomerien (s. d.) und der *„Geist"* (s. d.), EMPEDOKLES die Elemente (s. d.), LEUKIPP und DEMOKRIT die Atome (s. d.), nach den Pythagoreern das Begrenzte und Unbegrenzte, die Zahlen (s. d.), nach den Eleaten das All-Eine (s. Pantheismus). PARMENIDES: *παρὰ . . . τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐδέν . . ., ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν* (Aristot. Met. I, 5, 986 b, 28 squ.). ARISTOTELES stellt vier Seins-Principien auf: Form

(εἶδος), Stoff (ὕλη), Ursache (αἰτία), Zweck (οὗ ἕνεκα), die er auch auf zwei: Form und Stoff, zurückführt; PLUTARCH zwei: ein gutes und ein böses (De Isi et Osir. 45); PLOTIN das ἕν, den νοῦς und die ψυχή (Enn. II, 9, 1). Den vier Aristotelischen Principien fügt GALEN das δι' οὗ (Mittel) hinzu (De usu part. corp. hum. VI, 13; ZELLER, Ph. d. Gr. III, 1[3], S. 827). — PARACELSUS bestimmt als Principien, „*species primigeniae*“ der Materie die Verbindungen sulphur, sal und mercur (Meteor. p. 72 ff.), CAMPANELLA als Grundkräfte Wärme und Kälte (Univ. phil. I, 9, 12). NICOLAUS TAURELLUS: „*Duo videmus esse principia, quibus substantiae fiunt, deum et naturam*“ (bei LASSWITZ, Atomist. I, 356). — REID: „*All reasoning must be from first principle; and for first principles no other reason can be given but this, that, by the constitution of our nature, we are under a necessity of assenting to them*“ (Inqu. V, 7).

Priorität (prioritas): Zuerst-sein, Vorrang.

Privatio (στέρησις): Beraubung, Mangel. — Von den arabischen Motakallimûn berichtet MAIMONIDES: „*Credunt, privationes habituum esse res existentes in corpore, substantiae ipsius additas, et esse quoque accidentia existentia*“ (Doct. perpl. I, 73). AVICENNA: „*Dicitur privatio id, quod 1) debet esse in aliquo nec est in eo, non quod non sit illius modi, ut sit in eo, quamvis sit illius naturae, ut sit in aliquo; 2) id, cuius natura est esse rei non absoluta, sed in sua hora; 3) amissio per violentiam; 4) id, per quod amisit res integritatem suam; 5) negatio*“ (Prantl II, 252). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet „*privatio perfecta*“ und „*imperfecta*“ (Sum. th. qu. 27, 1). Nach CHR. WOLF ist privatio „*defectus alicuius realitatis, quae esse poterat*“ (Ontol. § 273). Vgl. Beraubung.

Probabilismus ist die Ansicht, dass es keine gewisse, nur Wahrscheinlichkeits-Erkenntnis geben könne (KARNEADES, CICERO, JOH. V. SALISBURY; Prantl II, 234, u. a.). Ethischer Probabilismus ist, nach KANT, der Grundsatz, „*dass die blosse Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen*“ (Relig. S. 202).

Probabilität: Wahrscheinlichkeit (s. d.).

Problem (πρόβλημα, „*Vorwurf*“): Gegenstand der (wissenschaftlichen) Untersuchung, wissenschaftliche Aufgabe, Frage. — LEIBNIZ: „*Dies sind eigentlich die von Mathematikern Probleme genannten Fragen, welche einen Teil des Satzes unentschieden lassen*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 7). KANT: „*Probleme (problemata) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist*“ (Log. S. 175). „*Alles Interesse meiner Vernunft . . . vereinigt sich in folgenden drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen*“ (Kr. d. r. Vern. S. 610). FRIES: „*Ein pragmatischer erweislicher Satz heisst Aufgabe oder Problem*“ (Gr. d. Log. S. 71). — Die philosophischen Probleme lassen sich einteilen in I. theoretische: 1) Erkenntnisproblem. a. Problem des Erkenntnisursprungs (Empirismus, Sensualismus, Rationalismus, Kriticismus). b) Problem des Erkenntnisgegenstandes (Realismus, Idealismus). 2) Ontologisches (metaphysisches, Seins-, Wirklichkeits-) Problem (Dualismus, Monismus: Materialismus, Spiritualismus, Identitätsphilosophie). 3) Kosmologisches Problem. a. Problem des Seins-Zusammen-

hangs (Henismus-Pantheismus, Pluralismus: Atomistik, Monadologie). b. Problem des Zusammenhangs des Geschehens (Mechanistik-Dynamistik, Teleologie). II. Praktische Probleme. 1) Problem des Sittlichkeits-Ursprungs. 2) Wert-Problem (Eudämonismus: Hedonismus, Utilitarismus, Energismus, Rigorismus oder Formalismus). (Vgl. WUNDT, Syst. d. Philos.², S. 206.) Besondere philosophische Probleme sind u. a. das Causalitäts-, Freiheits-, Seelen-, Unsterblichkeits-Problem.

Problematisation (Problemsetzung) und Deproblematisation (Problemlösung), zwischen welchen Stadien die Lösungsversuche des Problems stehen, sind nach AVENARIUS die Momente jedes Erkenntnisprocesses, des Fortschreitens vom Unbekannten zum Bekannten in genauer Abhängigkeit von *„Änderungen"* im *„Systeme C"* (s. d.), nämlich der Setzung einer *„Vitaldifferenz"* (s. d.) und ihrer Aufhebung. Der Erkenntnisprocess ist eine Modification des *„Denkens"* und dieses eine Form des *„theoretischen Verhaltens"* (Kr. d. r. Erf. II, n. 776 ff.).

Problematisch: in Frage stehend, zweifelhaft. So nennt KANT den Cartesianischen Zweifel an der Realität der Aussenwelt den problematischen Idealismus (Kr. d. r. V. S. 208). *„Ich nenne einen Begriff problematisch: der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann"* (l. c. S. 235). So verhält es sich mit dem Begriffe des Noumenon (s. d.).

Problematische Urteile sind, nach KANT, solche, *„wo man das Bejahen oder Verneinen als bloss möglich (beliebig) annimmt"* (Kr. d. r. Vern. S. 92; Log. S. 169). *„In problematischen Urteilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältnis zwischen Prädicat und Subject, muss das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat"* (Log. S. 170). Nur Urteile, nicht Sätze können problematisch sein (ibid.).

Process: Hervorgang, zusammenhängendes Geschehen. — HEGEL bestimmt die Idee (s. d.) als unendlichen Process. BENEKE: *„Unter dem Ausdruck ‚Process' begreifen wir alle Entwickelungen, alles Geschehen. ‚Grundprocess' nennen wir dasjenige Geschehen, welches sich für mehrere andere als das ihnen gemeinsam zum Grunde liegende einfache ergiebt"* (Lehrb. d. Psych. § 19). In der Seele spielen sich vier Grundprocesse ab: 1) *„Von der menschlichen Seele werden, infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen gebildet"* (l. c. § 22). 2) *„Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an"* (l. c. § 24). 3) *„Alle Entwickelungen unseres Seins sind in jedem Augenblicke unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen"* (l. c. § 26). Alles von der Seele fest Erworbene erhält sich und wird zu *„Angelegtheiten"* (l. c. § 27). 4) *„Gleiche Gebilde der menschlichen Seele, und ähnliche nach Massgabe ihrer Gleichheit, ziehen einander an, oder streben mit einander nähere Verbindungen einzugehen"* (l. c. § 35). Process ist nach VON SCHUBERT-SOLDERN *„die durch den Inhalt bestimmte continuirliche Folge von Daten"* (Gr. e. Erk. S. 149). Jeder Begriff, jedes Ding ist ein Process (ibid.). Vgl. Dialektik.

Processio (egressus): Hervorgang, des heiligen Geistes aus Gott

(ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 31; PETRUS LOMBARDUS, Sentent. I, d. 14, 1). — JOHANNES SCOTUS nennt *„processio“* die Entfaltung Gottes in seine Schöpfung mittelst der *„causae primordiales“* (De div. nat. III, 17, 25). *„In suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere“* (l. c. III, 19). NICOLAUS CUSANUS spricht von der *„processio ab unitate“* (De doct. ign. I, 9).

Production: Erzeugung. CHR. WOLF: *„Producere seu facere aliquid idem est ac eidem existentiam impertiri“* (Ontol. § 690).

Progressiv: vorschreitend. Progressive Methode ist das Verfahren der Deduction (s. d.), welche vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet.

Prohäresis (*προαίρεσις*): Vorziehen, Wahl, Entschluss. ARISTOTELES: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον* (Eth. Nik. III, 4, 1111 b, 6 squ.)· *ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν* (l. c. 5, 1113 a, 9 squ.). ALBERTUS MAGNUS: *„Prohaeresis habitus est intelligibilis, regens in eligentia eligendorum“* (Sum. th. II, qu. 25, 2).

Project ist nach SIGWART und HÖFLER ein bloss vorgestelltes Willensziel.

Projection (Hinausverlegung) ist die Thatsache, dass wir unsere Empfindungen als Qualitäten der Dinge, als im Raume ausser uns befindlich auffassen. — Nach HOBBES beruht die Projection auf dem Hinausverlegen der Empfindung in die Richtung, von welcher der Reiz das Bewusstsein zur Reaction gegen denselben veranlasst (De corp. C. 25, 2; De hom. XI, 1). SPINOZA: *„Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat“* (Eth. II, prop. XVII). CONDILLAC: *„La philosophie fait un nouveau pas: elle découvre que nos sensations ne sont pas les qualités même des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme. . . . De là il était aisé de conclure que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes. . . . Alors le plus difficile eût été d'imaginer comment nous contractons l'habitude de rapporter au dehors des sensations qui sont en nous. . . . Comment le sentiment peut-il s'étendre au delà de l'organe qui l'éprouve et qui le limite?“ „Mais en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace et d'apprendre aux autre sens à rapporter leurs sensations aux corps qui y sont répandu“* (Trait. d. sens. I, ch. 11, § 1; II, ch. 7, § 16; IV, ch. 8, § 2). Nach REID fügen wir infolge einer Einrichtung unseres Bewusstseins zu jeder Empfindung die Vorstellung der Lage hinzu (Inqu. VI, 8). Verschiedene Erklärungen der Projection geben HEGEL, J. MÜLLER, FORTLAGE (Psych. II, 337), LOTZE (Med. Psych. S. 368), WAITZ (Lehrb. S. 178 f.), GEORGE (Lehrb. S. 254, 402), A. LANGE, HELMHOLTZ, v. HARTMANN (Phil. d. Unb.[3], S. 270). VOLKMANN: *„Der Projection liegt die phänomenale Thatsache zu Grunde, dass wir gewisse Empfindungen in die Aussenwelt verlegen, indem wir sie nicht als das, was sie sind, d. h. nicht als Vorstellungen, sondern als Eigentümlichkeiten und Vorgänge an den Aussen-*

dingen auffassen. Betrachten wir die betreffende Gruppe von Empfindungen näher, so finden wir, dass, während die Localisation sich im Gebiete der stärker betonten Empfindung vollzieht, die Projection in dem der tonlosen Empfindung Platz greift" (Lehrb. d. Psych. II[4], 125). RIEHL: „*Unsere Gesichtswahrnehmungen sind einfach da, wo sie erscheinen*" (Phil. Krit. II, 2, S. 56). Die „*Projection*" der Bilder ist nichts „*als die Association derselben mit gleichzeitigen Empfindungen des Tastsinnes*" (l. c. S. 58). JODL: „*Jeder sichtbare leuchtende Punkt der Aussenwelt hat seinen entsprechenden Bildpunkt auf der Netzhaut, und dieser wird auf seinen entsprechenden leuchtenden Punkt zurückbezogen*" (Lehrb. d. Psych. S. 325). SCHUPPE: „*Der Raum, welchen die Empfindungsinhalte erfüllen, kann nicht als ausserseelische Wirklichkeit ‚an sich' existiren; wie sollte es die Seele machen, im Acte der Projection ihre Empfindungen aus sich heraus in ihn hinein zu befördern*" (Log. S. 13). „*Wie wird das Projiciren gemacht? Es könnte höchstens von einem Zaubern bez. Schaffen die Rede sein*" (l. c. S. 15). R. WAHLE bestreitet die Existenz einer „*Projection*". „*Es giebt kein ‚Innen', in welchem ein Bild entstünde und irgendwie erst hinausgeschoben würde.*" „*Es existirt einfach, im Anschlusse an die Leibesflächen, eine Flächenwelt . . .*" (Das Ganze d. Philos. S. 266 f.). — Excentrische Projection ist „*die Thatsache, dass, wenn ein Reiz nicht auf die Nervenendigungen wirkt, sondern auf den Nervenstamm, die ausgelöste Empfindung regelmässig in die peripheren Ausbreitungen des Nerven verlegt wird*" (ZIEHEN, Leitfad.[2], S. 56). Vgl. Localisation, Object.

Projiciren: in den Raum hinein verlegen.

Prolepsis (*πρόληψις*, anticipatio) heisst bei den Stoikern der unmittelbar aus der Wahrnehmung gebildete Begriff (*ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου*, DIOG. L. VII, 1, 54). Die *πρόληψις* ist eine „*obscura intelligentia*" (CICERO, De leg. I, 10), ein „*fundamentum scientiae*" (l. c. I, 9). Der Bildung der *προλήψεις* liegen seelische Dispositionen zu Grunde (STEIN, Psych. d. Stoa II, 234). EPIKUR versteht unter *πρόληψις* eine Art Allgemeinvorstellung. *Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτον ἐστὶν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ο τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων . . . οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες· ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις* (DIOG. L. X, 33, 51)· *πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν* (Clem., Strom. II, 4; SEXT. EMP. adv. Math. VII, 211). Den Ausdruck *πρόληψις* haben die Epikureer und Stoiker dem Sprachgebrauche entnommen und jeder in verschiedener Weise fixirt (STEIN, Psych. d. Stoa II, 250). — CLEMENS ALEXANDRINUS nennt den Glauben (*πίστις*) „*πρόληψις διανοίας*" (Strom. II, 4, 17). GASSENDI: „*Nomine anticipationis praenotionisve intelligo comprehensionem animi, opinionemve quandam congruam, sive mavis intelligentiam menti defixam, existentemque quasi memoriam monumentumve eius rei, quae extrorsum saepius apparuerit*" (Syntagm. I, 3). LEIBNIZ: „*Les Stoiciens appellent ces principes prolepses, c'est-à-dire des assumtions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance*" (Nouv. Ess., Préf., GERH. V, 42).

Propositio: Satz (s. d.). Propositio maior (*τὸ πρὸς τῷ μείζονι ἄκρῳ*) und minor (*τὸ πρὸς τῷ ἐλάττονι ἄκρῳ*, ARISTOTELES, Anal. pr. I, 4, 26 b, 1, 2) heissen der Ober- und Untersatz des Schlusses. — Propositio mentalis nennt WILHELM VON OCCAM das bloss gedachte, nicht ausgesprochene, innere Urteil (PRANTL III, 339). Nach PIERRE VON AILLY ist propositio mentalis *„oratio mentalis naturaliter vera aut falsa“* (PRANTL IV, 111).

Prosyllogismus (Vorschluss) (ARISTOTELES, Anal. prior. I, 25, 42 b, 5) ist in einer Schlusskette derjenige Schluss, dessen Conclusion in einem andern Prämisse ist. — BOUTERWEK nennt das Verfahren der *„transcendentalen Methode“* *„prosyllogistisch“* (Apod. I, S. 16).

Prosyllogistisch (regressiv) heisst der Fortgang der Schlusskette vom Pro- zum Episyllogismus; das umgekehrte Verfahren heisst episyllogistisch.

Proton Pseudos (*πρῶτον ψεῦδος*): erster Irrtum, falsche Voraussetzung, aus der andere Irrtümer entspringen. ARISTOTELES: *ὁ δὲ ψευδὴς λόγος γίνεται παρὰ τὸ πρῶτον ψεῦδος, ἢ γὰρ ἐκ τῶν δύο προτάσεων ἢ ἐκ πλειόνων πᾶς ἐστι συλλογισμός* (Anal. pr. II, 18, 66 a, 16).

Protoplast: die Welt als *μακράνθρωπος* (PLATO) gedacht, das Urbild des Menschen.

Protyl heisst der von CROOKES als den Elementen gemeinsame angenommene Urstoff.

Pseudomenos (*ψευδόμενος*): *„der Lügner“*, ein Trugschluss des EUBULIDES. Ein Kretenser sagt: Alle Kretenser sind Lügner. Also ist diese Aussage selbst eine Lüge. Also sind nicht alle Kretenser Lügner (ARISTOTELES, De soph. elench. 25, 180 a, 35; CICERO, De div. II, 4; Quaest. academ. IV, 30; DIOG. L. VII, 119).

Pseudoskopische Erscheinungen: Täuschungen des Sehens, des Augenmasses.

Psycheometrie als Ausdruck für eine Messung psychischer Vorgänge von CHR. WOLF gebraucht. *„Theoremata haec ad Psycheometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est. . . . Haec non alio fine a me adducuntur, quam ut intelligatur, dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc Psycheometriam esse possibilem, atque appareat animam quoque in iis, quae ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis h. e. arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis“* (Psych. emp. § 522, 616).

Psychiker, s. Pneumatiker.

Psychisch (*ψυχή*): seelisch, geistig (im Gegensatz zum Physischen, Materiellen, oder auch nur zum Leibe). Während der Dualismus (s. d.) das Psychische als toto genere vom Physischen verschieden auffasst, hält der Spiritualismus alles Physische im Grunde für psychisch, der Materialismus umgekehrt alles Psychische für physisch, die Identitätslehre beides für Attribute (SPINOZA) oder Seiten (Betrachtungsweisen) desselben

Wesens. — Nach CZOLBE sind die psychischen Vorgänge zwar unkörperlich, aber nicht unräumlich (D. Grenz. u. d. Urspr. d. menschl. Erk. S. 214). LOTZE erklärt das Psychische im engeren Sinne für unvergleichbar mit dem Physischen (Mikrok. I, 39, 166; Med. Psych. 22 ff.). FECHNER: *„Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äusserem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage"* (El. d. Psychophys. I, 4). *„Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder noch Einfachere zusammen"* (l. c. II, 526). Nach TAINE sind Psychisches und Physisches zwei Ansichten derselben Wirklichkeit, so auch nach RIEHL (Phil. Krit. II, 2, S. 24), SPENCER, HÖFFDING (Psych. C. 2, § 8), JODL (Lehrb. d. Psych. S. 57, 74), WUNDT (Grdz. d. phys. Psych. II³, Schluss). *„Das geistige Geschehen ist nicht eine Function des physischen Organismus, sondern dieser ist eine von dem ersteren erzeugte Vorstellung, welche auf reale Schranken der Geistesthätigkeit hinweist"* (Log. II, 509). Nach E. MACH sind Bewusstseinsinhalte (*„Elemente"*) psychisch, insofern sie mit Elementen des eigenen Leibes zusammenhängen, von ihnen abhängig sind (Analys. S. 12 f.). BRENTANO rechnet die Empfindungsinhalte zum Physischen (Psych. I, S. 104). *„Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker . . . die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben und das wir . . . die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt, oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w."* (l. c. S. 115). Psychisch sind also *„Phänomene, welche intentional den Gegenstand in sich enthalten"* (l. c. S. 116). Ihnen allein kommt ausser der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zu (l. c. S. 120). Die psychischen Phänomene zerfallen in Vorstellung, Urteil, Phänomene der Liebe und des Hasses (l. c. S. 261). Im Sinne Brentanos lehrt A. HÖFLER: 1) Die psychischen Erscheinungen sind Gegenstand der unmittelbaren oder innern Wahrnehmung. 2) In jeder psychischen Erscheinung lassen sich unterscheiden der psychische Act und sein Inhalt oder Gegenstand. 3) Alle psychischen Erscheinungen sind teils Vorstellungen, teils haben sie solche zur Grundlage. 4) Die psychischen Erscheinungen sind zur Einheit des Bewusstseins vereinigt und sind 5) unräumlich (Psychol. S. 3 f.). ZIEHEN: *„Alles, was unserem Bewusstsein gegeben ist, und nur dieses ist psychisch." „Psychisch und bewusst sind für uns zunächst identisch"* (Leitfad.², S. 3 f.). SCHUPPE: Dem Ich eignen *„die sog. psychischen Prädicate, Denken, Fühlen und Wollen. Auch sie können natürlich und müssen als Bewusstseinsinhalt bezeichnet werden, unterscheiden sich aber von der räumlichen Welt deutlich. Schon zu dem absoluten starren Aussereinander der Raumerfüllungen stehen sie im Gegensatze". „Die psychischen Thätigkeiten . . . sind nur directes Object des Bewusstseins und können überhaupt nicht ohne ein Object existiren"* (Log. S. 139). Nach AVENARIUS ist die Unterscheidung eines Psychischen und Physischen ein *„eitel Truggebilde"* der *„Introjection"* (s. d.). *„Die ‚volle Erfahrung' ist erhaben über den Dualismus von Physischem und Psychischem"* (Bemerk. z. Begr. d. Gegenst. d. Psych. III, Viertelj. 19. Bd., S. 15). Die *„amechanische"*, d. h. *„mehr-als-mechanische"*

Bedeutung, die wir den „*mitmenschlichen Bewegungen*“ beilegen, macht nur den Mitmenschen zum „*Centralglied*“ einer Principalcoordination (Weltbegr. S. 26 ff.; Bemerk. III, S. 4). Psychisch ist eine „*Erfahrung*“ nur insofern, als sie von einer „*bestimmten Änderung*“ des „*Systems C*“ „*abhängig*“ ist (Bemerk. III, S. 16 f.). SERGI: „*Je dis que le phénomène est de charactère physique, quand il n'arrive pas à la conscience de l'être sentant. Quand il est connu de lui, il a le caractère psychique*“ (Psych. p. 11). „*Le caractère psychique consiste dans la conscience de la fonction placée au centre même de production*“ (l. c. p. 12). RIBOT erblickt im Psychischen eine Begleiterscheinung (surajouté) der physiologischen Vorgänge. Ähnlich lehren MEYNERT, A. FOREL (Gehirn u. Seele S. 23) und S. EXNER (Entwurf z. e. physiol. Erklär. d. psych. Ersch.). W. JERUSALEM fasst die psychischen Vorgänge als „*Lebensvorgänge, die sich innerhalb des lebenden menschlichen Organismus abspielen*“, auf (Die Urteilsfunct. S. 6) „*Das psychische Geschehen ist seinem Wesen nach substratlos*“ (l. c. S. 10). R. WAHLE: „*Das geistige Leben ist . . . nichts als eine Folge von Vorstellungen, d. h. eine Folge von Sinnesempfindungen und mannigfachen Leibesempfindungen, wozu auch die Lust und Unlustempfindungen gehören, in primärer und secundärer Form, d. h. frisch, wie sie die sogenannte Wirklichkeit bietet, und in abgeblasster Weise, in Schemen und Resten, wie sie die sogenannte Erinnerung und Phantasie bieten*“ (Das Ganze d. Philos. S. 427). Vgl. Seele, Parallelismus, Identitätslehre.

Psychogenesis: Entwicklungslehre der Seele.

Psychognosie: Seelenerkenntnis.

Psychologie: Lehre von den psychischen (seelischen) Thatsachen und Vorgängen. Die Psychologie hiess früher Pneumatologie, Pneumatik (z. B. LEIBNIZ, Nouv. Ess., Préf., Gerh. V, 49). Der Name Psychologie kommt zuerst vor bei MELANCHTHON (in dessen Vorlesungen), bei R. GOCLENIUS (1590) als Titel eines Buches, und dessen Schüler CASMANN (Psychologia anthropologica, 1594). Erst seit CHR. WOLF ist der Ausdruck gebräuchlich. J. EBERT bemerkt: „*Von der Pneumatologie unterscheiden viele Schriftsteller noch die Psychologie, d. i. diejenige Wissenschaft, welche sich bloss mit der Untersuchung der menschlichen Seele beschäftiget*“ (Vernunftlehre S. 10).

Die ältere Psychologie ist meist metaphysisch, d. h. sie sucht aus einem Seelen-Begriffe die psychischen Vorgänge abzuleiten oder macht die Seele selbst zum Hauptgegenstande ihrer Untersuchung. Einen mehr empirischen Charakter hat die Psychologie des ARISTOTELES, des AUGUSTINUS, THOMAS V. AQUINO, HOBBES, DESCARTES, SPINOZA, LOCKE, HUME, CONDILLAC, BONNET, TETENS u. a. — CHR. WOLF: „*Psychologia est scientia eorum, quae per animas humanas possibilia sunt*“ (Phil. rat. § 58). „*Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt*“ (Psych. emp. § 1). „*Principia suppeditat rationali*“ (l. c. § 4). „*Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt*“ (Psych. rat. § 1). „*In psychologia rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt*“ (l. c. § 4). BAUMGARTEN: „*Psychologia est scientia praedicatorum animae generalium*“ (Met. § 501). BILFINGER: „*Est nobis . . . psychologia scientia de anima humana, quatenus ea, quae per experientiam de illa cognovimus, ex conceptu*

aliquo generali possunt legitime deduci et intelligi" (Diluc. § 238). G. F. Meier: „*Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Prädicaten der Seele, die sie mit andern Seelen und Dingen gemein hat*" (Met. III, S. 7). Kant: „*Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist . . ., denn die reine innere Anschauung ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst, oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und vorstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und als solche, soviel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden*" (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. S. X f.). „*Die Metaphysik der denkenden Natur heisst Psychologie*" (Kr. d. r. Vern. S. 638). Die empirische Psychologie „*kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie. . . . Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen*" (l. c. S. 640). Chr. E. Schmid: „*Unter Psychologie in weiterer Bedeutung . . . wird eine philosophische Wissenschaft verstanden, worin alle Arten von Erscheinungen und Begebenheiten des menschlichen Geistes gesammelt, verglichen und philosophisch geordnet, d. h. auf Gesetze zurückgeführt werden. Diese Erscheinungen werden sowohl an und für sich, als in ihrem regelmässigen Verhältnis zu den äussern Phänomenen betrachtet*" (Emp. Psych. S. 13 f.). Constructiv ist die Psychologie der Hegelschen Schule, welche die seelischen Vorgänge als Momente der logischen Selbstentwicklung des Geistes bestimmt. Als Desiderat bezeichnet Hegel eine „*psychische Physiologie*", welche den Zusammenhang zwischen Empfindungen und leiblichen Phänomenen untersuchen soll (Encykl. § 401). E. Erdmann: „*Der Gegenstand der Psychologie ist der subjective Geist*" (Grundr. § 1), die „*dialektische Entwicklung des Begriffs des Geistes*" (l. c. § 5). Galuppi definirt die Psychologie als „*scienza delle facoltà dello spirito*" (Elem. di philos. I, p. 141). Herbart erklärt, die Psychologie sei von der Metaphysik abhängig (Lehrb. z. Psych. S. 1). Sie ist „*Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen*" und überschreitet so notwendig die Erfahrung (Psych. a. Wiss. I, § 11), da sie zur angewandten Metaphysik gehört (l. c. § 14). Sie ist intellectualistisch. „*Die Psychologie hat einige Ähnlichkeit mit der Physiologie: wie diese den Leib aus Fibern, so construirt sie den Geist aus Vorstellungsreihen*" (l. c. S. 180). Ihrer wahren Natur nach ist die Psychologie „*die Lehre von den innern Zuständen einfacher Wesen*" (Encykl. S. 340). Beneke: „*Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen*" (Lehrb. d. Psych. § 1). Sie ist „*ganz nach der Methode der übrigen Naturwissenschaften zu behandeln*" (l. c. § 12). Ähnlich bestimmt Fortlage die Psychologie. Nach Biunde ist die Psychologie „*eine historische oder beschreibende Darstellung*

der Erscheinungen unseres Innern, oder unserer innern Zustände und Veränderungen" (Vers. e. syst. Beh. d. emp. Psychol. I, S. 9). J. St. Mill bezeichnet als Aufgabe der Psychologie die Untersuchung des Zusammenhanges der seelischen Vorgänge (Log. I, B. VI, C. 4, § 3). A. Lange plädirt für eine „*Psychologie ohne Seele*" (Gesch. d. Mat.[1], S. 465). Comte bestreitet die Möglichkeit einer Psychologie als Wissenschaft der inneren Wahrnehmung (Cours de phil. pos.[2], I, p. 30 f.). Nach Waitz besteht die Aufgabe der Psychologie in der „*Darstellung des notwendigen Entwicklungsganges, den die Weltansicht des natürlichen Menschen nimmt und nehmen muss*" (Psychol. S. 12). Lotze macht die Psychologie von metaphysischen Voraussetzungen abhängig (Met. VI, S. 17, 477). Die Psychologie frägt: „*Unter welchen Bedingungen und durch welche Kräfte entstehen die einzelnen Vorgänge des geistigen Lebens, wie verbinden und modificiren sie sich unter einander und wie bringen sie durch dies Zusammenwirken das Ganze des geistigen Lebens zustande*" (Gr. d. Psych.[5], S. 5 f.; Kl. Schrift. II, 203 f.). H. Spencer unterscheidet (wie Th. Ribot) objective und subjective Psychologie (Psych. I, § 56); er vertritt (wie A. Bain, James u. a.) die Associationspsychologie; so auch Münsterberg, der die Psychologie als Analyse der Bewusstseinsinhalte definirt (Beitr. z. exp. Psych., H. I, S. 17), und Ziehen, welche zugleich die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von den physischen zum Ausgangspunkte der Untersuchung machen. Nach E. Haeckel ist die Psychologie nur ein Teil der Physiologie, „*der Lehre von den Functionen oder Lebensthätigkeiten der Organismen*" (Der Monism. S. 22). Volkmann bestimmt als Problem der Psychologie „*die Erklärung der psychischen Phänomene, d. h. die Zurückführung der allgemeinen Klassen der bloss zeitlichen Erscheinungen unserer Innenwelt auf das ihnen zu Grunde liegende wirklich Geschehene und die Aufstellung der Gesetze, denen gemäss jene aus diesem hervorgehen*" (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 2). Die Psychologie ist „*jene Wissenschaft, welche sich die Aufgabe stellt, die allgemeinen Klassen der psychischen Phänomene aus den empirisch gegebenen Vorstellungen und dem speculativen Begriffe der Vorstellung nach den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslebens zu erklären*" (l. c. S. 33). Nach Lipps ist die Psychologie „*die Wissenschaft von dem Getriebe des seelischen Lebens überhaupt, seinen Elementen und allgemeinen Gesetzen*" (Grundthats. d. Seelenleb. S. 4). Sergi: „*La psychologie s'occupe des phénomènes organiques, qui ont pour caractère prédominant la conscience de la fonction, lesquels phénomènes se produisent dans les centres de relation, et en même temps des antécédents immédiats des mêmes phénomènes conscients*" (Psych., trad. par Mouton, p. 12). Durch Lazarus und Steinthal wurde die Völkerpsychologie begründet. Deussen erklärt die Psychologie als „*Wissenschaft von der inneren Erfahrung*" (El. d. Met. S. 4). Nach B. Erdmann hat sie die Aufgabe, „*den gesetzmässigen Zusammenhang der Bewusstseinsvorgänge unter einander sowie mit den unbewussten und den ihnen correlaten Bewegungsvorgängen im Organismus zu untersuchen*" (Log. I, S. 18). Brentano und seine Schule (A. Marty, C. Stumpf, A. Meinong) bestimmen die Psychologie als descriptive Wissenschaft der inneren Erfahrung. Zu einer experimentellen Behandlung der Psychologie machen E. H. Weber und Fechner den Ansatz. Wundt führt dieselbe durch. „*Die Psychologie sucht über den Zusammenhang derjenigen Vorgänge Rechenschaft zu geben, welche die innere Wahrnehmung darbietet*" (Grdz. d. phys. Psych. I[3], S. 1). „*Ihrer Aufgabe gemäss nimmt die Psychologie zwischen den Natur- und Geistes-*

wissenschaften eine mittlere Stellung ein" (l. c. S. 4). „*Das unmittelbar Wahrgenommene, wie es abgesehen von seiner Beziehung auf ein gegenüberstehendes Object uns gegeben ist, bildet den Inhalt der Psychologie*" (Syst. d. Philos.[2], S. 277). Sie zerfällt: „*1) in die subjective Psychologie, welche sich auf die unmittelbare innere Wahrnehmung beschränkt, und 2) in die objective Psychologie, welche diese innere Wahrnehmung durch objective Hülfsmittel teils zu ergänzen, teils zu vervollkommnen strebt. Sie zerfällt wieder: a. in die experimentelle oder physiologische Psychologie, welche die innere Wahrnehmung unter die Controle der experimentellen Beeinflussung durch willkürlich herbeizuführende und abzustufende äussere Einwirkungen stellt, und b. in die Völkerpsychologie, welche aus den objectiven Erzeugnissen des Gesamtgeistes, Sprache, Mythus und Sitte, allgemeine psychologische Entwicklungsgesetze abzuleiten sucht*" (l. c. S. 5 f.). „*Auf der inneren Wahrnehmung beruht die ganze Psychologie*" (Log. II, 482 ff.). Die Psychologie „*untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subject und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften*". Ihr Standpunkt ist der der „*unmittelbaren Erfahrung*" (Gr. d. Psych. S. 3). Sie hat „*den gesamten Inhalt der Erfahrung in seiner unmittelbaren Beschaffenheit zu ihrem Gegenstand*" (l. c. S. 5). Da sie sich, im Unterschiede von den Naturwissenschaften, aller „*Abstractionen und hypothetischen Hülfsbegriffe*" enthält, ist sie „*die strenger empirische Wissenschaft*" (l. c. S. 6). Der Charakter der WUNDTschen Psychologie ist ein voluntaristischer (s. d.). Den anderen Wissenschaften gegenüber nimmt die Psychologie eine dreifache Stellung ein: „*Als Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung ist sie gegenüber den Naturwissenschaften, die infolge der bei ihnen obwaltenden Abstraction von dem Subject überall nur den objectiven, mittelbaren Erfahrungsinhalt zum Gegenstand haben, die ergänzende Erfahrungswissenschaft.*" „*Als Wissenschaft von den allgemeingültigen Formen menschlicher Erfahrung und ihrer gesetzmässigen Verknüpfung ist sie die Grundlage der Geisteswissenschaften.*" Sie ist endlich „*gegenüber der Philosophie die vorbereitende empirische Wissenschaft*" (l. c. S. 19 f.; Phil. Stud. XII. Bd., S. 12). Nach P. NATORP erkennt die Psychologie „*durch Rückschluss aus der gesetzmässigen Form der objectiven Erkenntnis*" „*die Grundgestalten des subjectiven Bewusstseins*" (Einl. in d. Psychol. S. 120), sie ist Reconstruction der Erscheinungen aus den Gegenständen (l. c. S. 94 ff.). AVENARIUS: „*Gegenstand der Psychologie ist nicht irgend welches ‚Psychische' im Sinne einer dualistisch-besonderen Wesenheit, einer der einen Seite des ‚Seienden' mindestens begrifflich entgegengesetzten anderen Seite desselben, oder nur im Sinne einer von der übrigen Erfahrung wohl unterscheidbaren eigenen Art Erfahrung*" (Bem. z. Begr. d. Gegenst. d. Psych. III, Viertelj. 19. Bd., S. 1). Die Aufgabe der Psychologie ist vielmehr „*die Betrachtung der ‚Erfahrungen' unter dem besonderen Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeit vom Individuum (vom System C)*" (l. c. S. 16). Ihre Methode ist die „*bio-mechanische*". Ähnlich lehren: C. HAUPTMANN (Die Metaph. in der mod. Physiol. 1893, S. 317), E. MACH (Beitr. z. Analys. d. Empfd. S. 3 ff.) und O. KÜLPE. Ihm ist die Psychologie eine „*Wissenschaft von den Erlebnissen in deren Abhängigkeit von erlebenden Individuen*" (Gr. d. Psych. S. 3), und zwar vom körperlichen Individuum (l. c. S. 4). „*Gegenstand der Psychologie ist dasjenige in und an der vollen Erfahrung eines Individuums, das von ihm selbst abhängig ist*" (Einl. in d. Philos.[2], S. 66). Sie ist die „*Wissenschaft vom*

Subjectiven" (l. c. S. 67). SCHUPPE definirt die Psychologie als die Wissenschaft von demjenigen Inhalt des Bewusstseins, der „*zur Individualität gehört*" (Begriff u. Grenzen d. Psych., Zeitschr. f. imman. Phil. I, S. 50, 64 f.). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist die Psychologie die Wissenschaft, „*welche die subjectiven Beziehungen innerhalb der Bewusstseinswelt allein berücksichtigt*" (Gr. e. Erk. S. 45); sie ist eine Analyse des Vorstellungs- und Gefühlslebens (l. c. S. 47), „*die Lehre von der Reproduction, als Grundlage und Bedingung der Welt der Wahrnehmung*" (l. c. S. 340). Einen rein begrifflichen Charakter hat die Psychologie J. REHMKEs, der den Unterschied der Psychologie von der Naturwissenschaft dahin erklärt, dass der Gegenstand der ersteren nur einem Beobachter unmittelbar, den anderen mittelbar gegeben sei (Lehrb. d. allg. Psych. S. 10). JODL definirt die Psychologie als „*die Wissenschaft von den Formen und Naturgesetzen des normalen Verlaufs der Bewusstseinserscheinungen, welche im menschlich-tierischen Organismus mit den Vorgängen des Lebens und der Anpassung des Organismus an die ihn umgebenden Medien verbunden sind, und deren Gesamtheit wir als seelische (psychische) Functionen oder Processe bezeichnen*" (Lehrb. d. Psych. S. 5). JERUSALEM: „*Die Hauptbeschäftigung des Psychologen ist die Analyse der durch Selbstwahrnehmung gegebenen Thatsachen*" (Die Urteilsfunct. S. 13). „*Das Resultat jeder psychologischen Analyse belehrt uns also nicht nur darüber, aus welchen Elementen ein Vorgang besteht, sondern zugleich damit auch, aus welchen er entsteht, und so führt die analytische Methode hier direct über in die genetische*" (l. c. S. 19) R. WAHLE: „*Die Aufgabe der allgemeinen philosophischen Psychologie ist einfach die, den phänomenalen Bestand an Ereignissen — bei den Farben, Tönen, dem Urteilen, Vergleichen, den abstracten Vorstellungen, dem Wollen etc. — zu ermitteln, für welche die Psychologie die Gesetze der Entstehung, Successionen und Ursachen eruiren soll*" (Das Ganze d. Philos. S. 157 f.). Die Psychologie ist eine beschreibende Wissenschaft, sie erklärt nur, soweit sie psychischen Erscheinungen physiologische Vorgänge coordiniren kann (l. c. S. 160). Es kann nur eine Aggregat-Psychologie geben, d. h. eine Psychologie, „*nach welcher nur Qualitäten, Farben, Leibesempfindungen, Erinnerungsbilder etc. und Qualitätenreihen existiren*" (l. c. S. 165 ff.). „*Unser ganzes psychisches Leben ist nur ein Mosaik*" (l. c. S. 171). — Alle Vorstellungen sind „*extensiv ausgedehnt*" (ibid.). Vgl. Methode, Experiment.

Psychologismus heisst der Standpunkt, der die Psychologie als Basis aller Geisteswissenschaften, die Philosophie inbegriffen, betrachtet (ROSMINI-SERBATI, LIPPS, BRENTANO, WUNDT, UPHUES u. a.).

Psychomonismus: Lehre, dass alles Psyche, Inhalt eines seelischen Erlebens ist.

Psychopathologie: Lehre von den seelischen Erkrankungen.

Psychophysik nennt FECHNER die „*Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen*" (Üb. d. Seelenfr. S. 211), die exacte Lehre von den Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Leib und Seele (El. d. Psychophys. I, S. 8). Die Psychophysik beschäftigt sich insbesondere mit der Messung und Vergleichung der Empfindungsintensitäten. Vgl. Webersches Gesetz.

Psychophysisch: seelisch-körperlich, vom Standpunkte der äusseren und der inneren Erfahrung zugleich betrachtet.

Psychophysische Fundamentalformel, s. Fundamentalformel.

Psychophysischer Parallelismus, s. Parallelismus.

Psychophysisches Grundgesetz, s. Webersches Gesetz.

Purismus: Standpunkt der absoluten Reinheit, Lauterkeit der sittlichen Motive (Kant).

Pyrrhonismus: die nach Pyrrho genannte skeptische Richtung, welche eine Wahrscheinlichkeitserkenntnis zugiebt.



Qualität (qualitas, *ποιότης*): Beschaffenheit, Eigenschaft. — Das indische Vaiçeshika-System unterscheidet 24 Qualitäten (guna) der Substanzen (dravya), das Sankhya-System drei Arten derselben. Die Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten eröffnet Demokrit. Die verschiedenen Sinne zeigen an demselben Dinge verschiedene einander widersprechende Eigenschaften, diese kommen daher nicht den Dingen selbst zu, sondern sind nur in unserer Wahrnehmung derselben. An sich sind die Körper (Atome) schwer, gross, gestaltet, hart, *τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γενέσθαι τὴν φαντασίαν* (Theophr., De sens. 62)· *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 135)· *ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα* (ibid.)· *χρώματα . . . οὐ φύσει — ἀλλὰ νόμῳ καὶ θέσει τῇ πρὸς ἡμᾶς ἔχει τὸ εἶναι* (Simpl. ad Phys. f. 119)· *τὰ δ'ἄλλα πάντα δοξάζεσθαι* (Diog. L. IX, 44). Protagoras betont die Relativität (s. d.) und Subjectivität alles Wahrnehmbaren (Plato, Theaet. 157 A, 160 B). Eretrier: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἐρετρίας ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες ἐν δὲ τοῖς καθέκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας* (Simpl. in Arist. Cat. Schol. 68 a, 24). Aristoteles nennt Qualität (*ποιότης*) *„das, wonach etwas so oder so beschaffen genannt wird“* (De categ. 8). Vier Arten von Qualitäten sind zu unterscheiden: Eigenschaften und veränderliche Zustände, Dispositionen, leidende Beschaffenheiten, d. h. solche, die in den Sinnen ein Leiden bewirken (Süssigkeit, Bitterkeit, Säure, Wärme, Kälte, Weisse, Schwärze u. s. w.), endlich Figuren und Gestalten, das Gerade und Krumme u. s. w. Die Qualitäten haben meist ihre Gegensätze, sind der Steigerung meist fähig (ibid.). *ἕνα μὲν δὴ τρόπον τοῦτον λέγεται ἡ ποιότης διαφορὰ οὐσίας, ἕνα δὲ ὡς τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ μαθηματικά, ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες . . . ἔτι ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, καὶ λευκότης καὶ μελανία, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης . . . πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά* (Met. V, 14, 1020 b squ.). Theophrast bestreitet die Subjectivität der Sinnesqualitäten (De sens. 68 f.). Die Stoiker betrachten die Qualitäten als den Dingen angehörig (Galen, De plac. Hipp. et Plut. V, 642 K; Stein, Psych. d. Stoa II, 152). Epikur: *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστι· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν* (Diog. L. X, 54; vgl. Lucrez, De rer. nat. II, 730 squ.). Cicero:

„Qualitates igitur appellari, quas ποιότητας Graeci vocant“ (Acad. I, 7, 25). PLOTIN: *„Ein jedes für sich genommen und gesondert von den andern an der sogenannten Substanz haftenden Dingen nennt man die Qualität in diesen, womit man jedoch nicht das bestimmte Etwas oder das Quantum oder die Bewegung bezeichnet, sondern ein charakteristisches Merkmal“* (Enn. VI, 3, 16). Es giebt seelische und körperliche Qualitäten (l. c. 17). *„Die eigentlichen Qualitäten aber, wonach das Quale bestimmt wird, die wir in Wahrheit als Kräfte bezeichnen, sind nach dem Gemeinsamen betrachtet gewisse Begriffe und gleichsam Gestaltungen.“* Nicht alle aber. *„Es bestehen also vielmehr die Qualitäten einerseits in Formen und Kräften, andererseits sind sie Beraubungen“* (l. c. VI, 1, 10). Die Materie ist qualitätslos (l. c. I, 8, 10). — Die Scholastiker definiren die Qualität meist als *„modus essendi vel dispositio substantiae“* (Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 375). Die Qualitäten zerfallen in „qualitates primariae (primae)“, *„a quibus aliae fluunt“*, (caliditas, frigiditas, siccitas, humiditas), und „secundariae“. Erstere wirken *„primo et per se“* (THOMAS). Den wahrnehmbaren Eigenschaften liegen „qualitates occultae“ zu Grunde. W. v. OCCAM fasst die Qualitäten der Empfindung als Zeichen der wirklichen Beschaffenheiten der Dinge auf. Nach GOCLENIUS ist Qualität *„accidens, unde quippiam quale esse dicitur“* (Lex. phil. p. 911). Nach GALILEI kommen den Körpern Begrenzung, Gestaltung, Figur, Grösse, Art, Zeit, Bewegung, Ruhe, Berührung mit andern Körpern, Zahl zu, während alle anderen Qualitäten Wirkungen dieser Eigenschaften auf den Empfindenden sind. *„Che questi sapori, odori, colori . . . per la parte del suggesto, nel quale ci par, che riseggano, non sieno altro, che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sichhè rimosso l'animale, sieno levate, ed annichilate tutte queste qualità“* (Il saggiatore II, p. 340; Lasswitz, Atom. II, 38). HOBBES: *„Lux, color, calor, sonus, et caet. qualitates, quae sensibiles vocari solent, obiecta non sunt, sed sentientium phantasmata“* (De corp. C. 25, 3). Sie sind *„in ipso obiecto nihil aliud praeter materiae motum, quo obiectum in organa sensum diversimode operatur, neque in nobis aliud sunt quam diversi motus“*. *„Nam si colores illi et soni in ipso obiecto essent, separari ab illis non possent“* (Leviath. I, 1). Die Körper haben an sich nur zwei Accidentien: magnitudo, motus (l. c. I, 9). DESCARTES nennt die *„modi“* (s. d.) Qualitäten, sofern er von der Veränderung absieht, welche die Substanz durch sie erleidet (Princ. phil. I, 56). *„Alia autem sunt in rebus ipsis . . . alia vero in nostra tantum cogitatione“* (l. c. 57). *„Quae cum ita sint, et sciamus eam esse animae nostrae naturam, ut diversi motus locales sufficiant ad omnes sensus in ea excitandos; experiamurque illos reipsa varios sensus in ea excitare, non autem deprehendamus quicquam aliud, praeter eiusmodi motus, a sensuum externorum organis, ad cerebrum transire: omnino concludendum est, non etiam a nobis animadverti, ea, quae in obiectis externis, luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris et aliarum tactilium qualitatum, vel etiam formarum substantialium nominibus indigitamus, quicquam aliud esse quam istorum obiectorum varias dispositiones, quae efficiunt, ut nervos nostros variis modis movere possint“* (l. c. IV, 198). Während Figur, Grösse, Bewegung an den Dingen klar erkannt wird, sind die übrigen Qualitäten verworren: *„semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusae, nec, quidnam illa sint, scimus“* (l. c. 200; Medit. VI). GASSENDI: *„Potest quidem qualitas definiri modus sese habendi substantiae seu status et conditio, qua materialia principia inter se com-*

mista se habent“ (bei Ritter VI, S. 1). Auch R. BOYLE schreibt der Materie nur die Eigenschaften: Grösse, Gestalt, Bewegung zu, die übrigen Qualitäten kommen der Empfindung zu (Lasswitz, Atom. II, 268). J. BÖHME erklärt, in allem seien zwei Qualitäten, eine gute und eine böse. Qualität ist „*die Beweglichkeit, Quallen oder Treiben eines Dinges*“ (Aurora C. 1, S. 21). In den Elementen giebt es eine bittere, süsse, saure, herbe Qualität (l. c. S. 24 f.). — Bei LOCKE kommt die Unterscheidung erster und zweiter Qualitäten zur weitesten Ausbildung. „*The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is*“ (Ess. II, ch. 8, § 8). „*Wenn man die Qualitäten in den Körpern so betrachtet, so ergeben sich zunächst solche, welche von dem körperlichen Gegenstande ganz untrennbar (inseparable) sind, gleichviel in welchem Zustande er sich befindet; er behält sie trotz aller Veränderungen, die er erleidet, und aller gegen ihn gebrauchten Kraft; sie werden in jedem Stoffteilchen wahrgenommen, das noch wahrnehmbar ist, und die Seele findet, dass sie von keinem Stoffteilchen abgetrennt werden können, selbst wenn diese so klein sind, dass sie von unseren Sinnen nicht mehr wahrgenommen werden können . . . Diese Qualitäten der Körper nenne ich die ursprünglichen (original) oder ersten (primary), und man bemerkt, dass sie einfache Vorstellungen in uns, wie Dichtheit, Ausdehnung, Bewegung oder Ruhe und Zahl, hervorbringen*“ (l. c. § 9). „*Zweitens giebt es Eigenschaften, welche in Wahrheit in den Gegenständen selbst nichts sind als Kräfte, welche verschiedene Empfindungen in uns durch ihre ursprünglichen Eigenschaften hervorbringen. Wenn sie z. B. durch die Masse, Gestalt, das Gewebe und die Bewegung ihrer unsichtbaren Teilchen Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. hervorbringen, so nenne ich sie secundäre (secondary) Qualitäten. Diesen könnte man noch eine dritte Art von Qualitäten beifügen, die man für blosse Kräfte nimmt, obgleich sie ebenso gut solche Eigenschaften in dem Gegenstande sind, wie die, welche ich . . . Qualitäten genannt habe, aber der Unterscheidung wegen zweite Qualitäten*“ (l. c. § 10). Die primären Qualitäten bringen durch Stoss auf die Sinnesorgane Wahrnehmungen (s. d.) in uns hervor (l. c. § 11 ff.). Die Vorstellungen der primären Qualitäten sind den Qualitäten der Körper ähnlich. „*The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them and their patterns do realy exist in the body themselves*“ (l. c. § 15). Nach COLLIER haben alle Qualitäten nur mentale („*in mind*“) Existenz (Clav. univ. I, C. 1, sct. 1, p. 20 ff.). BERKELEY erklärt alle Qualitäten für blosse Wahrnehmungsinhalte. „*Eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein*“ (Principl. VIII). „*Wenn es . . . gewiss ist, dass diese ‚ursprünglichen‘ Qualitäten untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt sind und sogar nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, dass sie nur in dem Geiste existiren . . . kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraction gesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders*“ (l. c. X). „*Ferner sind anerkanntermassen Grösse und Kleinheit, Raschheit und Langsamkeit nur in unserem Geiste, da sie völlig relativ sind und sich ändern, wie die Gestalt oder Lage der Sinnesorgane sich ändert. Die Ausdehnung demgemäss, welche ausserhalb des Geistes existirt, ist weder gross, noch klein, die Bewegung weder rasch noch langsam, d. h. diese Ausdehnung und diese Bewegung sind überhaupt nichts*“ (l. c. XI). „*Ich füge hinzu, dass in derselben Weise, wie neuere Philosophen beweisen, dass gewisse sinn-*

liche Eigenschaften keine Existenz in der Materie oder ausserhalb des Geistes haben, das Gleiche auch von allen anderen sinnlichen Eigenschaften bewiesen werden kann" (l. c. XIV). „*Colour, figure, motion, extension and the like, considered only as so many sensations in the mind, are perfectly known, there being nothing in them which is not perceived. But if they are looked on as notes or images, refered to things or archetypes existing without the mind, then are we involved all in scepticism*" (l. c. LXXXVII). CONDILLAC: „*Les propres sensations deviennent donc les qualités des objets*" (Trait. d. sens. II, ch. 7, § 16). Es könnte sein, dass auch die primären Qualitäten nur der Empfindung zukommen (l. c. IV, 5). HUME findet von den für die Subjectivität der Qualitäten aufgestellten Gründen nur einen befriedigend, nämlich den, der abgeleitet ist aus den Veränderungen der Qualitäten, während der Gegenstand scheinbar derselbe bleibt. „*Wenn derselbe Sinn von einem Gegenstand verschiedene Eindrücke gewinnt, so kann unmöglich jedem dieser Eindrücke eine gleiche Qualität in dem Gegenstande entsprechen. Derselbe Gegenstand kann nicht zu gleicher Zeit mit verschiedenen, auf dieselben Sinne wirkenden Eigenschaften ausgestattet sein, und ebensowenig kann dieselbe Eigenschaft gänzlich verschiedenen Eindrücken gleichen. Es folgt also klar, dass viele unserer Eindrücke kein Original oder Urbild ausser dem Geiste haben können. Nun vermuten wir aber bei gleichen Wirkungen gleiche Ursachen. Wir schliessen: Viele der Eindrücke von Farben, Tönen u. s. w. sind zugestandenermassen nichts als innere Existenzen und entstehen aus Ursachen, die ihnen keineswegs gleichen. Diese Eindrücke sind ihrem Charakter nach von den anderen Eindrücken von Farben, Tönen u. s. w. nicht verschieden. Also werden sie alle in gleicher Weise von Ursachen herstammen, die ihnen nicht gleichen*" (Treat. IV, sct. 3, S. 297). Ohne die secundären sind aber die primären Qualitäten nicht vorstellbar; daher müssen auch sie subjectiv sein. Freilich lässt sich der Einwand erheben, dass „*die dargelegte Anschauung, statt die Vorgänge in der Aussenwelt zu erklären, vielmehr die ganze Aussenwelt vollständig vernichtet und uns nur die extravagantesten Anschauungen der Skeptiker übriglässt*" (l. c. S. 298). Es besteht hier eine Antinomie „*zwischen unserer Vernunft und unseren Sinnen oder, richtiger ausgedrückt, zwischen den Schlüssen, die wir aus Ursachen und Wirkungen ziehen, und denen, die uns von der dauernden und unabhängigen Existenz der Körper überzeugen*" (l. c. S. 303). REID fasst die zweiten Qualitäten als Zeichen der ersten auf. — LEIBNIZ: „*Was die Körper anbelangt, so kann ich beweisen, dass nicht bloss das Licht, die Wärme, die Farben und ähnliche Eigenschaften, sondern auch die Bewegung, Gestalt und Ausdehnung nur Schein sind und dass, wenn etwas Wirkliches an ihnen ist, es nur die Kraft zu wirken und zu leiden ist*" (Erdm. p. 443). Die Qualitäten der Sinneswahrnehmung sind verworrene Vorstellungen der Gestalten und Bewegungen der Körper (l. c. p. 79 f.), stehen zu ihnen in bestimmten Beziehungen (Nouv. Ess. II, ch. 8, § 15). CHR. WOLF: „*Omnis determinatio rei intrinseca, quae sine alio assumto intelligi potest, dicitur qualitas*" (Ontol. § 452). „*Qualitates primitivae sunt, quibus aliae priores in esse concipi nequeunt*" (l. c. § 460). Die anderen Eigenschaften sind „*qualitates derivativae*". „*Qualitas occulta*" = „*quae sufficiente ratione destituitur, cur subiecto insit, vel saltem inesse possit*" (Cosmol. § 189). Qualität ist nach PLATNER „*die Ähnlichkeit eines Objects in seinen Prädicaten mit andern*" (Phil. Aphor. I, § 939). KANT: „*Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloss empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.)*"

(Kr. d. r. Vern. S. 169). Die Sinnesqualitäten sind von den Anschauungsformen wohl zu unterscheiden. *„Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn geniesst. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äusserer Objecte, notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden“* (l. c. S. 56). Die Sinnesqualitäten sind *„bloss Empfindungen und nicht Anschauungen“* und lassen *„an sich kein Object, am wenigsten a priori, erkennen“* (l. c. S. 57, Anm.). Nach SCHELLING entsteht durch die Reflexion der Intelligenz *„auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist“*, die Kategorie der Qualität (Syst. d. tr. Ideal. S. 312). *„Was aber empfunden wird, heisst Qualität. Also bekommt das Object erst, indem es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht, Qualität, es hört auf, blosse Quantität zu sein“* (Naturph. I, S. 385 f.). *„Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte“* (l. c. S. 389). Nach H. RITTER haben alle sinnlichen Qualitäten nur eine relative Bedeutung, sie sind *„nur im Verhältnis zu unserer sinnlichen Empfänglichkeit zu verstehen“* (Syst. d. Log. u. Met. I, S. 309 ff.). Nach HERBART besitzt jedes der Realen (s. d.) eine unveränderliche einfache Qualität. *„Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach“* (Met. II, § 207 ff.), sie ist *„gänzlich positiv oder affirmativ“* (l. c. § 206). Nach LOTZE sind die Qualitäten *„etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten“* (Gr. d. Met. S. 17). Die Sinnesqualitäten sind *„bloss subjective Arten unserer sinnlichen Affection“* (ibid.). Keine Qualität kann *„dem ‚Was‘ eines Dinges gleichgesetzt werden“* (l. c. S. 20). J. MÜLLER betont die Subjectivität der Sinnesqualitäten (Zur vergl. Physiol. d. Gesichtssinns I, 1826, S. 40 ff.). J. ST. MILL schreibt den ersten Qualitäten (im Sinne Lockes) grössere Constanz zu als den zweiten. A. BAIN rechnet zu den ersten Qualitäten bloss Ausdehnung und Widerstand (Sens. and Int. p. 366; Ment. and. mor. sc. p. 198). W. HAMILTON teilt die Qualitäten in primäre, secundoprimäre und secundäre (vgl. Volkmann, Lehrb. II⁴, 143), H. SPENCER in statische, statico-dynamische und dynamische; primär sind Figur, Form, Lage (Psych. II, § 317). UEBERWEG: *„Die sinnlichen Qualitäten . . ., die Farben und Töne etc., sind zwar als solche nur subjectiv und nicht Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen als deren Symbole in einem gesetzmässigen Zusammenhange“* (Log. 4, § 44). HELMHOLTZ betrachtet die Sinnesqualitäten als Zeichen, Symbole der äusseren Qualitäten, sie bilden die Gesetzmässigkeit des Geschehens ab (Thats. in d. Wahrn. S. 12 f.). V. KIRCHMANN: *„Die Annahme, dass die wahrgenommenen Qualitäten auch ein Bestehen ausserhalb des Vorstellens haben, führt zu keinem Widerspruch, und nur dann ist man berechtigt, sie für ein Nicht-Seiendes zu erklären. Auch kann die Philosophie anerkennen, dass die von der Naturwissenschaft behaupteten Schwingungen der Atome bestehen, und dennoch behaupten, dass die Qualitäten auch äusserlich existiren; denn es ist ja möglich, dass diese Schwingungen die Quali-*

täten nicht erst in dem Vorstellen erwecken, sondern dass diese Qualitäten schon ausserhalb des Vorstellens von diesen Schwingungen hervorgebracht werden" (Kat. d. Phil.[3], S. 103). Freilich muss man dabei annehmen, „*dass ein Seiendes aus Nichts entstehen und in das Nichts wieder vergehen könne*" (l. c. S. 104). v. HARTMANN meint: „*In der Sphäre der Dinge an sich oder in der Welt der Individuation giebt es nach seiten ihres objectiv realen äusserlichen Daseins nur Quantitätsverhältnisse ohne jede Qualität, nach seiten ihres subjectiv idealen innerlichen Für-sich-seins auch Qualitätsverhältnisse*" (Kategorienlehre S. 42). Die Substanz oder das Subject, abgesehen von seinen Attributen, ist unbestimmt, also auch qualitätslos (l. c. S. 47). H. SCHWARZ bekämpft die Lehre von der Subjectivität der Qualitäten. „*Es ist nicht nur inconsequent, sondern es ist methodisch undurchführbar, den Sinnesdatis der Tastwahrnehmung objective Realität zuzuschreiben, die Objectivität der übrigen Sinnesdata zu leugnen*" (Das Wahrnehmungsprobl. S. 76). Zwischen den einzelnen Sinnesdatis selbst bestehen keine Widersprüche (l. c. S. 369 ff.). „*Nur von den gesehenen Farben, den gehörten Tönen wird notwendig behauptet werden müssen, dass sie durch Vermittlung mechanischer Correlate indirect durch die Organe bedingt sind. Von ungesehenen Farben, ungehörten Tönen dagegen kann man vielleicht die Existenz bezweifeln, ihre ev. Unabhängigkeit von irgend welchen Organen würde als ein Widerspruch nicht gelten können*" (l. c. S. 374; vgl. S. 334, 397; vgl. auch E. L. FISCHERS Kritik der Subjectivitätslehre, Grundfr. d. Erk. S. 70). WUNDT: „*Die qualitativen Eigenschaften der Objecte sind Wirkungen, welche die Substanzen auf den Anschauenden hervorbringen*" (Log. I, 492). Jeder Empfindung kommt eine bestimmte Qualität zu. Jede derselben lässt sich „*in ein bestimmtes Continuum derart einordnen, dass man von einem bestimmten Punkte eines solchen zu jedem beliebigen anderen Punkte desselben durch stetige Übergänge gelangen kann*" (Qualitätensysteme; l. c. S. 37). Auch verschiedene Qualitätsgrade sind zu unterscheiden (l. c. S. 296). Nach R. WAHLE sind Qualitäten an sich einfach, mit anderen einfachen objectiv verwechselbar oder nicht, zeigen aber nichts von Intensität, sondern haben eine directe Beziehung auf Vorgänge, in welchen ein Mehr oder Minder in einer Summe, einem Aggregate sich darstellt (Das Ganze d. Philos. S. 192 f.). Es giebt darum keine Messbarkeit von Empfindungsintensitäten (l. c. S. 193). Vgl. Specifische Energie, Object.

Qualität des Urteils = Bejahung oder Verneinung. Schon im Index zu MELANCHTHONS „*Erotemata dialectices*" 1551 (nach Trendelenburg, Gesch. d. Kat. S. 273) wird von einer Qualität des Urteils gesprochen. KANT nimmt die Urteils-Qualität in seine Einteilung der Urteile auf (Kr. d. r. Vern. S. 89; Log. S. 160), wobei er neben den bejahenden und verneinenden noch limitative (s. d.) Urteile annimmt. HEGEL sagt für qualitatives Urteil auch „*Urteil des Daseins*" (Encykl. § 172). ULRICI bezeichnet den Ausdruck Qualität als unpassend (Log. S. 513). SCHUPPE: „*Die Einteilung der Urteile nach der Qualität . . . kann der wissenschaftlichen Theorie nicht genügen . . . Ob ich gesund oder nicht gesund bin . . ., ist zwar ein sehr wichtiger Unterschied, aber doch nur in praktischer Beziehung. Die Einheitsart ist dieselbe; der Act der Vergleichung, gleichviel ob das Ergebnis ja oder nein ist, stellt die Einheit her*" (Log. S. 94).

Qualitativ: der Beschaffenheit nach. „Qualitative Atomistik" wird die Homöomerien-Lehre (s. d.) des ANAXAGORAS genannt.

Quantität (quantitas, *ποσότης*): Grösse, Menge. — Aristoteles: *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι* (Met. V, 13, 1020a, 7). Plotin macht auf die Relativität der Quantität aufmerksam (Enn. VI, 3, 11). Die Scholastiker definiren die Quantität als „*mensura substantiae*“ (Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 374). Suarez schliesst sich der Definition des Aristoteles an (Disp. met. 40; Baumann, R. u. Z. I, 14 ff.). Substanz und Quantität sind von einander verschieden (Disp. sct. II, 8; diese Ansicht schon bei den Nominalisten). Campanella: „*Quantitas est intima mensura substantiae materialis*“ (Dial. I, 6). Bacon: „*Quantum naturae nec minuitur nec augetur*“ (De dign. III, 1). Hobbes erklärt die Quantität als „*dimensio determinata*“ (De corp. C. 12). Descartes: „*Quippe quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata*“ (Pr. ph. II, 8). Descartes behauptet die Constanz der Quantität der Bewegung, wogegen Leibniz erklärt, die Grösse der Kraft sei es, „*qui se conserve*“ (Gerh. III, 59). Chr. Wolf bestimmt die Quantität als „*discrimen internum similium, hoc est illud, quo similia salva similitudine intrinseca differre possunt*“ (Ontol. § 348). Nach Crusius ist Grösse „*diejenige Eigenschaft der Dinge, vermöge deren ein gewisses betrachtetes Wesen mehr als einmal darinnen gesetzet wird*“ (Vernunftwahrh. § 157). Kant: „*Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objects, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Grösse gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Grössen, und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden*“ (Kr. d. r. Vern. S. 159). „*Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht*“ (l. c. S. 160). Nach S. Maimon ist Grösse „*Vielheit als Einheit oder Einheit als Vielheit gedacht*“ (Vers. üb. d. Transc. S. 120). Schelling leitet die Kategorie der Quantität aus der anschauenden Reflexion der Intelligenz auf sich selbst ab (Syst. d. tr. Ideal. S. 311). — Vgl. v. Hartmann, Kategorienlehre.

Quantität des Urteils bezieht sich auf den Umfang des Subjects (allgemeine, particuläre, Einzel-Urteile).

Quantitative Weltanschauung ist die Auffassung alles Geschehens als Bewegung, alles Qualitativen als ein auf Grössenverhältnissen Beruhendes. Kepler: „*Mundus participat quantitate, et mens hominis . . . nihil rectius intelligit, quam ipsas quantitates, quibus percipiendis factus videri potest*“ (Epist. de harmon., Op. V, p. 28; Lasswitz, Atom. I, 354). Diesen naturwissenschaftlichen Standpunkt machen die Atomistik und der Materialismus zu einem metaphysischen, während Descartes, Locke, Leibniz u. a. ihn mit anderweitigen Ansichten in Einklang zu bringen suchen.

Quaternio terminorum heisst der logische Fehler, dem zufolge ein Schluss statt der drei Termini (s. d.) — durch Zweideutigkeit eines derselben — deren vier enthält, wodurch die Conclusion falsch wird. F. Brentano erklärt

(nach dem Vorbilde BOOLE's und A. BAIN's), jeder kategorische Schluss habe „*vier Termini, von denen zwei einander entgegengesetzt sind*" (Psychol. I, S. 303).

Quellgeister nennt J. BÖHME die den Qualitäten zu Grunde liegenden Kräfte, die „*im Blitz des Lebens geboren*" werden (Auror. S. 81, 159 ff.).

Quidditát (quidditas): Washeit, „*ein Wort, von welchem es allgemein bekannt ist, dass es erst durch die Übersetzer arabischer Litteratur in die mittelalterische Latinität eingeführt wurde*" (Prantl II, 325). Das Wort wird gebraucht, „*pour désigner la forme qui, s'unissant à la matière, la détermine substantiellement*" (Hauréau II, 1, p. 319). Bei AVERROËS kommt quidditas u. a. vor: Ep. met. tr. 2, p. 47, bei ALBERTUS MAGNUS: Metaph. VII, tr. 1, C. 4. WILHELM VON OCCAM: „*Quidditas uno modo accipitur pro omnibus, quae sunt de essentia rei, quae faciunt unum per se, et isto modo quidditas est unum compositum ex materia et forma . . . Alio modo accipitur quidditas pro forma ultima, qua aliquid differt ab alio, quod non est idem cum illo*" (Prantl III, 360). NICOLAUS CUSANUS: „*Quidditas rerum . . . quae est entium veritas: in sua puritate inattingibilis*" (De doct. ign. I, 3). Nach GOCLENIUS ist „quidditas" „*ipsa rei essentia unde accepta sine omni respectu*". (Lex. phil. p. 942).

Quietismus (quies, Ruhe): Abkehr vom Getriebe des Lebens, passives Verhalten in frommer Ergebenheit (MOLINOS).

Quietiv: Beruhigungsmittel. Ein Quietiv für den rastlosen Willen zum Leben ist nach SCHOPENHAUER die Erkenntnis der Nichtigkeit alles individuellen Daseins. „*Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Willens werden, so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich immer mehr vom Leben ab . . . Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 68).

Qui nimium probat, nihil probat: Wer mehr beweist, als zu beweisen ist, dessen Beweis ist nicht stichhaltig.

Quinque voces, s. Prädicabilien.

Quintessenz (quinta essentia): Fünftessenz, Auszug, Extract, Kern. Der Name rührt von dem Umstande her, dass ARISTOTELES den Äther (s. d.) den vier Empedokleischen Elementen als fünftes hinzufügt. PARACELSUS versteht unter der quinta essentia kein Element, sondern einen Auszug aus allen Elementen, einen reinen, äusserst wirksamen Stoff. AGRIPPA VON NETTESHEIM nennt Quintessenz den Weltgeist. „*Spiritum mundi, quem dicimus essentiam quintam . . .*" (De occult. phil. I, 14; Lasswitz, Atom. I, 292). Nach GOCLENIUS ist Quintessenz „*substantia, in qua purissima et sincerissima est crasis, seu natura, vis, virtus, spiritus et proprietas rerum a corpore suo per artem extracta*" (Lex. phil. p. 165).

R.

R nennt AVENARIUS jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Bestandteil unserer Umgebung vorausgesetzt wird (Krit. d. r. Erf. I, S. 15). *„Sofern alle nach unserer Voraussetzung gesetzten Umgebungsbestandteile als veränderlich und ihre Änderungen als von einander abhängig gedacht werden, denken wir sie untereinander die mannigfaltigsten Systeme mannigfachster Grösse und miteinander ein einziges allumfassendes System bildend, das wir vorläufig als System R bezeichnen"* (l. c. 26). R ist alles, was *„als allgemeiner oder specifischer Reiz einen Nerven erregen kann"* (l. c. S. 32). f (R) = die mit R gesetzten Änderungen des Systems C (l. c. S. 68) = ein *„partialsystematischer Factor"* (l. c. S. 71). Vgl. Vitaldifferenz.

Ratiocination: Schlussfolgerung. CICERO: *„Ratiocinatio est oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens, quod expositum et per se cognitum sua se vi et ratione confirmet"* (De invent. I, 34, 57; II, 5, 18). Vgl. Schluss.

Rational (ratio): vernünftig, vernunftgemäss, dem Denken angehörig. „Rationialia" sind bei TSCHIRNHAUSEN die mathematischen Begriffe.

Rationale Psychologie, s. Psychologie.

Rationalismus im erkenntnistheoretischen Sinne heisst im allgemeinen die Ableitung aller Erkenntnis aus der Vernunft (ratio), dem begrifflichen Denken allein, nebst der Bevorzugung des begrifflichen Wissens vor dem anschaulichen, empirischen, die Ansicht, dass es unabhängig von der Erfahrung gewonnene Erkenntnisse gebe. Vom absoluten Rationalismus bis zum Sensualismus (s. d.) giebt es mannigfache Übergänge Früher hatte der Name Rationalismus allein die auch heute noch übliche religionsphilosophische (theologische) Bedeutung. *„Diese auf das sogenannte natürliche Licht gestützte Richtung erhielt ihrer Zeit den Namen Naturalismus, Deismus, auch hier und da Rationalismus"* (THOLUCK in Herzogs Realencykl. unter *„Rationalismus"*). Den Humanisten der Helmstädter Schule wird zu Anfang des 17. Jahrh. von ihren Gegnern der Name *„rationistae"* beigelegt (Eucken, Term., S. 173). LECHLER berichtet (Gesch. d. engl. Deism. S. 61): *„In den State-papers von Clarendon Bd. II, S. XL des Anhangs sagt ein Schreiben vom 14. Okt. 1646: There is a new sect sprung up among them (Presbyterians and Independents) and these are the Rationalists; and what their reason dictates them in church or state stands for good, until they be convinced with letter"* (Eucken l. c.). BAUMGARTEN: *„Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita"* (Eth. 52; Ritter XII, 560). KANT nennt die erkenntnistheoretischen Rationalisten *„Noologisten"* (Kr. d. r. Vern. S. 643). *„Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloss der Rationalismus der Urteilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmässigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen lässt"* (Kr. d. prakt. Vern. S. 86).

Der Rationalismus, als Wertschätzung des begrifflichen, allgemeinen Wissens findet sich schon in der vorsokratischen Philosophie. So bei PARMENIDES:

κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τάς τ' αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν· φησὶ γοῦν ‚μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον' διὸ καὶ περὶ αὐτοῦ φησιν ὁ Τίμων ‚Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονα, τὴν πολύδοξον, ὅς ῥ' ἐπὶ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο νώσεις' (Diog. L. IX, 3, 22, 23). τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας (Plut., Strom. 5, 501 D.). Das Seiende, Wahre wird nur durch Denken erkannt. Dagegen meint HERAKLIT, das Wahre sei das Werden, dieses Gegenstand der Vernunfterkenntnis, ohne welche die Sinne „schlechte Zeugen“ (*κακοὶ μάρτυρες*, Mull., Fragm. I, 4) sind (l. c. I, 91). DEMOKRIT stellt die begriffliche der Sinneserkenntnis (*σκοτίη*) als die echte (*γνησίη*) gegenüber (Sext. Emp. adv. Math. VII, 138). Auch die Pythagoreer nehmen, mit ihrer Wertschätzung der Mathematik, einen rationalistischen Standpunkt ein. SOKRATES verlegt das wahre Wissen in die begriffliche Erkenntnis des Allgemeinen. PLATO (Phaed. 65 f., Phaedr. 247 C, Tim. 52) und ARISTOTELES schreiten in dieser Richtung weiter, ersterer durch seine Theorie der Anamnese (s. d.), letzterer durch die der Vernunft zugeschriebene Anlage zur Erfassung der höchsten Wahrheiten. Die Stoiker verbinden mit einem sensualistischen Empirismus die rationalistische Betonung des Begrifflichen (Diog. L. VII, 83). — AUGUSTINUS: „*Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur*“ (De trin. XII, 12, 17). „*Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu puto et eo solo posse comprehendi*“ (De ord. II, 5; Ritter VI, 211). Die Scholastiker sprechen dem Denken die Macht zu, die „*ewigen Wahrheiten*“ (s. d.), das Seiende durch sich selbst zu erfassen. Nach GALILEI besitzt die Vernunft ein in der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis sich bekundendes ursprüngliches Wissen („da per se“). DESCARTES begründet den neueren Rationalismus durch 1) die Erneuerung der Lehre von den angeborenen ewigen Wahrheiten, 2) die Verlegung der wahren Erkenntnis in das Denken und dessen Gewissheits-Bewusstsein (lumen naturale), 3) die Wertschätzung des Mathematischen und die damit verbundene Auffassung des „*Klaren und Deutlichen*“ als Kriteriums der Wahrheit. Nach MALEBRANCHE erkennen wir durch die Ideen (s. d.) in Gott. SPINOZA macht den Ontologismus (s. d.) zur Basis seines Systems; aus einem Begriffe folgen (sequi) und sein oder geschehen ist eins und dasselbe. Die Wahrheit bekundet sich selbst (Eth. II, prop. XLIII). Die Vernunft allein erkennt das ewige Sein der Dinge (l. c. II, prop. XLIV). Den platonischen Rationalismus erneuern H. MORE und R. CUDWORTH. LEIBNIZ nimmt eine zwischen schroffem Rationalismus und Empirismus vermittelnde Stellung ein. Das Angeborene ist nur potentiell zu nehmen. Die Sinne liefern nur Thatsächliches, nicht Notwendigkeit, welche allein der Vernunft entstammt. „*Les sens . . . peuvent bien faire connaître ce qui est, mais non pas ce qui est nécessaire ou doit être*“ (Gerh. VI, 490) Die Erfahrung bietet nur den Anlass zur Selbstentwicklung der Vernunft, die sich selbst angeboren ist. Während CHR. WOLF durch „*vernünftige Gedanken*“, durch rein begriffliche Begründung des „*Möglichen*“ Erkenntnis zustande zu bringen sucht, unterscheidet LAMBERT zwischen Form und Stoff der Erkenntnis und begründet KANT den Apriorismus (s. d.) oder „*formalen*“ Rationalismus, nach welchem die Form und Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst nicht aus der Erfahrung stammt, sondern in ursprünglichen Anschauungs- und Denkfunctionen besteht, welche zuletzt

in der Einheit der *„transcendentalen Apperception"* (s. d.) ihre Wurzel haben. FICHTE, SCHELLING (vgl. WW. II. III, S. 62), HEGEL schreiben wieder dem *„reinen Denken"* eine schöpferische, Erkenntnis des Seienden, ja Seiendes selbst erzeugende Macht zu. Auch HERBART giebt seiner Metaphysik ein rationalistisches Gepräge. Die Neukantianer und kritischen Empiristen (s. d.) nehmen das a priori der Erkenntnis in verschiedener Weise und Umfang. Im allgemeinen herrscht gegenwärtig die Ansicht, dass der Vernunft ursprünglich keinerlei fertige Erkenntnisinhalte eigen sind, wohl aber das Denken mit einer bestimmten Gesetzmässigkeit an den Stoff der Erfahrung herantritt und diesen durch Bearbeitung erst zu Erkenntnissen erhebt. — Den theologischen Rationalismus vertreten SACK, SPALDING, JERUSALEM, W. A. TELLER, K. F. BAHRD u. a. Vgl. Angeboren, a priori, Begriff, Denken, Erfahrung, Wahrheit.

Raum ist das die Körper Umfassende, die Form, in welcher die Inhalte der äusseren Wahrnehmung sich darstellen. Betreffs der Natur des Raumes wie der Entstehung der Raumvorstellung bestehen mannigfache Ansichten.

HESIOD setzt als das Erste des Werdens das Chaos (s. d.), und zwar, wie ARISTOTELES meint, *ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι* (Phys. IV, 1, 208 b, 32). ANAXAGORAS: *οἱ μὲν οὖν δεικνύναι πειρώμενοι ὅτι οὐκ ἔστιν, οὐχ ὃ βούλονται λέγειν οἱ ἄνθρωποι κενόν, τοῦτ' ἐξελέγχουσιν, ἀλλ' ἁμαρτάνοντες λέγουσιν, ὥσπερ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες· ἐπιδεικνύουσι γάρ, ὅτι ἔστι τι ὁ ἀήρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀήρ, καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις* (Arist., Phys. IV, 6, 213 a, 22 squ.). Einen leeren Raum nehmen die Pythagoreer an: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν* (l. c. 213 b, 22 squ.; Stob. Ecl. I, 18, 390). Der Eleate ZENO sucht die Existenz eines Raumes durch folgendes Argument als hinfällig zu erweisen: *εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος* (Simpl. ad Phys. 130[a], 562, 3 D.). MELISSUS: *οὐδὲν κενεόν ἐστιν* (Fragm. 5, Simpl. ad Phys. 104; Aristot., Phys. IV, 6, 213 b, 12 squ.). EMPEDOKLES: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περιττόν* (Stob. Ecl. I, 18, 378). Ein leerer Raum scheint dem DEMOKRIT zur Bewegung der Atome (s. d.) unerlässlich: *οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν* (Aristot., Phys. V, 6, 213 b. 6). PLATO nimmt Raum und Materie (s. d.) als eins (Tim. 49). *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο* (Arist., Phys. IV, 1, 209 b, 21 squ.). Der Raum ist das, was die Formen der Dinge in sich aufnimmt (*δεκτικόν*), das, in dem alles geschieht. ARISTOTELES definirt den Raum als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen: *τὸ πρῶτον περιέχον τῶν σωμάτων ἕκαστον* (Phys. IV, 2, 209 b, 1), *πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί* (l. c. 4, 210 b, 34), *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας* (De cael. IV, 3, 310 b, 7), *ἔστιν ὁ τόπος καὶ ποῦ, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ δέ, ἀλλ' ὡς τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ· οὐ γὰρ πᾶν ἐν τόπῳ, ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα* (gegen Zeno; Phys. IV, 5, 212 b, 27 squ.). Es giebt keinen leeren Raum (l. c. 6—9); die Bewegung erfolgt durch *ἀντιπερίστασις*, Ortswechsel (Anal. post. II, 15, 98 a,

25; Meteorol. I, 12, 348 b, 2). THEOPHRAST führt den Raum auf Ordnung und Lage der Körper zurück (Zeller, Phil. d. Griech. II, 2^3, S. 832). STRATO: *ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενόν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι· τόπον δὲ εἶναι τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου* (Stob. Ecl. I, 18, 380). Die Existenz eines ausserhalb der Welt befindlichen, unbegrenzten, leeren Raumes behaupten die Stoiker. *Οἱ στωικοὶ εἶναι κενόν, εἰς ὃ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν ἀναλύεται ὁ κόσμος ἄπειρος ὤν* (l. c. 390)· *τόπον δ' εἶναι ὁ Χρύσιππος ἀπεφαίνετο τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος . . . τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι· τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι* (l. c. 392)· *ἔξωθεν δ' αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι· ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον· ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν* (Diog. L. VII, 140). EPIKUR: *τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεσθαι* (l. c. X, 67; LUCRETIUS CARUS, De nat. rer. I, 951 squ.). JAMBLICH: *ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἂν ἐν τῷ σώματι, οὗπερ οὖσα περιέχει τὸ σῶμα* (Zeller, Ph. d. Griech. III, 2^3, S. 706). Nach PROKLUS besteht der Raum aus dem feinsten Lichte (Simpl. ad Phys. 142 a u. 143 b).

JOHANNES SCOTUS erklärt den Raum als „*terminus atque definitio cuiusque finitae naturae*" (De div. nat. I, 29). Die Motakallimûn bestimmen: „*Est autem vacuum spatium quoddam nihil continens, sed omni corpore vacuum, omnique substantia privatum*" (bei Maimonid., Doct. perplex. I, 73). Nach SUAREZ ist der Raum weder ein Gefäss noch eine Grenze, wie die meisten Scholastiker glauben, sondern eine innere Daseinsweise der Körper, mit welcher noch der Ort verbunden ist. Die Fähigkeit der Körper, durch ihre Ausdehnung Räume zu bilden, ergiebt den „*imaginären*" Raum als eine zur Erklärung der Beziehungen der Dinge notwendige Vorstellungsweise. Der Raum ist der „*Abstand, welcher quantitative Dimensionen einschliesst*"; real ist er, sofern er mit der Masse erfüllt ist (Met. disp. 51; Baumann, R. u. Z. I, 53 ff.). GOCLENIUS: „*Spatium est aliis intervallum finitum, in quo aliquid est, vel esse potest. Estque loci vel temporis. Aliis spatium est capedo, seu intervallum vel finitum, vel infinitum*" (Lex. phil. p. 1067). Nach TELESIUS ist der Raum eine gewisse Aufnahmsfähigkeit (De rer. nat. I, 28). CAMPANELLA: „*Locum dico substantiam primam incorpoream, immobilem, aptam ad receptandum omne corpus*" (Prodrom. p. 28). „*Vacuum non datur*" (l. c. p. 30). GIORDANO BRUNO: „*Est ergo spatium quantitas quaedam continua physica triplici dimensione constans natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, invisibile, impenetrabile, non formale, illocabile, extra et omnia corpora comprehendens et incomprehensibiliter intus omnia continens*" (De immens. I, 8, Opp. lat. I, 1, p. 231). Auch als Fähigkeit (attitudine) der Körper-Aufnahme wird der Raum definirt (Dell' infin., Opp. ital. II, p. 20). HOBBES bestimmt den Raum als „*phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio eius rei accidente considerato postquam quod apparet extra imaginantem*" (De corp. C. 7, 2). Der Raum ist „*imaginarium, quia merum phantasma*" (l. c. 3). DESCARTES rechnet den Raum zu dem klar und deutlich Erkannten, es kommt ihm daher Realität zu (Medit. VI). Raum und Ausdehnung des Körpers sind nur begrifflich unterschieden. „*Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent.*

Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari, quoties mutatur corpus; in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut mutato corpore, quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet eiusdem magnitudinis et figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus" (Princ. phil. II, 10). *„Et quidem facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit, nec magis haec duo a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt a natura individui"* (l. c. 11). *„Est autem differentia in modo concipiendi"* (l. c. 12). *„Quippe nomina loci aut spatii, non significant quicquam diversum a corpore, quod dicitur esse in loco"* (l. c. 13). *„Differunt autem nomina loci et spatii, quia locus magis expresse designat situm, quam magnitudinem aut figuram; et e contra, magis ad has attendimus, cum loquimur de spatio"* (l. c. 14). *„Atque ita spatium quidem semper sumimus pro extensione in longum, latum et profundum. Locum autem aliquando consideramus, ut rei quae in loco est internum, et aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem plane est quod spatium; externus autem sumi potest pro superficie quae proxime ambit locatum"* (l. c. 15). Es giebt keinen leeren Raum. *„Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis"* (l. c. 16). *„Et quidem ex vulgi usu per nomen vacui, non solemus significare locum vel spatium, in quo nulla plane sit res, sed tantum modo locum in quo nulla sit ex iis rebus, quas in eo esse debere cogitamus"* (l. c. 17, 18). SPINOZA betrachtet die Ausdehnung (s. d.) als eines der göttlichen Attribute (Eth. II, prop. II). Mit Descartes bestreitet er die Existenz eines leeren Raumes, da die Körper unmittelbar einander berühren. Die ausgedehnte Substanz ist daher unteilbar (l. c. I, prop. XV, schol.). CLAUBERG: *„Quod in longum, latum et profundum extensum est, spatium quoque appellatur"* (Opera p. 59). GASSENDI verteidigt den leeren Raum; dieser ist ausserhalb der Welt ein *„vacuum separatum"*, innerhalb derselben ein *„vacuum disseminatum"* und *„coacervatum"* (Lasswitz, Atom. II, 142). Einen unendlichen Raum nimmt H. MORE an (Enchir. met. C. 8). LOCKE zählt die Vorstellung des Raumes zu den „simple modi". *„Ich habe . . . gezeigt, dass die Vorstellung des Raumes sowohl durch das Gesicht wie durch das Gefühl erlangt wird"* (Ess. II, ch. 13, § 2). Ausdehnung und Körper (Dichtheit) sind völlig verschieden (l. c. § 11). Es giebt einen leeren Raum. *„Um auf unsere Vorstellung des Raumes zurückzukommen, so frage ich, wenn man den Stoff nicht für endlos annehmen will, was wohl niemand thun wird, ob, wenn jemand von Gott an das Ende der körperlichen Dinge gestellt würde, er nicht seine Hand über seinen Körper hinausstrecken könnte?"* (l. c. § 21). Die Existenz eines leeren Raumes erhellt auch daraus, dass Gott alles in Ruhe versetzen und einen Körper vernichten kann, wonach ein Vacuum zurückbleiben muss (l. c. § 22). Ausserdem beweist die Bewegung den leeren Raum (l. c. § 23). Die Vorstellung des reinen Raumes entsteht so: *„Zwei entfernte Körper können, ohne einen andern dichten Körper zu berühren oder wegzuschieben, sich nähern, bis ihre Oberflächen sich berühren; man hat dabei die deutliche Vorstellung eines Raumes ohne Dichtheit . . . Ist dem so, so giebt der verlassene Platz die Vorstellung des blossen Raumes ohne Dichtheit"* (l. c.

ch. 4, § 3). Ob der Raum Substanz oder Accidenz ist, will LOCKE nicht bestimmen (l. c. ch. 13, § 17). NEWTON nimmt einen absoluten, in sich gleichartigen und unbeweglichen Raum an, dessen Maass der relative Raum ist (Nat. phil. princ. math. p. 6, II). Ein Teil des Raumes heisst Ort (l. c. III). Die Erfahrung lehrt uns auch leere Räume kennen (Baumann, R. u. Z. I, 482 ff.). Diesen Ausführungen schliesst sich auch CLARKE an, während LEIBNIZ anderer Meinung ist. Unabhängig von den Dingen giebt es keinen Raum (Erdm. p. 602), höchstens in der Abstraction (ibid.). Der Raum ist nichts als die Ordnung des Zugleich-seins, *„ordre de coexistence“* (Gerh. IV, 491; Erdm. p. 461; 5. Br. an Clarke 29). Einen leeren Raum als Möglichkeit der Bewegung anzunehmen ist unnötig, da es in der Welt nichts absolut Hartes giebt (Erdm. p. 241). Die Stetigkeit des Raumes ist wie dieser selbst nur ein *„wohlbegründetes Phänomen“*, eine *„verworrene“* Vorstellung, welche auf eine Vielheit von Monaden (s. d.) sich bezieht. Da der Raum eine *„ideale Sache“* ist, kann es ausserhalb der Welt keinen Raum geben (5. Br. an Clarke 33). Aus der zusammenhängenden Betrachtung mehrerer Orte entsteht die Vorstellung des Raumes. Der Raum ist *„eine Beziehung, eine Ordnung, nicht allein für die wirklichen, sondern auch für die möglichen Dinge, wie wenn sie wären. Aber seine Wahrheit und Wirklichkeit ist in Gott begründet, wie alle die ewigen Wahrheiten“. „Das Beste wird also sein zu sagen, dass der Raum eine Ordnung, Gott aber deren Quelle ist“* (Nouv. Ess. II, ch. 13, § 17). BERKELEY leugnet die Existenz eines von uns unabhängigen absoluten Raumes. *„Aus dem Gesagten folgt, dass die philosophische Betrachtung der Bewegung nicht das Dasein eines absoluten Raumes involvirt, der verschieden wäre von dem durch die Sinne percipirten und auf Körper bezüglichen Raume; dass dieser letztere nicht ausserhalb des Geistes existiren kann, ist klar vermöge derselben Principien, welche das Gleiche von allen anderen Sinnes-Objecten beweisen. Und vielleicht werden wir bei genauer Untersuchung finden, dass wir nicht einmal eine Idee eines reinen Raumes mit Ausschluss aller Körper bilden können. Ich muss bekennen, dass mir dies als unmöglich erscheint, weil diese Idee höchst abstract wäre. Rufe ich eine Bewegung in einem Teile meines Körpers hervor und lässt sich dieselbe frei oder ohne Widerstand vollziehen, so sage ich, es ist dort Raum; finde ich aber einen Widerstand, so sage ich, es sei dort ein Körper, und in dem Masse, wie der Widerstand gegen die Bewegung geringer oder grösser ist, sage ich, der Raum sei mehr oder weniger frei. Es muss also, wenn ich von freiem oder leerem Raume spreche, nicht vorausgesetzt werden, das Wort Raum stehe für eine Idee, die von Körper und Bewegung gesondert oder ohne diese denkbar wäre. Freilich sind wir geneigt zu glauben, dass jedes nomen substantivum eine bestimmte Idee vertrete, die von allen andern gesondert werden könne, was unzählige Irrtümer veranlasst hat. Wenn ich also annehme, die ganze Welt werde vernichtet ausser meinem eigenen Körper, so sage ich, es bleibe noch der blosse Raum; hiermit ist nichts anderes gemeint, als dass ich es als möglich denke, dass die Glieder meines Leibes nach allen Seiten hin ohne den geringsten Widerstand sich bewegen; wäre aber auch noch mein Leib vernichtet, dann könnte keine Bewegung und folglich kein Raum sein. Vielleicht glauben einige, der Gesichtssinn liefere ihnen die Idee des blossen Raumes; aber es geht aus dem, was wir anderweitig gezeigt haben, klar hervor, dass die Ideen Raum und Entfernung nicht durch diesen Sinn erlangt werden“* (Principl. CXVI). Durch diese Auffassung wird man von dem Dilemma befreit, *„entweder an-*

nehmen zu müssen, dass der reale Raum Gott sei, oder anderenfalls, dass es etwas von Gott Verschiedenes gebe, das ewig, ungeschaffen, unendlich, unteilbar, unveränderlich sei, und beide Vorstellungen scheinen doch verderblich und ungereimt zu sein" (l. c. CXVII). Da der absolute Raum weder durch Imagination noch durch Denken erfasst werden kann, ist er überhaupt nichts (De mot. 53; Siris 270 f.). Die Raumvorstellung leitet BERKELEY aus Erfahrung und Urteil ab (Theor. of vision § 46). Die Entfernung insbesondere wird auf Grund von Wahrnehmungen beurteilt, nicht direct gesehen. „*It is plain, that distance is in its own nature imperceptible, and yet it is perceived by sight*" (WW. I, p. 37; Principl. XLIII f.). HUME: „*Wenn ich meine Augen öffne und sie auf die Gegenstände umher richte, so nehme ich mancherlei sichtbare Körper wahr; wenn ich sie wieder schliesse und auf die Entfernung zwischen diesen Körpern achte, so gewinne ich die Vorstellung der Ausdehnung*" (Treat. II, sct. 3, S. 50). Diese ist hier nichts als „*a copy of the colour'd point, and of the manner of their appearance*" (ibid.). Die abstracte Raumvorstellung entsteht durch Absehen von allen Besonderheiten der Wahrnehmungsqualitäten (l. c. S. 51). Sie ist die „*idea of visible or tangible points distributed in a certain order*" (l. c. sct. 5) und wird nur durch Gesichts- und Tastsinn vermittelt (l. c. S. 56 f.). Sie ist keine besondere, für sich bestehende Vorstellung, sondern hat nur „*die Art und Ordnung, in welcher Gegenstände existiren, zum Inhalt*" (l. c. S. 57 f.). Die Vorstellung eines leeren Raumes ist daher unmöglich (l. c. S. 58). CONDILLAC (Trait. d. sens. I, ch. 11; III, ch. 3, wo dem Tastsinne eine hervorragende Rolle bei der Bildung der Raumvorstellung angewiesen wird) und BONNET leiten die Vorstellung der Ausdehnung (s. d.) aus der Erfahrung ab. CHR. WOLF definirt den Raum als „*die Ordnung der Dinge, die zugleich sind*" (Vern. Ged. I, § 46). „*Spatio est ordo simultaneorum, quatenus scilicet coëxistunt*" (Ontol. § 589). BAUMGARTEN: „*Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium*" (Met. § 239). BILFINGER: „*Spatium . . . est ordo simultaneorum*" (Diluc. § 155). Nach CRUSIUS ist Raum „*dasjenige, darinnen wir denken, dass die Substanzen sind, und welches in Gedanken übrig bleibet, wenn wir dieselben davon abstrahiren, welches sich auch zu allen Substanzen, welche darin vorkommen, gleichgültig verhält*" (Vernunftwahrh. § 48). Der Raum ist weder Substanz noch Accidenz, sondern bloss das „*Abstractum der Existenz*". Ein leerer Raum existirt nicht (l. c. § 51). Nach PLATNER ist der Raum „*nichts Wirkliches in der Welt, sondern ein Schein der Phantasie, abhängig von einem Schein der Sinnen*" (Phil. Aph. I, § 908). JAMES MILL: „*Space is a comprehensive word, including all positions, or the whole of synchronous order*" (Analys. C. 14, sct. 5).

KANT bestimmt den Raum als Anschauungsform (s. d.), als Art und Weise, wie die Wahrnehmungsinhalte des „*äusseren Sinnes*" sich uns darstellen, als anschauliche Einheit dieser; der Raum kommt daher nur den Dingen als Erscheinungen, nicht an sich zu, ist wohl von objectiver Gültigkeit für alle Erkennenden, hat aber keine absolute Realität. „*Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra re invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, supponit conceptum spatii, non creat; sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium sensibus hauriri non potest.*" — „*Conceptus spatii est singularis*

repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis spatia plura, non sunt, nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatium quaquaversum conterminum." — „*Conceptus spatii itaque est intuitus purus; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis.*" — „*Spatium non est aliquid obiecti et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.*" — „*Quanquam conceptus spatii, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius respective ad sensibilia quaecunque non solum est verissimum, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum*" (De mund. sens. sct. III, § 15). „*Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemütes) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältnis gegen einander bestimmt oder bestimmbar*" (Kr. d. r. Vern. S. 50). „*1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als ausser (und neben) einander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äussern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.*" — „*2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung, angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt.*" — „*3) Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Grundsätze a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äusseren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, dass zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können: soviel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte.*" — „*4) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht*

werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm; mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. B. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet." — „*5) Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum, der sowohl einem Fusse, als einer Elle gemein ist, kann in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen*" (l. c. S. 51–53). „*Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. . . . Aber diese Anschauung muss a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden.*" „*Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt*" (l. c. S. 53 f.). — „*Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden.*" „*Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.*" „*Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung des Raumes gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die be-*

ständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als ausser uns angeschauet werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschauet werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen garnicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken, und für uns allgemeingültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjects hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: ‚Alle Dinge sind neben einander im Raum', gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge, als äussere Erscheinungen, sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äussern Erfahrung), obzwar zugleich die transscendentale Idealität desselben, d. i. dass er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen" (l. c. S. 54–56). — Die Möglichkeit leerer Räume ist nicht zu bezweifeln. „*Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluss aus derselben, oder notwendige Hypothesis sie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit grösserer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leerer Räume zu bedürfen*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 105). „*Der Raum, der selbst beweglich ist, heisst der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muss (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heisst der reine, oder auch absolute Raum*" (l. c. S. 1). „*Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als für sich gegeben annehmen, heisst etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muss. Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Object, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschliesst und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann*" (l. c. S. 3 f.). — „*Raum und Zeit, samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloss*

zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: dass der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: dass, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien, beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts als a priori zum Grunde gelegt ward, woraus dann folgte, dass sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden“ (Proleg., Anh., S. 165 f.). — Angeboren ist nicht die Raumvorstellung, sondern ihr formaler Grund, ihre Möglichkeit (Antwort auf Eberhards Frage im Phil. Magaz. I, 387 ff.).

Die Kantianer stimmen in Bezug auf die Apriorität (s. d.) der Raumanschauung mit Kant mehr oder weniger überein. Reinhold erklärt, nur die Bedingung der Raumvorstellung sei apriorisch (Vers. e. n. Theor. S. 305 f.). Nach Beck ist die reine Raumanschauung nichts als die ursprüngliche Grössenerzeugung oder die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen (Erl. Ausz. III, 141, 197). S. Maimon hält den Raum für die subjective Art, die Verschiedenheit der Objecte, welche wiederum eine allgemeine Form des Denkens der Dinge überhaupt ist, vorzustellen (Vers. üb. d. Transcend. S. 179). Der Raum ist aber stets nur als endlich vorstellbar (l. c. S. 182); er ist nicht bloss eine Form der Anschauung, sondern als allgemeiner Begriff eine Form aller Objecte. Bardili bestimmt den Raum als „*modus generalis*“ des Vorgestelltwerdens; er ist „*nach dem Detail seiner geometrischen Verhältnisse eine Anwendung des Denkens auf das im Denken durchs Denken unvertilgbare Nebeneinander*“ (Gr. d. erst. Log. S. 82). Herder: „*Unser Sein ist umgrenzt, und wo wir nicht sind, können andere sein; dies verneinende Wo nennen wir Raum*“ (Verst. u. Erf. I, S. 91). Der Begriff des Raumes ist ein empirischer (ibid.). Nach Fries ist der Raum eine reine Anschauung der productiven Einbildungskraft, die bei Gelegenheit der Erfahrung zum Bewusstsein kommt (N. Krit. I, 178; Syst. d. Log. S. 78 f.). Jeder der äusseren Sinne hat seine Raumform (Anthrop. I, S. 29, 33). Ähnlich lehren Abicht (Syst. d. Elementarphil. S. 42 ff.) und Tourtual (Volkmann, Lehrb. II^4, S. 8). Destutt de Tracy: „*L'espace est . . . la propriété d'être étendu, considérée séparément de tout corps à qui elle puisse appartenir; c'est une idée abstraite*“ (El. d'idéol. I, ch. 9). Fichte leitet den Raum aus der Production der Einbildungskraft ab. Das Ich setzt den Raum, indem es das Object als „*ausgedehnt, zusammenhängend, teilbar ins Unendliche*“ setzt (Gr. d. g. Wiss. S. 432 f.). Nur in dem „*Übergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b, c, d u. s. f.*“ besteht ein leerer Raum (l. c. S. 433). Der Raum ist nichts weiter als das durch das Product jeder Kraft Erfüllte oder zu Erfüllende, „*dasjenige also, was den Dingen so zukommt, dass*

es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem innern Wesen gehört" (l. c. S. 434). Nach SCHELLING ist der Raum „*die Anschauung, wodurch der äussere Sinn sich zum Object wird*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 214). „*Das Entgegengesetzte des Punkts, oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich*" (l. c. S. 216). Der Raum ist „*nichts anders, als der zum Object werdende äussere Sinn*" (l. c. S. 217). „*Alles Zugleich-sein ist nur durch ein Handeln der Intelligenz und die Coëxistenz ist nur Bedingung der ursprünglichen Succession unserer Vorstellungen. . . Coëxistiren ist nichts anders, als ein wechselseitiges Fixiren der Substanzen durch einander. Wird nun dieses Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewusstsein reproducirt, so entsteht mir dadurch der Raum als blosse Form der Coëxistenz, oder des Zugleich-seins. Überhaupt wird erst durch die Kategorie der Wechselwirkung der Raum Form der Coëxistenz, in der Kategorie der Substanz kommt er nur als Form der Extensität vor. Der Raum ist also selbst nichts anders, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fliessenden Raum definiren.*" „*Im Raum ist ursprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf, er ist als ideelles Substrat aller Succession selbst absolute Ruhe, absoluter Mangel der Intensität, und insofern nichts*" (l. c. S. 231). HEGEL: „*Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte Allgemeinheit ihres Ausser-sich-seins, — dessen vermittelungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Ausser-sich-sein ist: und schlechthin continuirlich, weil dies Aussereinander noch ganz abstract ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat*" (Naturphil. S. 45). Der Raum ist „*eine unsinnliche Sinnlichkeit, und eine sinnliche Unsinnlichkeit; die Naturdinge sind im Raume, und er bleibt die Grundlage, weil die Natur unter dem Bande der Äusserlichkeit liegt. Sagt man, wie Leibniz, der Raum sei eine Ordnung der Dinge, die die νοούμενα nichts angehe, und er habe seine Träger an den Dingen: so werden wir gewahr, dass, wenn man die Dinge wegnimmt, die den Raum erfüllen, doch die räumlichen Verhältnisse auch unabhängig von den Dingen bleiben. Man kann wohl sagen, er sei eine Ordnung, denn er ist allerdings eine äusserliche Bestimmung; aber er ist nicht nur eine äusserliche Bestimmung, sondern vielmehr die Äusserlichkeit an ihm selbst*" (l. c. S. 47). „*Der Raum ist die unmittelbare daseiende Quantität, worin alles bestehen bleibt, selbst die Grenze die Weise eines Bestehens hat; das ist der Mangel des Raums. Der Raum ist dieser Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so, dass diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt*" (l. c. S. 52; Encykl. § 254 f.). C. H. WEISSE bestimmt den Raum als „*die Urqualität des Seienden, durch deren Gesetztsein das Sein zur Wesenheit, das Seiende zu Wesen oder Dingen wird*" (Gr. d. Met. S. 317). Er bestimmt den Raum als „*das Dasein der reinen metaphysischen Kategorie des durch die Dreiheit seiner Momente sich selber setzenden Wesens*" (Gr. d. Met. S. 354). Nach SCHLEIERMACHER ist der Raum das „*Auseinander*" des Seins, eine Daseinsweise der Dinge selbst (Dial. S. 335). SCHOPENHAUER betrachtet den Raum als subjective Anschauungsweise, als eine Function derselben (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). HERBART bestimmt die Raumvorstellung als specielle Form der Reihenbildung (Lehrb. z. Psych. S. 77), die sich durch ihre Umkehrbarkeit auszeichnet (l. c. S. 169; Psych. a. Wiss. I, S. 488 f.). Die Vorstellung des Raumes entsteht aus einer schnellen

Succession von (unräumlichen) Qualitäten. Das ruhende Auge sieht keinen Raum. Der Raum ist *„objectiver Schein“*, eine *„zufällige Ansicht“* wirklicher Beziehungen (Met. II, S. 209). Dem empirischen entspricht ein *„intelligibler Raum“*, *„welchen wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken“* (Met. II, S. 199) und den *„die Metaphysik für die Lagenveränderungen intelligibler Wesen construirt“* (Hauptp. d. Met. S. 47). Nach BENEKE ist die Raumvorstellung ein Entwicklungsproduct der mit der äusseren Anschauung zugleich auftretenden Anschauung der Ausdehnung (Log. II, 30; Lehrb.³, S. 51). Einen aus der Thätigkeit der Einbildungskraft entspringenden intelligiblen Raum nimmt CHR. KRAUSE an (Anthrop. S. 35). *„Der Raum ist die Form der Vereinwesenheit (des Vereinseins, des jedartigen Zusammenseins) des Leiblichen . . . in der Natur“* (Log. S. 40). BOLZANO erklärt, die Orte der wirklichen Dinge seien *„diejenigen Bestimmungen an denselben, die wir zu ihren Kräften noch hinzudenken müssen, um die Veränderungen, welche sie, das eine in dem andern, hervorbringen, zu begreifen“* (Wissenschaftslehr. I, S. 366). JOH. MÜLLER: *„Der Begriff des Raumes kann nicht erzogen werden, vielmehr ist die Anschauung des Raumes oder der Zeit eine notwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen. Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts, als uns selbst räumlich, wenn lediglich von Empfindung, von Sinn die Rede ist, und so viel unterscheiden wir von einem objectiven und erfüllten Raum durch das Urteil, als Raumteile unserer selbst im Zustande der Affection sind mit dem begleitenden Bewusstsein der äusseren Ursache der Sinneserregung“* (Zur vergl. Physiol. d. Ges. 54). TRENDELENBURG findet in den Kantschen Beweisen für die Subjectivität des Raumes eine *„Lücke“* (Log. Unt. I², S. 162 ff.). Sollte die Raumvorstellung nicht deshalb notwendig sein, weil sie sich auf die Dinge selbst bezieht? (l. c. S. 162). Der Raum ist das äussere Product der schöpferischen Denk-Bewegung, aus ihr entwickelt er sich erst (l. c. S. 166 ff.). L. FEUERBACH: *„Raum und Zeit sind keine blossen Erscheinungsformen — sie sind Wesensbestimmungen, Vernunftformen, Gesetze des Seins, wie des Denkens“* (WW. II, 332). Nach FROHSCHAMMER wird der Raum von der Phantasie gesetzt (Die Phantas. S. 189). Dass der Raum nicht mit der Zeit in eine Kategorie fällt, sondern mit der Materie, betont CZOLBE (Neue Darst. d. Sens. S. 109). J. H. FICHTE betrachtet den Raum als unmittelbare Folge der *„Selbstbehauptungen“* der Wesen, als eine objective Eigenschaft dieser (Anthrop. S. 187; Psych. S. 321, 326). Die Vorstellung des Raumes ist aus einem ursprünglichen Ausdehnungsgefühl abzuleiten (Psych. S. 335 ff.). Nach LOTZE wird durch die *„Localzeichen“* (s. d.) die Seele zu ihrer *„raumsetzenden Thätigkeit“* veranlasst (Med. Psych. S. 381, 389, 418 ff.). Der räumlichen Ordnung müssen bestimmte Verhältnisse in den Dingen selbst entsprechen (Log. S. 521). UEBERWEG: *„Raum und Zeit können nicht subjectiv sein, da die Empfindungen auf Bewegungen beruhen. Wir fühlen uns immer an die Verbindung bestimmter Formen mit bestimmten Stoffen gebunden“* (Log. S. 71). *„Demnach spiegelt sich in der räumlich-zeitlichen Ordnung der äusseren Wahrnehmung die eigene räumlich-zeitliche Ordnung und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objecte ab“* (l. c. S. 85, 89). ULRICI setzt die Entstehung der Raumvorstellung zur Thätigkeit des Unterscheidens in Beziehung (Comp. d. Log. S. 82, 86). J. ST. MILL: *„Die Raumvorstellung ist im Grunde eine Zeitvorstellung, und die*

Erkenntnis der Ausdehnung oder Entfernung ist die Erkenntnis einer Muskelbewegung, welche durch längere oder kürzere Zeit fortgesetzt wird" (Examin. p. 276). MILL bezeichnet den Vorgang der Entstehung der Raumvorstellung aus verschiedenartigen Empfindungen als „*psychische Chemie*" (Log. II³, 460). WAITZ leitet die Raumvorstellung aus der Nötigung der Seele, eine Vielheit von Empfindungen gleichzeitig zu erfassen, ab (Lehrb. S. 172). Die simultane Affection homogener Nervenfasern durch qualitativ verschiedene Reize ist die allgemeine Ursache des räumlichen Vorstellens (l. c. S. 178). VOLKMANN: „*Das Vorstellen des Nebeneinander ist ebensowenig bedingt durch das Nebeneinander der Vorstellungen, als die Vorstellung des Nacheinander die Folge des Nacheinander der Vorstellungen ist*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, S. 34). „*Das Nebeneinander der Vorstellungen ist nur eine psychische Erscheinung, d. h. eine Art und Weise ihres Vorstellens und daher nur das Bewusstsein eines Verhältnisses, das das Vorstellen entwickelt und annimmt, aber nicht schon an den Vorstellungen fertig vorfindet und bloss wiederholt*" (l. c. S. 35). Festzuhalten ist, „*dass das räumliche Vorstellen sich überall da einstellt, wo Vorstellungen in vollen Klarheitsgraden durch gegenseitige Reste gewissermassen kreuzweise verschmelzen, was wieder jedesmal dort eintritt, wo dieselbe Reihe nach den beiden entgegengesetzten Richtungen zum Ablauf gebracht wird*" (l. c. S. 35 f.). „*In der Raumreihe postuliren die Glieder einander gegenseitig*" (l. c. S. 36). Die Raumreihe entsteht mit der Zeitreihe aus „*succedirenden Vorstellungen, bei denen . . . der Raum eine Vorstellung wiederfindet und wiedererkennt, der eine andere gefolgt ist*" (l. c. S. 38). Jeder Sinn webt sein eigenes Raumgewebe. Die KANTsche Theorie hat das Verdienst „*die Unmöglichkeit des Gegebenseins der Raum- und Zeitform in der und durch die Empfindung schlagend nachgewiesen zu haben. In diesem Sinne behält Kant mit seiner Behauptung der Apriorität von Zeit und Raum gewiss Recht, nur dass der Ursprung dieser Apriorität nicht in fertigen Formen vor aller Empfindung, sondern in constanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformirten Eigentümlichkeiten der Sinnlichkeit, sondern in dem formirenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen gesucht werden muss*" (l. c. S. 7; vgl. S. 90 ff.). Nach HELMHOLTZ geht die Raumvorstellung aus der psychophysischen Organisation hervor (Thats. in d. Wahrn. S. 16, 30). Die fertige Raumvorstellung ist empirischen Ursprungs (l. c. S. 28). Der Raum hat nicht bloss subjective Bedeutung. „*Es müssen im Realen irgend welche Verhältnisse oder Complexe von solchen bestehen, welche bestimmen, an welchem Ort im Raume ein Object erscheint*" (l. c. S. 64). Diese Verhältnisse sind die „*topogenen Momente*"; die „*hylogenen*" Momente bewirken, „*dass wir zu verschiedenen Zeiten am gleichen Orte verschiedene stoffliche Dinge wahrzunehmen glauben*" (ibid.). Die Verhältnisse des wirklichen Raumes werden vom Erscheinungsraume nachgebildet (l. c. S. 65; Phys. Opt. S. 442 f., 452 f.). H. COHEN erklärt, der Raum sei auch bei Kant nicht angeboren, sondern Product einer psychologischen Entwicklung (Kants Theor. d. Erf., S. 83). Der Raum ist etwas Complicirtes, das als ein Neues aus der Ordnung von Empfindungen hervorgeht (l. c. S. 204 f.), eine ursprüngliche Verknüpfungsweise von Empfindungselementen, die unabhängig von der Erfahrung in der Natur des Bewusstseins begründet ist (l. c. S. 213). Nach F. A. LANGE ist die Raumvorstellung „*das Urbild aller Synthesis*", der Ursprung der Kategorien, die „*bleibende und bestimmende Urform unseres geistigen Wesens*" (Log. Stud. S. 149). Nach

ZELLER hat der Raum subjective und objective Gültigkeit zugleich (Üb. d. Gründe uns. Glaub. an d. Real. d. Aussenw., Vortr. u. Abh. III, 1884, S. 225 ff.; Gesch. d. deutsch. Phil.², S. 354). J. BAUMANN: *„Die geometrische Raumvorstellung ist nicht verschieden von der Idee des Raumes im gewöhnlichen Sinne als derjenigen Anschauung, die wir als das Nebeneinander, das Aussereinander, als den Ort aller Dinge, als das, worin alle Dinge Platz nehmen, nicht so sehr erklären, als durch Hervorhebung einzelner wesentlicher Stücke uns zum Bewusstsein bringen."* Die Raumvorstellung ist *„keine von äusserer Erfahrung abgelernte; denn wir urteilen z. B. nicht, der Raum hat drei Dimensionen und nicht mehr, weil wir es bis jetzt so gefunden haben und daraus die Gewissheit vorwegnehmen, dass er überhaupt nicht mehr haben könne, sondern wir urteilen, er hat drei Dimensionen, weil wir nicht mehr und nicht weniger vorzustellen vermögen"* (Lehr. v. Raum u. Zeit II, 653). *„Das Gefühl, irgendwo zu sein, verlässt die Seele nie; wenn wir uns den Raum denken, so denken wir uns nicht ausserhalb desselben, sondern in demselben. Aber darum sind wir nicht räumlich im geometrischen Sinne"* (l. c. S. 654). *„Da der Denkende den Raum in sich hat, den geometrischen in der Anschauung, den wirklichen, sofern er sich an einem Orte als in einem Teile des Raumes befindet, kann er den Raum nicht wegdenken und hat damit die Idee des reinen oder leeren Raumes"* (l. c. S. 655). *„Wenn man fragt: was ist denn dieser leere Raum . . .? so ist die Antwort: für unser Vorstellen ist er ewig. . . . Substanz ist er in dem Sinne, dass er etwas ist, was aber nicht weiter erfasst und beschrieben werden kann, als es geschehen ist . . . er mag ein Wesen sui generis heissen"* (ibid.). Der leere Raum wird durch die Bewegung zu einer erwiesenen Realität (l. c. S. 656). Nach J. BERGMANN ist der Raum *„eine Setzung des Verstandes"* (Sein u. Erk. S. 103 ff.). Nach H. SPENCER ist der Raum das Abstractum von allen Gleichzeitigkeiten (First Principl., übers. v. Vetter, S. 162). Unsere Raumvorstellung wird durch einen gewissen Zustand des Unerkennbaren bedingt, ihre Unveränderlichkeit weist auf eine absolute Gleichförmigkeit der durch letzteren auf uns hervorgebrachten Wirkungen hin (l. c. S. 163). Der Raum hat so eine relative Wirklichkeit (ibid.). Unsere Raumvorstellung ist in uns apriorisch und beruht auf Verhältnissen zwischen verschiedenartigen Empfindungen, sie ist zugleich ein Product gehäufter, vererbter Erfahrungen (l. c. S. 164; Psych. § 69, 71, 339). v. HARTMANN unterscheidet Räumlichkeit und Raum; nur erstere ist apriorisch, nämlich als unbewusste synthetische Function (Krit. Grundleg. S. 157 f.). Der Raum ist die construirte fertige Anschauung (l. c. S. 153), eine Synthese aus vielen räumlichen Abstractionen, daher das alles Umfassende von potentieller Unendlichkeit; er ist eine Position des *„Unbewussten"*, und zwar sowohl der Vorstellung als des Willens (Phil. d. Unb.³, S. 524). Nicht bloss subjectiv ist der Raum, sondern eine Beschaffenheit zwar nicht der Substanz (Kraft) als solcher, wohl aber ihres Daseins, ihrer Äusserung, nicht eine Subsistenz- sondern eine Existenzform (Krit. Grundleg. S. 159). DEUSSEN definirt den Raum als denjenigen *„Bestandteil der anschaulichen Welt, vermöge dessen alle Objecte ihrer Lage nach gegen einander bestimmt sind. Er ist als solcher nicht etwas von mir unabhängig Daseiendes, sondern eine anschauliche Vorstellung a priori"* (El. d. Met. § 48). Sachlicher Raum ist nach DÜHRING *„das, wodurch die Dinge ihre Abstände haben"* (Log. S. 199). *„Die Naturkräfte selbst sind es . . ., vermöge deren die gegenseitigen Abstände der Gesamtkörper oder der materiellen Teilchen gerade so*

meint WUNDT, ein leerer Raum sei nicht vorstellbar. *„Im gewöhnlichen Leben nennen wir leer, was nicht von Körpern erfüllt ist. Nun haben uns aber erst mannigfache Erfahrungen veranlasst, gewissen abgegrenzten Bildern unseres Gesichts- und Tastraumes die Bedeutung von Körpern beizulegen. Zwischen diesen Bildern liegen Empfindungen, die wir ebenfalls objectiviren, indem wir sie als Zwischenräume zwischen den Körpern auffassen. So vollzieht sich die Unterscheidung dessen, was das gewöhnliche Leben die Gegenstände und den leeren Raum nennt, als eine Unterscheidung innerhalb der ursprünglich gegebenen gegenständlichen Welt"* (l. c. S. 449). *„Einen Raum ohne Empfindungen können wir uns aber nicht vorstellen. Wir können höchstens wegen des möglichen Wechsels der extensiv geordneten Empfindungen den Raum als unabhängig auffassen von seinem jedesmaligen Inhalt, und dies geschieht, wenn wir den philosophischen Begriff des leeren Raumes oder der reinen Anschauung bilden. Auch die reine Raumanschauung ist also keine Vorstellung, sondern ein Begriff"* (l. c. S. 450). Seine Definition ist: *„Der Raum ist eine stetige, in sich congruente unendliche Grösse, in welcher das unzerlegbare Einzelne durch drei Richtungen bestimmt wird"* (l. c. S. 451). Den Ursprung der Raumanschauung betreffend, unterscheidet WUNDT zwei Haupt-Theorien, den Nativismus und die genetische Theorie. Der physiologische Nativismus *„sieht in den physiologischen Anlagen der Sinnesorgane den zureichenden Grund für die Bildung räumlicher Vorstellungen. Weil das Netzhautbild räumlich ist, und etwa noch weil Stäbchen und Zapfen der Netzhaut als eine räumliche Mosaik geordnet sind, deshalb empfinden wir auch die Lichtreize räumlich". „Die entgegengesetzte, psychologische Form des Nativismus betrachtet in engerem Anschlusse an Kant den Raum als eine der Seele ursprünglich innewohnende oder von ihr aus Anlass der Sinnesreize angewandte Anschauungsform"* (l. c. S. 453). Die genetische Theorie gliedert sich in die empiristische und präempiristische. Diesen allen setzt WUNDT seine *„Theorie der complexen Localzeichen"* entgegen. *„Sie setzt zwei Systeme von Localzeichen voraus, deren Beziehungen beim Auge in der folgenden Weise zu denken sind. Das erste System, die festen Localzeichen der Netzhaut, bildet in jedem Auge ein Continuum von zwei Dimensionen. Von dem zweiten System, das an die Bewegung gebunden ist und daher bei ruhendem Auge nur als reproducirter Bestandteil zur Geltung kommt, wird vorausgesetzt, dass es, der einförmigen Beschaffenheit und intensiven Abstufung der Bewegungsempfindungen entsprechend, ein Continuum von nur einer Dimension darstelle. Den Process der Raumanschauung können wir nun kurz bezeichnen als eine Ausmessung des mehrfach ausgedehnten Localzeichensystems der Netzhaut durch die einförmigen Localzeichen der Bewegung. Seiner psychologischen Natur nach ist dieser Process eine associative Synthese: er besteht in der Verschmelzung beider Empfindungscomplexe zu einem Product, dessen elementare Bestandteile in unserer unmittelbaren Vorstellung nicht mehr von einander isolirt werden können"* (l. c. S. 458 f.; Grundz. d. phys. Psych. II^3, S. 28 ff., S. 189 ff.). *„Müssen wir hiernach die Raumanschauung als ein Ergebnis auffassen, das ganz und gar aus den Bedingungen unserer geistigen und physischen Organisation hervorgeht, so steht nichts im Wege, sie als eine a priori gegebene Function unseres Bewusstseins zu bezeichnen." „Für die Erkenntnis des Raumes ergiebt sich nun aus der Apriorität desselben unvermeidlich der Schluss, den Leibniz und Kant schon aus derselben gezogen haben: dem Raum in der Form, in welcher wir ihn anschauen, kann eine objective Wirklichkeit*

ausserhalb unseres Bewusstseins nicht zukommen" (l. c. S. 460). „*Die Raumanschauung kann, als eine Ordnung der Empfindungen, die von unserem Bewusstsein nach psychologischen Gesetzen vollführt wird, nicht die objective Ordnung der Dinge selbst sein. Gleichwohl kann ihr nicht bloss die Bedeutung einer subjectiven Anschauungsform zukommen, welcher die objective Wirklichkeit in nichts entspräche. Vielmehr weist schon der äussere Zwang, durch welchen unser Bewusstsein genötigt wird, die Dinge in eine räumliche Ordnung zu bringen . . ., auf objective Bestimmungsgründe hin, unter deren Einfluss jene Anschauung gebildet wird. Bezeichnen wir diese Bestimmungsgründe als den objectiven Raum, so ist derselbe als ein Unbekanntes zu betrachten, das uns selbst nicht unmittelbar gegeben ist, auf das wir aber werden zurückschliessen können, wenn es uns gelingt, die subjectiven Processe zu eliminiren, welche zur Raumanschauung geführt haben*" (l. c. S. 461). Es bleibt dann als Rest „*die regelmässige Ordnung eines Mannigfaltigen, das aus einzelnen selbständig gegebenen realen Objecten besteht*" (l. c. S. 463; vgl. Philos. Stud. X. Bd., S. 114). Nach HERING kommt jedem Netzhauteindruck sowohl ein Höhen- als ein Breiten- und Tiefengefühl zu (Beiträge zur Physiol. 1861—1864). Die Associationspsychologie leitet die Raumvorstellung aus der Association von Sinnes- mit Bewegungsempfindungen ab (BAIN, The sens. and the intell.[3], p. 245 f.; ähnlich MÜNSTERBERG und ZIEHEN, Leitfad.[3], S. 55 ff., 86 ff.). — SCHUPPE: „*Der Raum, welchen die Empfindungsinhalte erfüllen, kann nicht als ausserseelische Wirklichkeit ‚an sich' existiren; wie sollte es die Seele machen, im Acte der Projection ihre Empfindungen aus sich heraus in ihn hinein zu befördern? Was kann sie überhaupt von ihm wissen? Und kann dieser Raum doppelt existiren, einmal als der Raum unserer Anschauung, in dem die Empfindungsinhalte sich ausbreiten, und ausserdem noch als (ebensolcher?) Raum an sich, der ausserseelische Wirklichkeit habe? Es ist unausdenkbar?*" (Log. S. 13). „*Das ‚im Raum' ist immer an den ein bestimmtes Wo einnehmenden Leib geknüpft, und damit verträgt es sich, dass doch der ganze Raum mit diesem jedesmaligen Wo des eignen Leibes die Existenzart des Bewussten oder des Bewusstseinsobjectes hat*" (l. c. S. 25). Die Sinnesempfindung fordert durch ihr Wesen die räumliche Bestimmung (l. c. S. 58). „*Das Wort ‚der Raum' und ‚die Zeit' lässt nicht an ein einziges gerade fixirtes Gegebenes denken, sondern immer zugleich an die Nachbarn und die Nachbarn der Nachbarn und so fort. Der Raum und die Zeit ist dann eigentlich nur die Ausgedehntheit der unzählbar vielen Gegebenen, welche lückenlos sich gegenseitig begrenzen*" (l. c. S. 81). Der leere Raum ist „*ein blosses Abstractum, keine concrete Existenz*" (l. c. S. 82). Der Raum ist, wie die Zeit, unentbehrlich für alle Wahrnehmung und nur insofern apriorisch (l. c. S. 86 f.). v. SCHUBERT-SOLDERN erklärt, der Raum sei weder a priori noch subjectiv, nur ursprünglicher Art, wie die Wahrnehmung überhaupt (Gr. e. Erk. S. 281). Nach JODL ist das Räumliche eine ursprüngliche Sinnesfunction, eine Projection des Neben- und Nacheinander verschiedener Qualitäten und Intensitäten (Lehrb. d. Psych. S. 327 f.). Der Raum selbst ist nicht in einer Empfindung gegeben, sondern ist das Product des Zusammenwirkens von primären Functionen der Empfindung in verschiedener Modalität mit den secundären Functionen des Vorstellens, der Reproduction und Association; er ist ein Associationsproduct (l. c. S. 529 f.). Nach G. THIELE sind Raum und Zeit Producte der Kategorienthätigkeit (Die Philos. d. Selbstbew. S. 376 ff.). Nach R. WAHLE ist der Raum „*eine*

begriffliche Fiction". „*Die Empfindungs-Extensitäten wechseln. . . . Diese Bewegungsmöglichkeit in ihrer Objectivität — abgesehen von der Actionskraft — wird nun psychologisch aus den Bewegungen der Fläche abstrahirt, substanziirt, für sich betrachtet, und ist eigentlich das, was man, mit einer gewissen Logik, unter ‚Raum' denken dürfte*" (Das Ganze d. Philos. S. 84). Der Raum ist nichts ohne die Dinge (l. c. S. 85). Er ist „*die freie Beweglichkeit eines jeden Körpers*" (ibid.). Vgl. Ausdehnung, Anschauungsformen, Localzeichen, Projection.

Raumsinn heisst die Fähigkeit räumlicher Vorstellung.

Raumvorstellung, s. Raum.

Reaction: Gegen-Handlung, Rückwirkung. — „*Reactio*" ist nach GOCLENIUS „*retributa seu reciprocata patientis actio quaedam, qua resistit agenti et id commutat, dum ab eo commutatur*" (Lex. phil. p. 960). HOBBES betrachtet die Empfindung (s. d.) als Reaction gegen den Reiz. CHR. WOLF: „*Reactio dicitur actio patientis in agens*" (Cosmol. § 313).

Reactionsversuche bestehen nach WUNDT darin, „*dass ein einfacherer oder zusammengesetzterer Willensvorgang durch einen äusseren Sinnesreiz angeregt und nach Ablauf bestimmter, zum Teil als Motive benutzter psychischer Vorgänge durch eine Bewegungsreaction beendet wird*". Ferner bieten sie „*die Hülfsmittel dar, um die Geschwindigkeit gewisser psychischer und psycho-physischer Vorgänge zu messen*" (Gr. d. Psych. S. 231). Wird die Vorbereitung der Handlung „*so getroffen, dass die Erwartung dem als Motiv wirkenden Sinnesreiz zugewandt ist, so entsteht die Form der sogenannten sensoriellen Reaction. Wird dagegen die vorbereitende Erwartung auf die durch das Motiv auszulösende Handlung gerichtet, so entsteht die Form der sogenannten musculären Reaction. Im ersten Fall enthält die Erwartung als Vorstellungsfactor ein blasses Erinnerungsbild des bekannten Sinneseindrucks, der sich, wenn die Vorbereitungszeit länger dauert, in oscillirendem, abwechselnd deutlicher und undeutlicher werdendem Zustande befindet. . . . Im zweiten Fall dagegen . . . beobachtet man während der Zeit der vorbereitenden Erwartung ein blasses oscillirendes Erinnerungsbild des Reactionsorgans (z. B. der reagirenden Hand), zugleich mit starken Spannungsempfindungen dieses Organs und mit einem an diese Empfindungen gebundenen ziemlich continuirlichen Erwartungsgefühl. Die sensorielle Reactionszeit beträgt durchschnittlich 0,210—0,290 Secunden (die kleinsten Zeiten gelten für Schall-, die grössten für Lichteindrücke), mit einer mittleren Variation der Einzelbeobachtungen von 0,020 Secunden. Die musculäre Reactionszeit beträgt 0,120—0,190 Secunden, mit einer mittleren Variation von 0,010 Secunden*" (l. c. S. 233). Man unterscheidet einfache und zusammengesetzte Reactionen. Es lassen sich nämlich in den Reactionsvorgang „*jene verschiedenen psychischen Acte (Unterscheidungen, Erkennungen, Associationen, Wahlvorgänge) einschalten, die einerseits als Motive eines Willensvorganges, anderseits aber als Bestandteile des allgemeinen Zusammenhangs der psychischen Gebilde betrachtet werden können. Der einfache Reactionsvorgang ist ein Process, der neben dem Willensvorgang stets zugleich rein physiologische Glieder . . . in sich schliesst. Schaltet man nun aber, wie es freilich nur bei der Benutzung der sensoriellen Reactionsform geschehen kann, weitere psychische Vorgänge . . . ein, so lassen sich, indem man von der Zeitdauer der*

so gewonnenen zusammengesetzten Reactionen die Zeit einer einfachen Reaction abzieht, die Zeitwerte bestimmt definirbarer psychischer Vorgänge gewinnen" (l. c. S. 237; Grundz. d. phys. Psych. II³, S. 267; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II⁴, 210; ZIEHEN, Leitfad.³, S. 195 ff.).

Real: was der Sache (res) angehört; sachhaft, wirklich. Vgl. Realität.

Reale nennt HERBART die einfachen, immateriellen Wesen, aus deren Summe das Seiende besteht. Sie sind absolut unveränderlich, beharren beständig in der Behauptung ihrer einfachen Qualität. Es wechseln nur in der „*zufälligen Ansicht*" des Beobachters die Beziehungen zwischen den Realen, indem deren „*Zusammen*" oder „*Nicht-Zusammen*" sich infolge der „*Störungen*" und „*Selbsterhaltungen*" derselben verändert. Auch ULRICI und J. H. FICHTE construiren die Wirklichkeit aus (geistigen) Realen. Vgl. Sein.

Realisiren: verwirklichen, ins Dasein erheben.

Realismus, erkenntnistheoretischer, ist der Name für jede philosophische Richtung, welche die absolute, vom Erkennen durchaus oder doch wesentlich unabhängige Existenz der Aussenwelt behauptet. Während der naive Realismus den Inhalt unserer Wahrnehmungen unmittelbar als das Seiende oder als getreues Abbild der Wirklichkeit ansieht, der dogmatische Realismus (LOCKE u. a.; vgl. KANT, Krit. d. r. V., S. 401) zwar die subjectiven von den objectiven Elementen zu sondern sucht, aber die Existenz einer vom Erkennen unabhängigen Wirklichkeit im vorhinein für gewiss annimmt, gelangt der kritische Realismus durch Analyse der Erkenntnis und Prüfung der Erkenntnismotive zu seiner Weltanschauung, die zugleich Ideal-Realismus (bei SPENCER: „*transfigured Realism*") (s. d.) ist. — Einen metaphysischen „*Realismus*" lehrt HERBART, der eine Vielheit seiender einfacher Wesen, von Realen (s. d.) annimmt. Den naiven Realismus sucht philosophisch zu stützen J. H. v. KIRCHMANN: „*Indem nun ein Seiendes für den Realismus ausserhalb des Wissens besteht und das Wahrnehmen den Übergang des Inhalts von jenem in dieses vermittelt, ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze, auf denen alles wahre Wissen beruht; sie lauten: 1) Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloss in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch ausserhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden. 2) Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen*" (Kat. d. Phil.³, S. 55). Dem naiven Realismus nähert sich SCHUPPE durch seine Auffassung des Wahrnehmungsinhaltes als das Seiende selbst, dem Idealismus, weil nach ihm alles Seiende nur als bewusst Seiendes existirt (Log. S. 29). v. HARTMANN bezeichnet seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt als transcendentalen Realismus. Vgl. Object.

Realismus, scholastischer, heisst die Ansicht, nach welcher den Universalien (s. d.) oder Allgemeinbegriffen (Gattungsbegriffen) Gegenstände in der Wirklichkeit entsprechen. Der gemässigte Realismus erklärt, das Allgemeine existire wirklich, aber nur in den Dingen *(„universalia in re")*, der strenge Realismus dagegen schreibt ihnen selbständige Existenz zu *(„universalia ante rem")*, wie dies schon PLATO in seiner Ideen-Lehre gethan. Eine

vermittelnde Richtung lehrt, die Universalien seien ante rem in Gott, in rebus und post rem als Begriffe in uns. Vgl. Universalien.

Realität (realitas): Sachhaftigkeit, Wirklichkeit. — Die Scholastiker stellen das *„esse reale (realiter)“* dem *„esse obiective“*, dem bloss vorgestellten Sein, gegenüber. Duns Scotus: *„Omnis realitas specifica constituit in esse formali, quia in esse quidditativo; realitas individui constituit praecise in esse materiali, h. e. in esse contracto“* (Sent. l. II, d. 3, qu. 6; Prantl III, 219). Franciscus Mayronis: *„Realitas est quidam modus intrinsecus, mediante quo realitantur omnia, quae sunt in aliquo“* (Prantl III, 290). Goclenius: *„Reale, quod reperitur extra animae notiones“* (Lex. phil. p. 256). Die Scholastiker nehmen an, es gebe verschiedene Grade der Realität, zugleich dieselbe als Vollkommenheit (s. d.) bestimmend (Descartes, Med. III). Descartes unterscheidet von der *„objectiven“* (im Sinne der Scholastik) Realität die realitas actualis (formalis; Med. III). Spinoza: *„Per realitatem obiectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea“* (Ren. Cart. pr. phil. I, def. III, p. 6). *„Sunt diversi gradus realitatis sive entitatis: nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus“* (l. c. Ax. IV). *„Realitas obiectiva nostrarum idearum requirit causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter, contineatur“* (l. c. Ax. IX). Leibniz bestimmt als das Reale der Körper nur die *„vis agendi et patiendi“* (Erdm. p. 445 b). Das Reale ist etwas Positives und als solches (wie auch die Scholastiker erklären) eine Vollkommenheit (Theod. II, Anh. I, § 5). Collier bestreitet die Realität, d. h. Selbständigkeit der Aussenwelt (s. d.), ebenso Berkeley. *„The mind, soul or spirit truly and really exists . . . bodies exist only in a secondary and dependent sense“* (Siris 266). Kant versteht unter empirischer Realität (= transscendentale Idealität) die *„objective Gültigkeit“* eines Gegenstandes, dessen Vorkommen in aller Erkenntnis aller Erkennenden (Kr. d. r. Vern. S. 55 f., 62). *„Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität“*. Diese beruht auf dem *„transscendentalen Gesetze“*, *„dass alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. dass sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperception, als in der blossen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja dass durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde“* (l. c. S. 123). *„Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt.“* *„Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).“* *„Das Schema der Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist . . . diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit“* (l. c. S. 146). *„Alle äussere Wahrnehmung . . . beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist dieser Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem*

Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände der äusseren Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich: dass in diesem Raume irgend etwas ausser uns (im transscendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst ausser unserer Sinnlichkeit nichts ist. . . . Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein" (l. c. S. 317 f.). „*Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: dass alles Reale der Gegenstände äusserer Sinne, die das, was nicht bloss Bestimmung des Raumes (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse*" (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 81). BOUTERWEK bezeichnet die „*praktische Realität*" als „*Virtualität*" (Apod. II, 63). TIEDEMANN: „*Die Begriffe . . ., wenn in ihnen solche Merkmale enthalten sind, welche reelle Vorstellungen heissen, haben objective Realität*" (Theaet., Vorr., XIII). DESTUTT DE TRACY: „*Être voulant et être résistant c'est être réellement*" (El. d' idéol. I, ch. 8, p. 137). FICHTE leitet aus dem Satze A = A und dem sich-Setzen des Ich die Kategorie der Realität ab. „*Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das blosse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 12). „*Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. . . . Alle Realität ist thätig; und alles Thätige ist Realität. Thätigkeit ist positive (im Gegensatz gegen bloss relative) Realität*" (l. c. S. 62). Alle Realität entstammt dem Produciren der Einbildungskraft. „*Die Einbildungskraft producirt Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales*" (l. c. S. 192, 202). „*Ein Begriff hat Realität und Anwendbarkeit, heisst: unsere Welt — es versteht sich für uns, die Welt unseres Bewusstseins — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken*" (Syst. d. Sittenl. S. 71 f.). SCHELLING: „*Reell ist . . ., was durch blosses Denken nicht erschaffen werden kann*" (Syst. d. tr. Id. S. 42). Das Ich ist Princip aller Realität, darum ist es nicht in demselben Sinne reell wie das, dem bloss „*abgeleitete Realität*" zukommt (l. c. S. 60). „*Die Realität der Empfindung beruht darauf, dass das Ich das Empfundene nicht anschaut, als durch sich gesetzt*" (l. c. S. 111). „*In Ansehung des Absoluten oder an sich ist Reales und Ideales in allen Augen unmittelbar ein und dasselbe Ding, und nicht relativ, sondern an sich identisch. — Reales und Ideales sind unmittelbar eins.*" „*Alle Formen des Realen sind an sich und wahrhaft betrachtet auch Formen des Idealen, und umgekehrt*" (WW. I, VI, S. 498 ff.). H. RITTER: „*Das Reale ist das, wozu die Anknüpfungspunkte und Mittel für die Erkenntnis in der sinnlichen Anschauung uns vorliegen und was daher in den Formen unseres Denkens wirklich von uns erkannt werden kann*" (Syst. d. Log. u. Met.). Nach SCHOPENHAUER ist das Reale das von unserer Erkenntnis Unabhängige (Parerg. I, 1). Realität ist „*das durch den Verstand richtig Erkannte*" (Welt a. W. u. V. I. Bd., § 6). Real sein heisst nach J. H. FICHTE „*seinen Raum und seine Zeit setzen — erfüllen*" (Anthrop. S. 181). LOTZE bestimmt das Reale als eine „*auf unbegreifliche Weise in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzte Idee*" (Mikrok. II, 160). Realität besteht in der „*der Art ihrer Entstehung nach absolut unbegreiflichen thatkräftigen Wirklichkeit, in welcher ein bestimmter Inhalt*

des Dinges gesetzt ist, und durch welche es sich nun als Ding von seinem blossen Gedankenbild unterscheidet" (Gr. d. Met. S. 30). ULRICI: „*Real ist nur, was unabhängig vom menschlichen Denken und Gedanken, gleichgültig gegen sein Gedachtwerden, also unserem Denken und Gedanken, ein An-sich-Seiendes, Selbständiges ist*" (Log. S. 393). SPENCER: „*By reality we mean persistence in consciousness*" (First Princ. § 46). v. HARTMANN: „*Nur dadurch, dass ein Willensact mit den anderen in Opposition tritt und sie sich gegenseitig Widerstand leisten und beschränken, nur dadurch entsteht das, was wir Realität nennen*" (Phil. d. Unb.[3], S. 535). Nach WUNDT kommt den Begriffen „*zwar objective Realität, nicht aber dingliche Existenz*" zu (Log. I, 419). Die Realität der Erfahrung ist „*die durch unser Denken vermittelte und schliesslich durch die verwickelte Controle des wissenschaftlichen Denkens geprüfte Form . . ., in welcher wir die Objecte auffassen*" (l. c. S. 490). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN hat Realität im weitesten Sinne alles, „*insofern es in irgend welcher Beziehung gegeben ist*" (Gr. e. Erk. S. 53). Vgl. Existenz, Sein, Wirklichkeit.

Receptivität (Empfänglichkeit) ist nach CRUSIUS „*die Beschaffenheit eines Objects, wodurch es eine Action anzunehmen und dasjenige, was dadurch verursachet wird, einigermassen zu determiniren geschickt ist*" (Vernunftwahrh. § 67). KANT stellt die Receptivität des Geistes, dessen Fähigkeit, durch Affection seitens der Gegenstände Vorstellungen zu erhalten, der Spontaneität (s. d.) gegenüber (Kr. d. r. Vern. S. 48).

Recht, s. Rechtsphilosophie.

Rechtsphilosophie ist die methodische Untersuchung des Ursprungs, Inhaltes und der Bedeutung des Rechtsbegriffes in Verbindung mit der Betrachtung der Principien der Lehre vom Staate. Ansätze zu einer Rechtsphilosophie finden sich schon früh. — Über die Natur des Gesetzes (s. d.) äussern sich in verschiedener Weise HERAKLIT, die Sophisten und die Stoiker. Der Sophist ALKIDAMAS spricht (nach Aristotel. Rhet. I, 13, 173 b, 18) schon den Gedanken des Naturrechts aus. Nach PLATO hat zunächst der Staat seinen Ursprung in den Bedürfnissen des Menschen (*ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία*, Rep. II, 369 C)· *γίγνεται τοίνυν . . . πόλις, ὡς ἡγῷμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής* (l. c. 369 B)· *οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα* (l. c. 369 C). Von hohem Vorteile ist die im Staate sich einstellende Arbeitsteilung (l. c. 370 ff.). Regieren sollen die Weisen, die Philosophen, oder die Könige sollen Philosophen sein (l. c. IV, 441 ff., V, 473 C). Um des Staates willen, dessen Wohl zu fördern, sind die Bürger da, wie auch umgekehrt der Staat die Wohlfahrt dieser bezweckt. Privateigentum giebt es im besten Staate nicht, es herrscht vielmehr absolute Gütergemeinschaft (Leg. V, 739); die Kinder werden öffentlich erzogen. ARISTOTELES nennt den Menschen ein *πολιτικὸν ζῷον* (Polit. I, 2), ein von Natur geselliges Wesen. Das Recht ist die Ordnung der politischen Gemeinschaft: *ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν . . . τοῦ δικαίου κρίσις* (ibid.). Der Staat (*πολιτεία*) ist *πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων* (l. c. III, 6, 1278 b, 6). Der Staat entsteht durch eine Art Naturnotwendigkeit. *Ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι* (l. c. I, 2, 1252 a, 26). Aus Familien

und Gemeinden (Gauen) geht der Staat allmählich hervor (l. c. 1253 a, 29). Zweck desselben ist die Förderung der Wohlfahrt und des Guten. *Ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους* (l. c. III, 9, 1280 b, 29). Die Sclaverei billigt (wie auch PLATO) ARISTOTELES (l. c. V, 4, 1253 b, 30). Es giebt gute und schlechte Staatsverfassungen. *Οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν, ἁμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης* (Eth. Nic. II, 1, 1103 b, 3 squ.). Königtum, Aristokratie, Timokratie sind gute, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis schlechte. Welche die beste Staatsverfassung ist, richtet sich nach der Natur des Staates. Nach den Stoikern ist der Mensch von Natur aus (*φύσει*) zur Gemeinschaft bestimmt, er bildet mit den Göttern zusammen ein *πολιτικὸν σύστημα*. Der beste Staat ist der aus *δημοκρατία, βασιλεία, ἀριστοκρατία* gemischte (Diog. L. VII, 1, 131). Quelle des Rechtsbegriffs ist der *ὀρθὸς λόγος* (Plut., De Stoic. rep. 35). *Οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός* (l. c. 9; STEIN, Psych. d. Stoa II, 256). Die Strafe anbelangend, sagt SENECA: *„Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur"* (De ira I, 16). EPIKUR: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἠδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον οὐκ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἠδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς. . . . Κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον, χώρας καὶ ὅσων δήποτ' αἰτιῶν, οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων, τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται, ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. Ἐάν τε νομοθετῆταί τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. . . . Ἔνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων, ἀνεφάνη μὴ ἁρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων, οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια, ὅτε συνέφερεν εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦ ἔτι δίκαια, ὅτε μὴ συνέφερεν* (Diog. L. X, 150 squ.; Stob., Floril. 43, 139). CICERO unterscheidet ius naturale und civile (De rep. III, 113); durch ihn gelangt der Begriff der *„lex naturae"* (l. c. II, 1 ff.) in die römische Rechtswissenschaft. In der römischen Rechtswissenschaft wird unter dem *„ius naturale"* das, *„quod natura omnia animalia docuit"*, verstanden. Die Scholastiker stellen dem menschlichen, staatlichen, das göttliche Recht gegenüber. GRATIANUS: *„Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit"* (bei Albert. Magn., Sum. th. II, qu. 122, 1). Nach THOMAS VON AQUINO ist der Mensch *„naturaliter animal sociale"* (Contr. gent. III, 117, 3). *„Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis"* (l. c. 5; vgl. De regim. princ.

I, 1 ff.). MELANCHTHON setzt die lex naturae dem Sittengesetz (den zehn Geboten) gleich (Eth. p. 96; Ritter IX, 515). HOBBES: „*Omne igitur societas vel commodi causa vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur*" (De cive I, 2). Durch den Staat wird dem Naturzustande mit seinem „*bellum omnium contra omnes*" ein Ende gemacht (Leviath. II, 17). Durch einen Vertrag kommt der Staat zustande, durch freiwilligen Verzicht jedes Einzelnen auf seine unbeschränkte Macht. „*Ego huic homini, vel huic coetui, autoritatem et ius meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et ius tuum tui regendi in eundem transferas*" (ibid.). „*Civitas persona una est, cuius actionum homines magno numero per pacta mutua uniuscuiusque cum unoquoque, fecerunt se autores; eo fine, ut potentia omnium arbitrio suo ad pacem et communem defensionem uteretur*" (l. c. I, 17). Der Staat ist ein künstlicher Körper (corpus politicum). „*Ius naturale est libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, et per consequens illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi*" (l. c. I, 14). Ein wichtiger Rechtssatz ist dieser: „*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*" (ibid.). „*Leges naturae immutabiles et aeternae sunt*" (De cive III, 29). Die Strafe dient zur Abschreckung. Die beste Verfassung ist die absolute Monarchie, in welcher der Herrscher das Recht auf unbedingtes Befehlen hat. Freilich ist die salus populi „*suprema lex*" (De corp. pol. II, 8, 5). Vieles mit HOBBES gemein hat die Rechtslehre SPINOZAS. „*Per ius itaque naturae intelligi ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam*" (Tract. pol. C. 2, § 4). „*Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit, seseque vindicat, et id, quod amat conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur. Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii, qui potentiam seu virtutem humanam longe superant, ideo saepe diversi trahuntur atque sibi invicem sunt contrarii, mutuo dum auxilio indigent. Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut iure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere . . ., nempe quod nullus affectus coërceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coërcendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coërcere nequit, sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives. Ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini nisi sibi soli obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit; at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud quam inobedientia, quae propterea*

solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius; sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est in statu naturali nihil fit, quod iustum aut iniustum possit dici: at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius quidve illius sit. Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent" (Eth. IV, prop. XXXVII, schol. II). „*Illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt*" (Tract. pol. C. 5, § 5). Im Staate soll Gewissensfreiheit bestehen. JOH. ALTHUSIUS betrachtet als die beste Staatsordnung die constitutionelle Monarchie, d. h. er hegt den Gedanken einer Volkssouveränität. Die Gesamtheit des Volkes soll Träger des „*ius regni*" oder „*maiestatis*" sein. Die Beamten sind famuli, magistri des Volkes. Auch der „*summus magister*" ist an die Staatsgesetze gebunden, welche durch ein Ephorat überwacht werden (Polit.). HUGO GROTIUS betont den Unterschied von positivem und natürlichem Recht. Das Recht überhaupt gliedert sich in 1) ius divinum, 2) ius humanum: a. ius naturae, b. ius civile, c. ius gentium naturale, d. ius gentium voluntarium. „*Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne adeo quidem mutari queat*" (De iure belli I, 1, 10). Der Begriff des Völkerrechts wird hier zum erstenmal aufgestellt. Durch Vertrag ist der Staat entstanden, zur Sicherung der Ruhe und des Friedens (l. c. prol. 15; X, 436; I, 412). Das natürliche bildet die Grundlage alles positiven, der Satzung entstammenden Rechtes (l. c. I, 1, 14). Die Strafe ist keine Vergeltung *(„quia peccatum est")*, sondern dient der Besserung und Abschreckung *(„ne peccetur")*. Während NICOLO MACCHIAVELLI einen gegen die Obermacht der Kirche gerichteten, die relative Berechtigung einer unumschränkten Regierung des weltlichen Machthabers verteidigenden Standpunkt einnimmt (Il principe), bestimmt JEAN BODIN das erbliche Königtum als beste Verfassung und betonen JOH. OLDENDORP, NICOL. HEMMING, J. BÖHME, ALBERICUS GENTILIS, BENEDICT WINKLER das Naturrecht. Nach LOCKE besteht schon im Naturzustande ein gewisses Mass von Gesetzlichkeit. In dem durch Vertrag entstehenden Staate kann das Naturgesetz nicht aufgehoben werden (Of civ. govern. II, 95; II, 135). Zweck des Staates ist die Erhaltung der persönlichen Freiheit, des Lebens, Eigentums u. s. w. (l. c. II, 23 ff.). Das Volk hat Souveränität und regiert mittelst des Parlaments. Drei Staatsgewalten walten ihres Amtes: die legislative, executive und föderative (l. c. II, 144 ff.; 149 ff.). PASCAL: „*La justice est ce qui établit, et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies*" (Pens. V, 14). Den Constitutionalismus bereitet MONTESQUIEU theoretisch vor, der die englische Verfassung als Vorbild empfiehlt (Espr. d. lois XI, 5). Politische Freiheit ist das höchste Gut (l. c. XI, 7); sie gedeiht am besten in einer durch Gesetze und politische Einrichtungen beschränkten Monarchie (l. c. XI, 4). Dieselben Staatsgewalten wie bei LOCKE werden unterschieden (l. c. XI, 6). Vom Klima etc. hängt die Natur jedes Landes ab. „*Le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple, pour lequel il est établi*" (l. c. I, 3). LEIBNIZ erblickt im Rechte eine

„moralische Macht“. Das Naturrecht hat drei Abstufungen: ius strictum, probitas, pietas. Das Gebot des ius strictum ist: *„Neminem laedere“*, das der probitas (Billigkeit): *„Suum cuique tribuere“*, das der pietas (Frömmigkeit): *„Honeste (pium) vivere“* (Erdm. p. 118). Zu diesen Rechtssätzen fügt Chr. Thomasius drei Fundamente der Lebensführung: das iustum, decorum, honestum hinzu. Pufendorf fasst die Strafe als Abschreckungsmittel auf (De officio hom. et civ. II, 13). Chr. Wolf schliesst sich der Vertragstheorie, in Bezug auf die Strafe der Abschreckungstheorie an. *„Lex naturalis est, quae rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura agnoscit. Dicitur etiam lex naturae“* (Phil. pract. I, § 135). *„Lex naturae est etiam lex divina“* (l. c. § 277). Es ist *„scientia actionum bonarum atque malarum“* (Phil. rat. § 68). Aus einem freiwilligen, daher jederzeit wieder lösbaren *„Gesellschaftsvertrag“* (contrat social) leitet den Staat J. J. Rousseau ab; der Gesamtwille ist das Gesetz des freien Staates. *„Si . . . on écarte du pact social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: ‚chacun de ‚nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.‘“* *„A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif“* (Contr. soc. I, 6 ff.; II, 1 ff.). Kant definirt das Recht als den *„Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“* (WW. VII. 27). Das Wohl des Staates besteht in dem *„Zustand der grössten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien“* (l. c. S. 136). Die Strafe dient der Vergeltung. J. Bentham: *„Punishment is an evil . . . it ought only to be admitted in as for as it promises to exclude some greater evil“* (Introd. II, ch. 13, § 1). Destutt de Tracy: *„Tous les droits naissent des besoins“* (Él. d' idéol. IV, p. 118). Fichte bezeichnet als *„Urrechte“* die Ansprüche des Individuums auf Freiheit seines Leibes als des Organs der Pflichterfüllung, seines Eigentums u. s. w. Diese Rechte erweisen sich erst als *„Zwangsrechte“* wirksam. Der Staat ist zur Wahrung der Rechte, darunter auch des Rechts auf Arbeit, da. Die rechtliche Ordnung ist von der der Sitten zu sondern. *„Ich muss das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“* Dieses Verhältnis der gegenseitigen Beschränkung ist das Rechtsverhältnis, es folgt aus dem Begriffe des Individuums als Bedingung des Selbstbewusstseins (WW. II, 1, S. 52 f.). Der Rechtsbegriff liegt im Wesen der Vernunft (l. c. S. 53), er bezieht sich nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert (l. c. S. 55). Schelling: *„Es ist zu erwarten, dass schon das erste Erwarten einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der, durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne dass sie es selbst wussten, entstehen zu lassen“* (Syst. d. tr. Id. S. 408). Hegel leitet das Recht als logisches Moment aus der dialektischen Selbstentwicklung der Idee (s. d.) ab. Rechtsphilosophie ist der Versuch, *„den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen“* (Rechtsph., Vorr., S. 18). Recht ist *„dies, dass ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist“*. *„Es ist somit überhaupt Freiheit als Idee“*, etwas Heiliges (l. c, § 30, S. 63). *„Dasein der Freiheit im Äusserlichen“* (Encykl. § 496).

„Insofern . . . der besondere Wille sich dem Recht an sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt . . . ist er gewaltthätig-böser Wille, der ein Verbrechen begeht“ (Encykl. § 499). *„Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein oberstes formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumirt hat“* (l. c. § 500). So ist denn die Strafe das Recht des Verbrechers. Der Ausdruck „Naturrecht“ *„enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so dass zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als dass aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat“* (l. c. § 502). *„Das Princip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme, zu allgemeinen Verhältnissen derselben und einem Gange äusserlicher Notwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst das formelle Recht. Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewusstseins zukommende Verwirklichung ist, dass es als das feste Allgemeine zum Bewusstsein gebracht, in seiner Bestimmtheit gewusst und gesetzt sei als das Geltende; — das Gesetz“* (l. c. § 529). Der Staat ist *„die selbstbewusste sittliche Substanz — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft“* (l. c. § 535). *„Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und bethätigend schlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit ein Individuum“* (l. c. § 537; Rechtsph. S. 312). *„Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die, von dem einen Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewussten) des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, teils zum Bewusstsein und Verständnis seiner selbst komme und gefunden werde, teils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjectivität als gegen die der einzelnen geschützt werde. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen“* (l. c. § 539). — Nach Chr. Krause ist die Idee des Rechts *„das organische Ganze aller äusseren Bedingungen des vernunftgemässen Lebens oder der Vernunft“* (Abr. d. Rechtsph., Vorr.). Rechtsphilosophie ist *„die Erkenntnis des Rechts und des Staates in reiner Vernunft, als ewiger Wahrheit“*

(l. c. S. 1). Recht ist *„das Ganze der durch Freiheit herzustellenden Bedingungen der Vernunftbestimmung"* (l. c. S. 7), *„das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen der Vernunftbestimmung, oder des vernunftgemässen Lebens"* (l. c. S. 8). Der Staat ist *„ein Gesellschaftsverein, welcher für die Herstellung des Rechtes, als für seinen, von ihm selbst anerkannt einzigen oder wenigstens erstwesentlichen und vorwaltenden Zweck wirksam ist"* (l. c. S. 9). HERBART gründet das Recht auf die praktische Idee der Missbilligung der Störung des harmonischen Verhältnisses zwischen eigenem und fremdem Willen. Recht ist *„Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen"*. SCHOPENHAUER bestimmt *„Unrecht"* als *„Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung"*. Recht ist ein Abgeleitetes, *„Negation des Unrechts"* (W. a. W. u. V. I, § 62). Recht und Unrecht sind *„moralische Bestimmungen"*, die als solche dem Naturrecht (besser moralischem Recht) zu Grunde liegen. *„Die reine Rechtslehre ist also ein Kapitel der Moral und bezieht sich direct bloss auf das Thun, nicht auf das Leiden."* Durch gemeinsame Übereinkunft, durch Vertrag, Verzicht auf das Unrechtthun, entsteht der Staat. Der Zweck der Strafe ist, *„jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben . . . an die Seite zu stellen"*. Der Zweck des Gesetzes ist Abschreckung (ibid.). H. SPENCER fasst die sociale Gemeinschaft nach Analogie des Organismus auf. WUNDT: *„Wie Sprache, Mythus und Sitte, so ist auch das Recht nicht aus willkürlicher Übereinkunft hervorgegangen, sondern ein natürliches Erzeugnis des Bewusstseins, welches in den Gefühlen und Strebungen, die durch das Zusammenleben der Menschen erweckt werden, seine fortdauernde Quelle hat. Es fällt ursprünglich mit der Sitte zusammen und ist innig geknüpft an religiöse Anschauungen, indes die Sprache ihm die Symbole leiht, mit deren Hülfe seine Begriffe sich ausbilden und befestigen können"* (Log. II, 596). Die Jurisprudenz ist eine praktische Wissenschaft. *„Sie bringt die gegebenen Rechtssatzungen in eine systematische Form, welche den Umfang und die Richtigkeit ihrer Anwendungen sichert, während sie gleichzeitig die künftigen Acte der Gesetzgebung vorbereitet"* (ib.). Die drei Stadien der Rechtsentwicklung sind das der *„natürlichen Rechtsanschauungen"*, der *„Codification"* und der *„Systematisirung"* des Rechtes. Sie bestehen neben einander fort (l. c. S. 597). Rechtsnormen sind Sätze, *„welche für das gesellschaftliche Handeln der Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft bestimmte Regeln entweder ausdrücklich feststellen oder als gültig voraussetzen"* (l. c. S. 603). Die Existenz eines natürlichen, angeborenen Rechts bestreiten IHERING (Zweck im Recht II, S. 109 ff.) und, mit Vorbehalt, F. BRENTANO (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 6; daselbst, S. 100, eine Reihe juridischer Rechtsdefinitionen). A. LASSON definirt die Rechtsphilosophie als *„die Wissenschaft von dem Gerechten, wie es im Rechten immanent ist"* (Syst. d. Rechtsphilos. 1882, S. 259).

Recognition im Begriffe ist nach KANT eine der Bedingungen der Erfahrung. *„Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann"* (Kr. d. r. Vern. S. 118).

Recurrente Reihen sind *„jene Reihen [von Vorstellungen], deren Endglied mit dem Anfangsgliede zusammenfällt, und deren Evolution demgemäss damit schliesst, wieder aufs neue zu beginnen. Auf ihnen beruht im Gebiete des Raumes die Vorstellung des Runden, in dem der Zeit eine von den mehreren Vorstellungsweisen der Ewigkeit“* (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I[4], 462).

Reflexbewegung ist eine Bewegung, welche ohne Willensthätigkeit durch Übertragung des Reizes von sensitiven auf motorische Nervenfasern zustande kommt. PFLÜGER nimmt zur Erklärung der Zweckmässigkeit der Reflexbewegung eine Rückenmarksseele an (Die sensor. Funct. d. Rückenm. d. Wirbelt. 1853). Diese Ansicht wird von LOTZE, RUDOLF WAGNER, LUDWIG, GOLTZ, VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 318 f.) u. a. bestritten. Durch Gewohnheit und Übung kann, nach WUNDT, ein Willensact zu einem Triebe, dieser zu einer automatischen Bewegung werden. *„Dann erscheint die Bewegung als ein rein physiologischer Reflex des Reizes, und der Willensvorgang selbst ist zu einem Reflexvorgang geworden“* (Gr. d. Psych. S. 227). *„Diese allmähliche Mechanisirung der Vorgänge, die im wesentlichen in der Elimination aller zwischen dem psychischen Anfangs- und Endpunkt gelegenen Mittelglieder besteht, kann aber ebensowohl bei den ursprünglichen wie bei vielen der secundären, durch Verdichtung von Willkürhandlungen entstandenen Triebbewegungen eintreten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Reflexbewegungen der Tiere und des Menschen überhaupt diesen Ursprung haben“* (ibid.).

Reflexion ist die auf die eigene Bewusstseinsthätigkeit gerichtete Aufmerksamkeit. — ARISTOTELES schreibt die Reflexion dem Gemeinsinne (s. d.) zu. THOMAS v. AQUINO spricht von dem *„reflecti supra actum suum“* (Qu. disp. de ver. 1, 9; vgl. Sum. th. I, qu. 87). LOCKE betrachtet die Reflexion (reflexion) als eine der Quellen der Erfahrung (s. d.). Sie ist *„die Kenntnis, welche die Seele von ihrem eigenen Thun und seiner Weise nimmt, wodurch die Vorstellungen von diesen Thätigkeiten in dem Verstand entstehen“* (Ess. II, ch. 1, § 4). CONDILLAC sieht in der Reflexion nur eine Entwicklungsstufe der Empfindung. *„La sensation, après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion même.“ „L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réflechit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle réflexion“* (Trait. d. sens., Extr. rais., p. 38). LEIBNIZ: *„La réflexion n'est autre chose, qu'une attention à ce qui est en nous“* (Nouv. Ess., Préf.). Nach CHR. WOLF ist die Reflexion *„attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt“* (Psych. emp. § 257); nach BAUMGARTEN *„attentio in totius perceptionis partes successive directa“* (Met. § 626); nach HOLBACH *„l'exercise de ce pouvoir de se replier sur lui-même“* (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 113). HUME unterscheidet *„impressions of sensations“* und *„of reflection“*, der Selbstwahrnehmung (Treat. I, sct. 2). Die Ideen (s. d.) sind eine „reflection“ der Impressionen (l. c. sct. 1). JAMES MILL: *„Reflection is nothing but consciousness“* (Analys. ch. 15). KANT: *„Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unsern verschiedenen Erkenntnisquellen, durch*

welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann" (Kr. d. r. Vern. S. 239). Reflectiren heisst „*gegebene Vorstellungen entweder mit andern oder mit seinem Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten*" (WW. VI, 381). „*Alle Urteile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transscendentale Überlegung. Die Verhältnisse aber, in welchen die Begriffe in einem Gemütszustande zu einander gehören können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Äusseren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form)*" (Kr. S. 239 f.). Diese Begriffe sind Reflexionsbegriffe. „*Man könnte also zwar sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Comparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also sofern ihrem Sitze nach, im Gemüte, als gleichartig zu behandeln, die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander*" (l. c. S. 240 f.). Die Reflexionsbegriffe sind nur Begriffe „*der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe*" (Proleg. § 39). Nach HERBART ist Reflexion „*die Zurückbeugung des Gedankenlaufs auf einen bestimmten Punkt*" (Lehrb. z. Psych.³, S. 87). FRIES nennt Reflexion den Gebrauch der Aufmerksamkeit zur „*willkürlichen Selbstbeobachtung*" (Syst. d. Log. S. 69). ROSMINI: „*La riflessione . . . è un ripiegamento della mia attenzione sulle cose percepite*" (Nuovo saggio II, p. 77). „*La riflessione . . . è un' attenzione volontaria data alle nostre percezioni*" (l. c. p. 78). SCHELLING: „*Der Standpunkt der Reflexion ist . . . identisch mit dem Standpunkt der Analysis, es kann also auch von demselben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht schon synthetisch in dasselbe gesetzt wäre*" (Syst. d. tr. Id. S. 277). HEGEL unterscheidet „*setzende*", „*äusserliche*", „*bestimmende*" Reflexion (Log. I, S. 15 f.). — Reproductionsurteil ist nach LIPPS ein reproductiver Vorgang, „*der in die Erzeugung des Wirklichkeitsbewusstseins mündet*" (Grundthats. d. Seelenl. S. 398). WUNDT führt die Reflexion auf die Apperception zurück (Gr. d. Psych. S. 292). UPHUES unterscheidet eine „*ontologische*" Reflexion (auf die Empfindungsinhalte als Vergegenwärtigungen des Transcendenten) und eine „*psychologische*" (auf die Empfindungen als Bewusstseinsvorgänge; Psych. d. Erk. I, 241). SCHUPPE: „*Was gemeinhin, ohne in klarer Abstraction ins Bewusstsein zu treten, bei der Verknüpfung von etwas als Eigenschaft oder Thätigkeit mit etwas als dem Dinge gemeint ist, wird . . . durch die Reflexion als das eigentlich Gemeinte ausgesondert; — daher Reflexionsprädicat*" (Log. S. 132). „*Das naive Denken verknüpft Gegebenes, ohne sich über seine eigene Thätigkeit Rechenschaft zu geben, und was dabei ins Bewusstsein tritt, ist immer das Ganze der verknüpften Data. Erst die logische Reflexion zieht ans Licht, dass in diesem Ganzen das Gegebene als solches und dasjenige, was dem Denken dieses Gegebenen zugerechnet oder . . . so bezeichnet werden kann, zu unterscheiden ist*" (l. c. S. 164). „*Wenn nun eben dieses letztere als Bestandstück, und zwar absolut wesentliches, in diesem Ganzen er-*

blickt wird, so kann es als solches um seiner Bedeutung willen als Prädikat von diesem Ganzen ausgesagt werden, z. B. ist ein Ding, eine Eigenschaft oder Thätigkeit, ist eine Ursache oder eine Wirkung, — daher ‚Reflexionsprädicat'. Es hebt dann etwas hervor, was in dem Subjecte schon mitgedacht wurde und ohne welches dieses Subject nicht gedacht werden kann, weil es eben zu ihm gehört, worauf sich aber doch im gewöhnlichen Verkehr nicht die Aufmerksamkeit richtet, weil sie immer von den verknüpften Inhalten in Anspruch genommen ist" (l. c. S. 165). Reflexion ist nach v. SCHUBERT-SOLDERN „*das Hervortreten einer Beziehung als solcher, also die Unterscheidung dieser Beziehung von dem bezogenen Inhalt*" (Gr. e. Erk. S. 106). Vgl. Amphibolie.

Reflexionsbegriffe s. Reflexion.

Regel (regula) ist nach CHR. WOLF „*propositio enuncians determinationem rationi conformem*" (Ont. § 475). KANT: „*Urteile, sofern sie bloss als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln a priori*" (Proleg. § 23). „*Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung*" (Log. S. 189).

Regelmässigkeit ist nach VOLKELT dasjenige, „*was von der Gesetzmässigkeit nach Abzug der specifischen Verursachung übrigbleibt, also eine solche Wiederholung der Aufeinanderfolge zweier Vorgänge, dass nach dem Eintreten des einen unausbleiblich der andere folgt*" (Erf. u. Denk. S. 97). Vgl. Causalität.

Regressiv: vom Bedingten zu den Bedingungen, vom Besondern zum Allgemeinen. Regressiv ist auch so viel wie prosyllogistisch (s. d.).

Regressus in infinitum: Ableitung, Beweis ins Unendliche, d. h. ohne sichere Grundlage.

Regula de quocunque: Alle Prädicate eines Prädicats gelten auch vom Subject. Zuerst bei MICH. PSELLUS: *ὅταν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγονται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ταῦτα πάντα λέγεται* (Prantl II, 273). AVICENNA: „*Quaecunque de eo, quod praedicatur, dicuntur recto ordine et substantiali, omnia etiam dici de subiecto necesse est*" (l. c. S. 351). PETRUS HISPANUS: „*Quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecunque de eo, quod praedicatur, dicuntur, omnia de subiecto dicuntur*" (l. c. III, 47).

Regulativ: als Regel. KANT: „*Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäss) eingeschlossen, auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der grösstmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muss, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht an-*

ticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist" (Kr. d. r. Vern. S. 413).

Reich Gottes („regnum gratiae") und Reich der Natur („regnum naturae"), eine theologisch-scholastische Unterscheidung. Dieselbe stammt (nach RENAN, Leb. Jesu, C. 4) aus dem Buche Daniel des alten Testamentes. Vgl. Gottesstaat.

Reihen nennt HERBART Vorstellungsverbindungen, deren Bestandteile in bestimmter Ordnung reproducirt werden (Psych. a. Wiss. § 100; Lehrb. z. Psych. 29). VOLKMANN: „*Wird . . . die Reproduction durch irgend ein mittleres Glied angeregt, so wirkt dieses bezüglich der früheren Vorstellungen als End-, bezüglich der späteren als Anfangsglied. Um diese Gesetze zu fixiren, wollen wir einen Vorstellungscomplex, welcher infolge regelmässiger Verschmelzungen seiner Bestandteile die Fähigkeit besitzt, diese bei ihrer Reproduction in bestimmter Ordnung zu ihren vollen Klarheitsgraden zu erheben — eine Vorstellungsreihe nennen*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 460). „*Ein System von Reihen, in dem Reihen mit Reihen durch Reihen zusammenhängen, nennen wir ein Reihengewebe*" (l. c. S. 468). R. WAHLE: „*Es giebt im psychischen Leben nichts anderes als Reihen von primären Vorkommnissen, durchschossen von secundären Vorkommnissen*" (Das Ganze d. Philos. S. 341). Vgl. recurrent.

Rein: frei von allem nicht zur Sache Gehörigen. Von „*pura mathesis*" spricht z. B. DESCARTES (Med. VI). CHR. WOLF: „*Weil die Deutlichkeit der Erkenntnis für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für die Sinnen- und Einbildungskraft gehöret, so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungskraft, wenn wir völlig deutliche Erkenntnis haben: hingegen mit den Sinnen und der Einbildungskraft noch vereinbaret, wo noch Undeutlichkeit und Dunkelheit bei unserer Erkenntnis anzutreffen. Im ersten Falle heisset der Verstand reine, im andern aber unreine*" (Vern. Ged. § 282). KANT: „*Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet*" (Kr. d. r. Vern. S. 49). Ferner unterscheidet KANT reine Begriffe (Kategorien, s. d.) und ein reines Ich der transscendentalen Apperception (s. d.). Nach S. MAIMON ist rein, was nur dem Verstande, nicht der Sinnlichkeit entstammt (Vers. üb. d. Tr. S. 56 f.). Rein ist nach G. E. SCHULZE, was bloss ein Product des Verstandes ist (Vers. S. 56 f.); nach KIESEWETTER „*eine Erkenntnis, die nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern a priori, d. h. durch das Erkenntnisvermögen . . . selbst gegeben wird*" (Gr. d. Log. § 8); nach SCHELLING „*was ohne allen Bezug auf Objecte gilt*" (Vom Ich S. 36). Das reine Ich (s. d.) spielt bei FICHTE und SCHELLING eine grosse Rolle, wie dies bei HEGEL mit

dem reinen, von der Erfahrung unabhängig, sich selbst seinen Stoff gebenden Denken der Fall ist.

Reine Anschauung, s. Anschauung.

Reiz nennt die Psychologie jeden physikalisch-chemisch-physiologischen Vorgang, der einen Bewusstseinszustand hervorzurufen vermag (äussere, innere Reize). Reizschwelle ist nach WUNDT „*diejenige Reizgrösse, bei der der zugehörige psychische Vorgang, z. B. eine Empfindung, eben noch appercipirt werden kann*" (Gr. d. Psych. S. 299). Reizhöhe heisst das Maximum des Reizes, bei dem noch eine Empfindung (darüber hinaus nur Schmerz oder gar nichts) erregt wird.

Reizbarkeit, s. Irritabilität.

Relation (relatio): Beziehung (s. d.). Die logische Bedeutung hat „relatio" zuerst bei QUINTILIAN (Prantl I, 515). Nach PLOTIN sind die Relationen der Dinge nur durch unser Urteil; wir erzeugen das Früher und Später im Urteil (Enn. VI, 1, 6). BOËTHIUS: „*Relatio nihil addit ad esse relatiri.*" Dass die Relation dem Denken und nicht den Dingen angehört, lehren die Motakallimûn (Stöckl II, 146). FRANC. MAYRONIS unterscheidet „*relatio secundum esse*" und „*secundum dici*" (In lib. sent. 1, d. 29, qu. 1; Stöckl II, 869). SUAREZ: „*Die Relation zufolge der Ausdrucksweise (secundum dici) pflegt definirt zu werden als ein Ding, das vorgestellt und erklärt oder genannt wird in der Weise der Beziehung, während es in der Sache selber keine Beziehung hat: die Relation zufolge des Seins (secundum esse) wird die genannt, welche in Wirklichkeit ein eigentümliches Sein mit seinem Verhalten zu anderem hat*" (Met. disp. 47, sct. 3, 6). „*Einige lehren, dass die transscendentale Relation dieselbe sei wie die zufolge des Ausdrucks, alle zufolge des Seins aber prädicamental . . .*" (l. c. 9). „*Es giebt eine gewisse Weise realen Verhaltens (habitudines), die eine besondere bestimmte Weise des Seins hat und eine besondere Art des Seins constituirt; von der Art sind die prädicamentalen Relationen. Ausser diesen giebt es andere Arten des Verhaltens, die auch wahr und real sind, sich aber wesentlich auf Mannigfaches erstrecken und fast auf alle Arten des Seienden; sie werden darum transcendental genannt und von den prädicamentalen unterschieden, weil sie sich nicht auf ein bestimmtes Prädicament erstrecken, sondern durch alle hindurch gehen*" (l. c. 10; Baumann, R. u. Z. I, 13 f.). LEIBNIZ: „*Les rélations ont une réalité dépendante de l'esprit, . . . mais non pas de l'esprit de l'homme puisqu'il y a une suprême intelligence, qui les détermine toutes en tout temps*" (Nouv. Ess. II, ch. 30, 4). LOCKE rechnet die Relationen zu den zusammengesetzten Vorstellungen; sie bestehen „*in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern*" (Ess. II, ch. 12, § 7). Sie enden alle in einfache Vorstellungen (l. c. ch. 28, § 18). Relationen haben ihre Wirklichkeit nur im Bewusstsein (l. c. ch. 30, § 4). HUME: „*Das Wort Relation pflegt in zwei Bedeutungen gebraucht zu werden, die sich wesentlich von einander unterscheiden; einmal als Name für den Factor, vermöge dessen Vorstellungen in der Einbildungskraft mit einander verknüpft erscheinen, so dass . . . die eine die andere ohne weiteres mit sich zieht; oder aber zur Bezeichnung des Momentes, hinsichtlich dessen wir, auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Vorstellungen in der Einbildungskraft, sie zufällig mit einander vergleichen. In der gewöhnlichen Sprache brauchen wir das Wort*

immer in ersterem Sinne, und nur im philosophischen Sprachgebrauch dient es zugleich zur Bezeichnung des Ergebnisses irgend eines Vergleichs ohne Rücksicht auf das Dasein eines verknüpfenden Princips" (Treat. I, sct. 5, S. 24 f.). Die Quellen aller philosophischen Relationen sind Ähnlichkeit, „*diejenige Beziehung, ohne welche überhaupt keine philosophische Beziehung bestehen kann, weil Gegenstände ohne einen gewissen Grad von Ähnlichkeit gar nicht vergleichbar sein würden*" (l. c. S. 25), Identität, Raum, Zeit, Quantität oder Zahl, Grade der Qualität, Widerstreit (contrariety), Ursache und Wirkung (l. c. S. 26 f.). Diese Relationen zerfallen in zwei Klassen, „*in solche, welche durchaus durch die Natur der Vorstellungen bedingt sind, die wir mit einander vergleichen (compare), und solche, welche sich verändern können, ohne irgend welche gleichzeitige Veränderung in den betreffenden Vorstellungen*" (l. c. III, sct. 1, S. 93). Es sind nur vier Relationen, welche der ersten Klasse angehören und unbedingte Gewissheit (certainty) haben: Ähnlichkeit, Widerstreit, Grade der Qualität und Verhältnisse der Quantität und Zahl (l. c. S. 94). CHR. WOLF: „*Quod rei absolute non convenit, sed tum demum intelligitur, quando ad alterum refertur, id dicitur relatio*" (Ont. § 856). „*Relatio nullam enti realitatem superaddit*" (l. c. § 857). Nach CRUSIUS ist Relation „*eine solche Art zu existiren, zwischen zweien oder mehreren Dingen, wodurch es möglich wird, dass man von ihnen zugleich etwas abstrahiren kann, was sich von einem alleine nicht hätte abstrahiren lassen*" (Vernunftwahrh. § 28). Bei KANT ist Relation eine der Kategorienordnungen. FICHTE leitet die Relation aus der Thätigkeit des Ich ab (Gr. d. g. Wiss. S. 57). SCHELLING bezeichnet die Relation als die ursprünglich einzige Kategorie (Syst. d. tr. Id. S. 252). LOTZE unterscheidet Vergleichungs- und reale Beziehungen (Gr. d. Met. S. 22). SPENCER bestimmt die Relation psychologisch als Gefühl, welches den Übergang von einem wichtigeren zu dem nächsten wichtigen Gefühl begleitet (Psych. § 65). B. ERDMANN teilt die Beziehungen ein in ideale und reale (Log. I, S. 59). WUNDT versteht unter dem „*Gesetz der psychischen Relationen*" das Princip, „*dass jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht*" (Gr. d. Psych. S. 379). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN haben Beziehungen keine eigene Existenz (Gr. e. Erk. S. 227 f.).

Relation der Urteile ist das Verhältnis des Subjects zum Prädicat, nach welchem sie in kategorische, hypothetische und disjunctive Urteile eingeteilt werden. So zuerst von KANT (Log. S. 162). Diese Einteilung wird von verschiedener Seite (HERBART, TRENDELENBURG, ULRICI, WUNDT, SCHUPPE u. a.) angegriffen.

Relativ: der Beziehung nach, in Abhängigkeit von einem andern, von einem bestimmten Standpunkt betrachtet. — AVENARIUS versteht unter relativ erkenntnistheoretisch die Beziehung der Umgebung zum erkennenden Individuum; absolut ist die von dieser Beziehung abstrahirende Betrachtung (J. KODIS, Der Empfindungsbegr., Viertelj. 21. Bd., S. 428; AVENARIUS, Weltbegr., S. 15). Vgl. Relativität.

Relativismus heisst die Lehre von der Relativität aller Erkenntnis, d. h. von ihrer Gültigkeit bloss in Bezug auf das (individuelle oder allgemeine) Bewusstsein. Die griechischen Sophisten erklären, alles sei relativ — für jeden Einzelnen — wahr. Wie ich die Sache wahrnehme, wie sie mir in jedem Augen-

blicke sich darstellt, erscheint, so ist sie (jetzt) für mich; für andere ist sie anders. Denn, meint PROTAGORAS, der Mensch ist das Maass aller Dinge: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (Diog. L. IX, 51; Plato, Theaet. 152 A, 157 E; Aristot., Met. VIII, 4, 1047 a, 6). An der Wahrnehmung (s. d.) tragen Gegenstand und Mensch gleicherweise bei. Die Skeptiker betonen die Abhängigkeit alles Wissens von den verschiedensten Umständen und den damit verknüpften Mangel an Gewissheit und Allgemeingültigkeit desselben. BOËTHIUS: „*Alles, was erkannt wird, wird nicht nach seinem eigenen Wesen, sondern vielmehr nach der geistigen Veranlagung des Erkennenden aufgefasst*“ (De cons. phil. V). Auch KANT macht alle Erkenntnis von den Bedingungen derselben in den Gesetzen des Bewusstseins in dem Sinne abhängig, dass uns nur Erscheinungen (s. d.), nicht Dinge an sich gegeben sind. HERBART lehrt: „*Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter*“ (Met. II, S. 412 ff.). Auch mit dem Positivismus (s. d.) ist der Relativismus verbunden. H. SPENCER betont die „*relativity of our thought*“ („*we think in relation*“), alle unsere Erkenntnis ist relativ, im Bewusstsein eingeschlossen (First Princ. § 22 ff., § 47). E. LAAS meint, „*dass alle räumlichen und zeitlichen Objecte nur relativ sind, in Relation zu einander stehen und zuletzt alle zusammen zu dem centralen Standort der jeweilig apprehendirenden empirischen Subjecte*“ (Id. u. pos. Erk. S. 450). Den Gedanken der Relativität unserer Erkenntnis der Aussenwelt spricht DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 492) aus. Nach RIEHL ist relativ „*nicht das Sein des Subjects, sondern das Subjectsein desselben, nicht das Sein der Objecte, sondern ihr Objectsein*“ (Ph. Krit. II, 2, S. 150). Nur in Bezug auf die Beschaffenheit, nicht auf die Existenz der Dinge ist unser Erkennen relativ (l. c. S. 153). Vgl. Tropen.

Relativität: Relativ-Sein, In-Beziehung-Stehen, Abhängigkeit. A. BAIN stellt ein Gesetz der Relativität (law of relativity) auf: „*By this is meant, that, as change of impression is an indispensable condition of our being conscious, of our being mentally alive either to feeling or to thought, every mental experience is necessary twofold*“ (Sens. a Int.[3], p. 8). WUNDT bezeichnet als „*Gesetz der Relativität psychischer Grössen*“ die Thatsache, „*dass psychische Grössen nach ihrem relativen Wert verglichen werden*“ (Gr. d. Psych. S. 299). Ein Relativitätsgesetz stellt auch v. SCHUBERT-SOLDERN auf: „*Alles besteht in Beziehung zu andern und ist ohne diese Beziehung weder wahrnehmbar noch vorstellbar*“ (Zeitschr. f. imman. Phil. I, 28). Vgl. Relativismus.

Religion ist der Inbegriff alles dessen, worin sich der Glaube an ein göttliches Wesen bekundet. Es wird eine natürliche und eine geoffenbarte (positive) Religion unterschieden. — Bei SOKRATES und PLATO fällt die Religion mit dem Glauben an die Vorsehung des Göttlichen zusammen, so auch bei den Stoikern, welche den Menschen als ein Glied der Weltordnung (*σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων*, Diog. L. VII, 138) auffassen. Der Ausdruck „*religio naturalis*“ (im Gegensatz zur „*religio civilis*“) findet sich zuerst bei VARRO. CICERO: „*Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*“ (Tusc. disp. I, 13, § 29). EPIKUR betrachtet die Volksreligion als *ὑπολήψεις ψευδεῖς* enthaltend (Diog. L. X, 123 f.). Furcht war, nach LUCREZ, die Quelle der Religion, die sich im ganzen als verderblich erwies (De rer. nat. V, 1159—1238; IV, 33 f.). PLOTIN setzt die Religion

der Erhebung des Menschen zu Gott gleich. PORPHYR, JAMBLICH, PROKLUS suchen den Mythus der Volksreligion im Sinne ihrer Speculation auszulegen. Die christliche Philosophie bearbeitet die Glaubenssätze der geoffenbarten Religion zu Dogmen (s. d.) und beweist die Vernünftigkeit, bez. Übervernünftigkeit dieser. JOH. SCOTUS betont, die wahre Philosophie sei eins mit der wahren Religion (De praed. I, 1). — AGRIPPA VON NETTESHEIM giebt eine Definition der Religion: *„Est igitur religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac caeremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tanquam per signa quaedam admonemur, quae ita nobis a natura insita est, ut plus illa, quam rationalitate a caeteris animalibus discernamur“* (bei Ritter IX, 347). Dass dem Menschen Religion und Gottesliebe natürlich sind, betont CAMPANELLA (Univ. phil. XVI, 2, 4). BACON: *„Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere“* (De dign. I, 1). Nach HOBBES ist Religion *„metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historicis acceptae sint publicae“* (Leviath. I, 6). Die Art der Religion bestimmt der Staat gleichmässig für alle Bürger (l. c. I, 12). WOLLASTON: *„By religion I mean nothing else but an obligation to do . . . what ought not to be omitted, and to forbear what ought not to be done“* (Rel. of nat. p. 26). SPINOZA erblickt (wie G. BRUNO) in der liebevollen Zuwendung, Erkenntnis des Göttlichen, Ewigen die höchste Religion. BAYLE erkennt nur eine positive Religion als möglich an. LEIBNIZ: *„Man könnte Gott nicht lieben, wenn man nicht seine Vollkommenheit kennte, und diese Kenntnis schliesst die Grundsätze der wahren Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion muss darin bestehen, diese Grundsätze den Gemütern einzuprägen“* (Theod. I., Vorw., § 6). Die englischen Deisten (s. d.) suchen eine *„natürliche Religion“* (s. d.) zu begründen, die Religion der Vernunft. FERGUSON nennt Religion *„die Gesinnung der Seele in Verhältnis auf Gott“* (Grundr. d. Moralphil. S. 205). KANT definirt Religion als *„Erkenntnis unserer Pflichten, als göttlicher Gebote“* (Krit. d. Urt. II, S. 385). *„Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität der Menschen setzt“* (WW. VII, 366). *„Religion ist das Gesetz in uns, insofern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält. Sie ist eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral“* (WW. VIII, 508). *„Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an zu wissen, wie Gott verehrt und gehorcht sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich selbst bloss statutarische oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blossen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist“* (WW. VI, 201). *„Die Moral führt unausbleiblich zur Religion“* (WW. VI, 201). FICHTE bestimmt die Religion als Glauben an eine moralische Weltordnung. HEGEL definirt Religion als *„Bewusstsein des Übersinnlichen“* (Phän. S. 509 ff.). *„Die Religion ist die Art*

und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist" (Encykl., Vorr. z. zweit. Ausg., S. 13). Es giebt eine unmittelbare oder natürliche, eine künstliche und eine geoffenbarte Religion (Phän. S. 517). „*Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, dass sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestiren; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt*" (Encykl. § 564; Vorles. üb. d. Phil. d. Rel. I, 37 ff.). SCHLEIERMACHER bestimmt die Religion als Gefühl der Abhängigkeit von Gott. „*Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schosse herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatze gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion*" (Üb. d. Rel. 2, S. 75). Es ist „*das Eins und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott*" (l. c. S. 76). Den „*Cultus der Menschheit*" bestimmt A. COMTE als Inhalt der Religion, dem „*grand être*" zu dienen ist ihre Aufgabe. Den Cultus besorgen die „*Priester der Menschheit*"; ein positivistischer Kalender registrirt die dem Andenken grosser Menschen geltenden Feiertage. Nach FEUERBACH ist die Religion das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, das er vergöttlicht (WW. VII, S. 37 ff.). „*Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion*" (WW. I, 411). Die Erkenntnis Gottes ist die Selbsterkenntnis des Menschen; Gott ist das „*offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen*" (l. c. S. 39). VOLKMANN: „*Das religiöse Gefühl verhält sich zu dem moralischen analog wie das Kunstgefühl zum ästhetischen. Die eingehenden Untersuchungen der Ethnographie der Gegenwart über die Genesis der niedrigsten Religionsformen haben nämlich das Vorurteil beseitigt, als wäre Religion ursprünglich aus dem moralischen Bewusstsein der Völker entstanden. Dem religiösen Gefühle liegt zunächst allenthalben das Ergriffensein durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere, und zwar übersinnliche Macht zu Grunde. Will man dieses Gefühl ein Abhängigkeitsgefühl nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man nur einerseits an der Übersinnlichkeit jener waltenden Macht festhält, und andererseits vorläufig noch von deren Personification abstrahirt. Das alte ‚timor deos fecit' hat seine Berechtigung insofern, als in der That das religiöse Gefühl auf seiner niedrigsten Stufe nichts ist, als das Grauen vor einer dunklen Übermacht, das, ganz abseits von dem moralischen Gedankenkreise, seinen ersten Ausdruck in oft ganz seltsamen abergläubischen Gebräuchen findet*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 368 f.). Das religiöse Gefühl, eine Form der intellectuellen Gefühle, erwächst nach WUNDT „*aus dem Bedürfnis, zwischen den in der äussern Erfahrung gegebenen Er-*

scheinungen und den sittlichen Trieben oder den Gemütsbewegungen, aus denen dieselben hervorgehen, dem Selbstgefühle und dem Mitgefühl, eine Übereinstimmung herzustellen. Dieses Bedürfnis führt namentlich auf seinen ursprünglichen Stufen den unwiderstehlichen Antrieb mit sich, den Zusammenhang der Dinge und Erschcinungen durch Vorstellungsbildungen zu ergänzen, in welchen die ethischen Wünsche und Forderungen des Bewusstseins ihren Ausdruck finden" (Grundz. d. phys. Psych. II[3], S. 425 f.). Das religiöse Gefühl macht eine Entwicklung durch. „*Ursprünglich der Aussenwelt zugekehrt, geneigt, die vielgestaltigen Naturerscheinungen der heilsamen oder gefahrbringenden Macht göttlicher Wesen zu unterwerfen, zieht es sich allmählich, der Ausbildung des Selbstbewusstseins folgend, vorwiegend auf das eigene Innere des Menschen zurück. Indem wir unsere Willenshandlungen abhängig finden von den Sittengeboten des Gewissens, die sich teils in uns zu sittlichen Grundsätzen, teils ausser uns zu Sitten und Gesetzen verdichtet haben, steigert sich die ethische Richtung*" (l. c. S. 426). Die Religion ist Verwirklichung sittlicher Postulate (Eth.[2], S. 41) Religiös sind „*alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüts vollkommen entsprechendes Dasein beziehen*" (l. c. S. 48). Nach v. HARTMANN ist die religiöse Function „*eine Beziehung des Menschen auf Gott*" oder ein „*Verhältnis des Menschen zu Gott*" (Die Relig. d. Geist.[2], II, S. 5). Nach MAX MÜLLER ist Religion die Wahrnehmung des Unendlichen. G. THIELE leitet alle Religion aus einem Zug der Seele zu Gott hin ab (Die Philos. d. Selbstbew. S. 457 ff.). Gott ist die schöpferische Urkraft alles Seins (l. c. S. 480), er ist absolutes Selbstbewusstsein (l. c. S. 482, 487 ff.). Nach H. SIEBECK ist Religion „*die verstandes- und gefühlsmässige, praktisch wirksame Überzeugung von dem Dasein Gottes und des Überweltlichen und in Verbindung hiermit von der Möglichkeit einer Erlösung*" (Lehrb. d. Religionsphilos. S. 442). „*Offenbarung ist ... die Religion eben insofern, als sie durch ihr Dasein und ihre historische Ausgestaltung als ein bestimmter mitwirkender Factor des Culturlebens diesem Leben zum Bewusstsein bringt, dass es selbst und die Welt überhaupt nicht das Endgültige und Absolute, sondern die Grundlage für ein höheres Leben ist, und insofern sie durch ihre Existenz und die dadurch bedingten theoretischen und praktischen Wirkungen zugleich die Thatsache des Zusammenhangs zwischen dem Innerweltlichen und Überweltlichen bekundet*" (l. c. S. 447).

Religionsphilosophie ist die Wissenschaft, welche das Wesen, die psychologische Entstehung und Entwicklung wie die Bedeutung der Religion für die Cultur erforscht. Nach HEGEL hat sie „*die logische Notwendigkeit in dem Fortgang der Bestimmungen des als das Absolute gewussten Wesens zu erkennen*" (Encykl. § 562). Sie ist nach WINDELBAND die „*Untersuchung über das religiöse Verhalten des Menschen*" (Gesch. d. Phil. S. 16), nach UPHUES „*die Wissenschaft von der Gottesverehrung und Gottesvorstellung*" (Psych. d. Erk. I, S. 11). G. THIELE versteht unter Religionsphilosophie „*die sachliche Untersuchung dessen, was notwendig Inhalt aller Religion ist*" (Die Philos. d. Selbstbew. S. 1). Vgl. PFLEIDERER, Religionsphilos.

Remotiv sind Urteile, welche ein Subject aus der Sphäre bestimmter Prädicate ausschliessen.

Repräsentation: Darstellung, Vertretung. GOCLENIUS: „*Repraesentare*" = *1)* „*significare*", *2)* „*rem praesentem facere*" (Lex. phil. p. 981). LEIBNIZ

sieht in der „*représentation*“ eine natürliche Beziehung auf das Dargestellte (Erdm. p. 607). So stellen die Monaden (s. d.) das Universum durch ihre inneren Zustände (unbewusster oder bewusster) Art dar und vor.

Reproduction: Wiedererzeugung, Erneuerung gehabter Vorstellungen. — PLOTIN schreibt der Seele das Vermögen zu, ihr Streben zu reproduciren (Enn. IV, 3, 26). Reproductio ist nach GOCLENIUS „*unius eiusdemque iterata productio*“ (Lex. phil. p. 981). TETENS lehrt eine Reproduction von Gefühlen (Vers. üb. d. menschl. Natur I, 73). KANT: *Es ist zwar ein bloss empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduction setzt aber voraus, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemässe, Begleitung oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemässes zu thun bekommen, also wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben.*“ „*Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduction der Erscheinungen möglich macht, dadurch, dass es der Grund a priori einer notwendigen, synthetischen Einheit derselben ist.*“ „*Wenn wir nun darthun können, dass selbst unsere reinsten Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, ausser, sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muss eine reine transscendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt*“ (Kr. d. r. V. S. 116 f.). HERBART unterscheidet von der mittelbaren die unmittelbare Reproduction, „*welche durch eigene Kraft erfolgt, sobald die Hindernisse weichen*“ (Lehrb. z. Psych. S. 24 u. 26), und spricht von „*freisteigenden*“ Vorstellungen. Die ganze Reproduction heisst Wölbung, während die Zuspitzung darin besteht, dass nach Hemmung der weniger gleichartigen Vorstellungen durch die neue Wahrnehmung die ganz gleichartige Vorstellung zuletzt allein sich begünstigt findet und gleichsam eine Spitze bildet (l. c. S. 25). Nach BAIN reproduciren Gefühl und Vorstellung einander gegenseitig (Sens. and. Int. p. 556, 602). VOLKMANN: „*Das Wiederaufsteigen der Vorstellung ins Bewusstsein nennen wir deren Reproduction. Wie die Hemmung der Vorstellung eine doppelte ist, eine unmittelbare durch die entgegengesetzte und eine mittelbare als Hülfe der mit ihr verschmolzenen Vorstellung, so erfolgt auch die Reproduction der Vorstellung unmittelbar durch eigene Kraft bei Wegfall der entgegengesetzten, mittelbar durch die Kraft der Hülfe trotz der vorhandenen entgegengesetzten Vorstellungen*“ (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 400). Gefühle und Begehrungen sind nur mittelbar, durch die Vorstellungen, an die sie geknüpft sind, reproducirbar (l. c. II[4], S. 346, 415). LIPPS spricht von dem auslösenden, „*explosiven*“ Charakter der Reproduction. „*Jede Disposition birgt in sich latente Vorstellungskraft oder seelische Bewegungsenergie, die durch den von anderen Vorstellungen stammenden Bewegungsanstoss nur ausgelöst wird*“ (Grundthats. d. Seelenl. S. 107, 695). WUNDT betont, „*dass*

es eine R e p r o d u c t i o n *der Vorstellungen im eigentlichen Sinne, insofern man nämlich darunter die unveränderte Erneuerung einer früher dagewesenen Vorstellung versteht, überhaupt nicht giebt, sondern dass die bei einem Erinnerungsact neu in das Bewusstsein eintretende Vorstellung von der früheren, auf die sie bezogen wird, immer verschieden ist, und dass ihre Elemente in der Regel über verschiedene vorausgegangene Vorstellungen verteilt sind*" (Gr. d. Psych. S. 264 f.). TH. ZIEGLER: „*Solche Vorgänge werden reproducirt, welche mit unseren jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmoniren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten*" (Das Gefühl S. 149). JODL erklärt die Reproduction als den „*Vorgang, durch welchen eine primäre Erregung des Bewusstseins (Empfindung, Gefühl, Wille), nachdem sie durch andere Erregungen verdrängt und unbewusst geworden ist, mittelst psychisch-centraler Energie allein, d. h. ohne unmittelbare Verursachung durch den der primären Erregung entpsrechenden Reiz, als Abbild oder Nachbild jener Erregung neu ins Bewusstsein tritt*" (Lehrb. d. Psych. S. 448). Alle Bewusstseinszustände können reproducirt werden (l. c. S. 141). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist die Reproduction „*die geistige Macht und Kraft, sie ist die Seele, in ihrer individuellen Bestimmtheit und ihrem Gegensatz zur Wahrnehmung gedacht*" (Gr. e. Erk. S. 340). „*Ohne Reproduction ist auch Wahrnehmung nicht möglich*" (ibid.). „*Das Ich ist die Summe der Reproductionen*" (l. c. S. 340 f.). Vgl. Erinnerung, Gedächtnis.

Res d e r e p r a e d i c a r i n o n p o t e s t: Grundsatz des Nominalismus, nach welchem das Allgemeine nichts Selbständiges ist. Vgl. Universalien.

Resolutio (analysis) heisst bei JOHANNES SCOTUS der Hervorgang der Einzelwesen aus Gott; der gegenteilige Process ist die r e v e r s i o oder d e i f i c a t i o. Vgl. Methode.

Resolutive Methode s. Methode.

Restriction: Einschränkung. LAMBERT VON AUXERRE: „*Restrictio est minoratio ambitus termini communis, secundum quam pro paucioribus suppositis tenetur terminus communis, quam exigat sua actualis suppositio*" (Prantl III, 31).

Resultanten, Gesetz der psychischen, findet nach WUNDT „*seinen Ausdruck in der Thatsache, dass jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die blosse Summe der Eigenschaften der Elemente anzusehen sind*" (Gr. d. Psych. S. 375).

Rhetorik (ῥητορική): Redekunst. Nach Aristoteles soll EMPEDOKLES der Erfinder derselben sein (Diog. L. VIII, 2, 57). ARISTOTELES definirt sie als *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I, 2, 1355 b, 26). Sie bildet bei ihm und noch später (S t o i k e r) einen Teil der Philosophie.

Rhythmus (ῥυθμός, Fluss) beruht nach VOLKMANN „*auf dem Ablaufen leerer Zeitreihen von gleichmässiger Länge*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 33). WUNDT: „*Ein und derselbe Klang kann stärker oder schwächer angegeben werden. Folgen solche Hebungen und Senkungen mit einer gewissen Regelmässigkeit auf einander, so werden dadurch die Klänge* r h y t h m i s c h *gegliedert*" (Grundz. d.

phys. Psych. II³, S. 72). *„Die Vorstellung der Zeitdauer und ihrer Einteilung findet . . . nicht nur ihren Ausdruck im Rhythmus, sondern sie vervollkommnet sich auch wesentlich mittelst desselben. Von den Zeitverhältnissen eines Ereignisses haben wir nur dann eine einigermaassen genaue Vorstellung, wenn dasselbe in rhythmischer Form abläuft. Ursprünglich aber ist ausser unserer eigenen Bewegung nur den Klangvorstellungen das rhythmische Maass eigen. Der Gesichtssinn nimmt erst, indem er die Bewegung objectiv auffassen lernt, daran teil. Von unserer Bewegung her, in der wir das Rhythmische am frühesten finden, nennen wir daher den Rhythmus überhaupt eine nach genau bestimmtem Maass fortschreitende Bewegung*" (l. c. S. 77). *„Der Rhythmus erregt Gefallen durch intensiv oder qualitativ verwandte Eindrücke, die in dem Wechsel verschiedener Gehörsvorstellungen meist nach regelmässigen Zeiträumen sich wiederholen*" (l. c. S. 211).

Richtigkeit ist der Ausdruck eines Urteils über ein Urteil, einer Wertung desselben als wahr. — VOLKMANN: *„Richtig ist das Urteil, bei dem das Prädicat sich richtet nach dem Subjecte, d. h. dem Subjecte jenes Prädicat beigefügt wird, das ihm beigefügt werden soll*" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 296). *„Subjectiv richtig ist das Urteil, das den gesamten Vorstellungsverhältnissen des urteilenden Subjects angemessen ist.*" *„Objectiv richtig ist das Urteil, in dem die rechten Vorstellungen in das richtige Verhältnis versetzt werden*" (ibid.). Nach LOTZE besteht der Nachweis der Richtigkeit eines Satzes darin, *„dass er als Consequenz anderer Wahrheiten und Thatsachen ein Recht hat zu gelten*" (Gr. d. Log. S. 70).

Rigorismus ist die Ansicht derjenigen, *„die der strengen Denkungsart zugethan sind, dass sie keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen noch in menschlichen Charakteren, einräumen*" (MELLIN, Wörterb., S. 231). KANT: *„Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): Rigoristen, und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentisten; oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden*" (Relig. S. 20 f.). Rigoristen sind die Stoiker und KANT: *„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloss ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloss durchs Gesetz bestimmt werde*" (Kr. d. prakt. Vern. S. 88; Relig. S. 21 ff.). Auch FICHTE.

Ruach: Geist (Kabbâla).

Ruhe ist nach CHR. WOLF *„perseverantia in eodem loco*" (Ontol. § 642); nach KANT *„die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 10).

S.

S: Zeichen der reinen Conversion (conversio simplex). „*S vult simpliciter verti*“ (Prantl III, 48 f., II, 274 ff.). — Avenarius wählt S als Symbol für alles das in der Umgebung des Systems C (s. d.), was dem Organismus von aussen zugeführt wird, was seinen Stoffwechsel bedingt und bildet (Kr. d. rein. Erf. I, S. 32). F (S) = die mit S gesetzten Systemveränderungen. Vgl. Vitaldifferenz.

Sabäismus: Sternendienst.

Sabellianismus ist die Lehre des Sabellius, nach welcher Gott nicht aus drei Personen, sondern drei Daseinsformen besteht (Ueberweg, Grundr. II[7], 151).

Sache = Ding, Gegenstand des Erwerbes und Besitzes. — Kant: „*Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel und heissen daher Sachen*“ (WW. IV, 276). „*Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache (res corporalis)*“ (WW. VII, 21). Hegel: „*Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Äusserliche überhaupt, — eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches, Rechtloses*“ (Rechtsphil. S. 79). Nach Avenarius sind ‚Sachen‘ ausgezeichnete E-Werte (s. d.) von grosser quantitativer und qualitativer Bestimmtheit — auch an coaffectionalen Werten. ‚Sache‘ wird ausgesagt, wenn ein peripher (sinnlich) bedingtes Erlebnis vorliegt. ‚Sache‘ ist ein ‚Positional‘, eine Setzungsform von Erlebnissen des Individuums. Das bloss central Bedingte erhält das Positional ‚Gedanke‘ (bezw. ‚Nachbild‘, ‚Nachgedanke‘) (Kr. d. r. Erf. II, S. 63 ff.).

Sachhaft: zur Sache gehörig, den Charakter der Sache habend, objectiv (s. d.).

Sachhaftigkeit = Realität (s. d.). Sie ist nach Avenarius eine Modification der allgemeinen Grundwerte von E, bei gleichzeitigen peripherischen und centralen Änderungen des „*Systems C*“ (Kr. d. r. Erf. II, S. 63 ff.). Nicht bloss ein Ding, auch ein Schmerz u. s. w. kann als ‚Sache‘ gesetzt werden (l. c. S. 69). Vgl. Object.

Saltus in concludendo: Sprung im Schliessen, Lücke in demselben oder im Beweise. Kant: „*Ein Sprung (saltus) im Schliessen oder Beweisen ist die Verbindung einer Prämisse mit der Conclusion, so dass die andere Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmässig (legitimus), wenn ein jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig (illegitimus) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist*“ (Log. S. 211).

Sankhya (Aufzählung, Rechenschaft, Erwägung): Name des Systems des Indiers Kapila.

Sarkasmus: beissender Spott. Stoiker: *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ σαρκάζειν, ὅ ἐστιν εἰρωνεύεσθαι μετ᾽ ἐπισυρμοῦ τινος* (Stob. Ecl. II, 6, 222).

Sättigung der Farbenempfindungen ist nach WUNDT „*ihre Eigenschaft, in beliebigen Übergängen zu farblosen Empfindungen vorzukommen, so zwar, dass von jeder Farbe zu jeder beliebigen Stufe in der Reihe der farblosen Empfindungen, zu Weiss, Grau, Schwarz, stetige Übergänge möglich sind. Der Ausdruck ‚Sättigung‘ ist hierbei der gewöhnlichen objectiven Herstellungsweise dieser Übergänge, der mehr oder minder starken Sättigung eines farblosen Lösungsmittels mit Farbstoffen, entnommen*“ (Gr. d. Psych. S. 68)..

Satz ist der sprachliche Ausdruck eines Urteils. ARISTOTELES: *πρότασις μὲν οὖν ἐστι λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος* (Anal. pr. I, 1, 24 a, 16). MICH. PSELLUS definirt den Satz (*λόγος*) als *φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἧς τὰ μέρη καθ' αὑτὰ σημαίνει κεχωρισμένα* (Prantl II, 266). Die Sätze zerfallen in 1) *τέλειοι λόγοι*, a. *ὁριστικοί*, b. *προστατικοί*. 2) *ἀτελεῖς λόγοι* (ibid.). CHR. WOLF: „*Est enunciatio sive propositio oratio, qua alteri significamus, quid rei conveniat, vel non conveniat*“ (Phil. rat. § 41). CRUSIUS: „*Wenn wir auf das Verhältnis unserer Begriffe acht haben, so entstehen Sätze*“ (Vernunftwahrh. § 426). Ein Satz ist nach KANT „*ein assertorisches Urteil*“ (WW. VI, 10). Dass nicht jeder Satz ein Urteil sei, betont B. ERDMANN (Log. I, S. 233). WUNDT: „*Satz und Wort sind . . . gleich ursprüngliche psychologische Formen des Denkens, ja in gewissem Sinne kann der Satz die ursprünglichere Form genannt werden*“ (Gr. d. Psych. S. 354). Vgl. Urteil.

Satz der Identität, s. Identität.

Satz des ausgeschlossenen Dritten, s. Exclusi tertii principium.

Satz des Widerspruches, s. Widerspruch.

Satz vom Grunde, s. Grund.

Scharfsinn. CHR. WOLF: „*Wer viele Deutlichkeit in den Begriffen der Dinge hat und also genau herauszusuchen weiss, worinnen eines einem andern von seiner Art ähnlich und worinnen es hinwiederum von ihm unterschieden ist, derselbe ist scharfsinnig*“ (Vern. Ged. I, § 850). G. E. SCHULZE: „*Der Scharfsinn dringt in die Verborgenheiten der Dinge ein*“ (Psych. Anthrop. S. 238). FRIES: „*Scharfsinn ist das feine Unterscheidungsvermögen*“ (Log. S. 336). Nach VOLKMANN besteht der Scharfsinn in der Klarheit des Denkens (Lehrb. d. Psych. II⁴, 294 f.).

Schauen ist nach F. BAADER „*Ruhen für die Bewegung des Denkens*“ (WW. I, S. 276). Vgl. Intuition.

Schein: Abglanz, Bild statt der Wirklichkeit, Grund eines falschen Urteils. Die Eleaten erklären das Werden (s. d.), HERAKLIT das ruhende Sein für Schein. PLOTIN: „*Es wäre lächerlich, das Seiende mit dem Nichtseienden unter eine Gattung zu bringen. . . . Denn teilen heisst hier: sondern und unterscheiden und aussprechen, dass das scheinbar Seiende nicht seiend ist, indem man sie darauf hinweist, dass etwas anderes das wahrhaft Seiende ist*“ (Enn. VI, 2, 1). LAMBERT unterscheidet den physischen Schein, wo die Sache wirklich da ist und die Sinne erregt, vom idealischen (psychischen, moralischen) Schein (Organ. Phänom. § 20, S. 217 ff.). Nach KANT ist der Schein „*ein Grund, eine falsche Erkenntnis für wahr zu halten*“, „*nach welchem im Urteil das bloss Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird*“ (Log.

S. 77; Proleg. § 40). Der Schein unterscheidet sich von der Erscheinung (s. d.) dadurch, dass er dem Gegenstande niemals als Prädicat beigelegt werden kann (Kr. d. r. Vern. S. 73). Schein ist nur im Urteile (l. c. S. 261). „*Der logische Schein, der in der blossen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich.*" Es giebt aber noch einen transscendentalen Schein, der einer Dialektik (s. d.) der Vernunft zu Grunde liegt, und dieser „*hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat*" (l. c. S. 263). G. E. SCHULZE: „*Schein und Täuschung besteht überhaupt genommen darin, dass dasjenige in einer Erkenntnis, was bloss aus der erkennenden Person und ihrer Besonderheit herrührt, für eine Eigenschaft des erkannten Gegenstandes genommen wird*" (Gr. d. allg. Log. S. 199). Schein ist nach HEGEL „*wesenloses Sein*" (Log. II, S. 7). HERBART: „*Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, hat Wahrheit; das Scheinen ist wahr. Nun liegt es im Begriff des Scheins, dass er nicht in Wahrheit das sei, was er scheint. Sein Inhalt, sein Vorgespiegeltes, wird, in dem Begriff ‚Schein' verneint. Damit erklärt man ihn ganz und gar für nichts, wofern man ihm nicht von neuem (ganz fremd dem, was durch ihn vorgespiegelt wird) ein Sein wiederum beifügt, aus welchem man dann noch das Scheinen abzuleiten hat. — Demnach: wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein*" (Hauptp. d. Met. S. 20). „*Wahrhaft objectiv kann nur ein solcher Schein heissen, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung, dem Subjecte darstellt, dergestalt, dass bloss die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subject sich muss gefallen lassen*" (Met. II, § 292 f.). — Nach AVENARIUS wird erst infolge der Unterscheidung des Wahrgenommenen und des Gedachten ein Teil des Erfahrenen durch Negation als Schein erklärt (Kr. d. r. Erf. II, 392 ff.).

Schein, objectiver, s. Erscheinung, Schein.

Schein, transcendentaler, s. Schein.

Schema (σχῆμα): Form, Gestalt, Umriss (ARISTOTELES, Met. VII, 3, 1029 a, 4; XII, 8, 1074 b, 1; V, 14, 1020 a, 35; Eth. N. V, 8, 1133 a, 34; Anal. pr. I, 4, 5; Rhet. III, 8, 1408 b, 21; De soph. elench. 4, 166 b, 10; Categ. 5, 3 b, 13; Met. VI, 2, 1026 a, 36; IX, 10, 1051 a, 35; Kappes, Aristot.-Lex., S. 55). — KANT nennt „*transscendentales Schema*" ein „*allgemeines Verfahren*" der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen) (Kr. d. prakt. Vern. S. 84). „*In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein, d. i. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird.*" „*Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 142). „*Nun ist klar: dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vor-*

stellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits i n t e l l e c t u e l l, *andererseits* s i n n l i c h *sein. Eine solche ist das* t r a n s s c e n d e n t a l e S c h e m a" (l. c. S. 142 f.). „*Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung der Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der* K a t e g o r i e *(die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie* a l l g e m e i n *ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der* E r s c h e i n u n g *sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt*" (l. c. S. 143). „*Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das* S c h e m a *dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den* S c h e m a t i s m u s *des reinen Verstandes nennen*" (l. c. S. 144). „*In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde*" (ibid.). „*Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Anschung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das* B i l d *ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das* S c h e m a *sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperception gemäss a priori in einem Begriffe zusammenhängen sollten*" (l. c. S. 145). „*Das reine Bild aller Grössen (quantorum) vor dem äussern Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine* S c h e m a *der* G r ö s s e *aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die* Z a h l, *welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammen befasst.*" „*Das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Grösse derselben allmählich aufsteigt.*" „*Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt*" „*Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.*" „*Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder*

der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen, mit denen der andern, nach einer allgemeinen Regel.“ „Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt . . ., also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.“ „Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.“ „Das Schema der Notwendigkeit das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (l. c. S. 145—147). *„Man siehet nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Grösse, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“ „Hieraus erhellet nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem inneren Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind da am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloss dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.“ „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht. Es fällt aber doch auch in die Augen: dass, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die ausser dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie (numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — aeternitas, necessitas phaenomena etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen, so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit*

der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt" (l. c. S. 147—149). — REINHOLD erklärt die Schemate als die Kategorien in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauung, die verknüpfenden Formen des Denkens und der Anschauung (Theor. II, 466, 483). FRIES nennt Schemate der Einbildungskraft „*die ersten losgetrennten Teilvorstellungen von Erkenntnissen . . . als Vorstellungen in abstracto. Dahin gehören die Bedeutungen aller Nennworte in der Sprache, wenn sie nicht Eigennamen sind. . . . Diese Worte bedeuten allgemeine Merkmale als gleiche Teilvorstellungen vieler einzelner Erkenntnisse. Aus der Anschauung aller der Menschen oder Pferde, die ich gesehen habe, bildet sich mir eine unbestimmte Zeichnung vor der Einbildungskraft als der gleiche Teil in der Vorstellung, welcher in der Anschauung aller menschlichen Gestalt oder aller Pferde enthalten ist*" (Syst. d. Log. S. 65; N. Krit. I, 192). SCHELLING: „*Das Schema . . . ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt*" (Syst. d. tr. Id. S. 283). Das transcendentale Schema ist „*die sinnliche Anschauung der Regel . . ., nach welcher ein Object überhaupt, oder transscendental hervorgebracht werden kann. Insofern nun das Schema eine Regel enthält, insofern ist es nur Object einer innern Anschauung; insofern es Regel der Construction eines Objects ist, muss es doch äusserlich als ein im Raum verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des innern und äussern Sinnes. Man wird also das transscendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten innern und äussern Sinn vermittelt*" — die Zeit (l. c. S. 295 ff.). E. REINHOLD: „*Das Kantische Schema ist teils das in dem Begriff als anschauliches Element enthaltene Gemeinbild, teils der Begriff selbst, der in seinem Inhalt eine mehr oder weniger anschauliche Seite mit dem nur intellectuell verständlichen vereinigt*" (Psychol. S. 202). Gegen die Kantsche Bestimmung des Schema erklärt sich SCHOPENHAUER (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 448). Nach F. A. LANGE ist das Schema „*nicht ein Bindemittel zwischen Begriff und Anschauung, sondern es ist die unmittelbare psychologische Erscheinung des Begriffs*" (Log. Stud. S. 134). E. DÜHRING nennt die Kategorien (s. d.) Schemate; es sind zu unterscheiden Weltschematik und Teilschemata (Log. S. 207). RIEHL erklärt (wie WUNDT) die Schemata KANTS für eine unnötige Annahme (Phil. Krit. II, 2, S. 61).

Schema = Schlussfigur (s. d.).

Schematismen nennt F. BACON die elementaren Eigenschaften der Dinge (De dign. III, 4). — ZENO: *ὁ Στωικὸς τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης* (Stob. Ecl. I, 364).

Schematismus, s. Schema.

Schicksal (*εἱμαρμένη*, fatum) wird als die den Erfolg des menschlichen Handelns wie den des Geschehens überhaupt bestimmende Macht gedacht. — HOMER: *Μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται* (Il. ζ' 488). HERAKLIT *οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφήνατο λόγον τὸν δι' οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα* (Stob. Ecl. I, 5, 178). CHRYSIPPUS *δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν· τοῦτο μὲν οὖν ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ κόσμου· ἐν τῷ δευτέρῳ δὲ περὶ ὅρων καὶ ἐν τοῖς περὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἐν ἄλλοις σποράδην πολυτρόπως ἀποφαίνεται λέγων· εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* (l. c. 180). ZENO, der Stoiker, nennt das Schicksal *δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατα ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν* (l. c. 178). Nach MARC AUREL ist durch das Schicksal alles ewig bestimmt (In se ips. IX, 15). BOËTHIUS bestimmt Schicksal als „*inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia quaeque suis nectit ordinibus*" (Cons. phil. IV, 4). PROKLUS: „*Providentia quidem Deus per se: fatum autem divina aliqua res, et non Deus: dependet enim a providentia, et velut imago est illius. Sic enim ut providentia ad intellectualia entium, sic fatum ad sensibilia*" (Opera I, p. 24). — Nach PLATNER ist das Schicksal „*die Reihe der Begebenheiten, welche in der Welt auf einander folgen*" (Phil. Aphor. I, § 1021). Vgl. Fatum, Notwendigkeit.

Schlaf: vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], S. 397 f.

Schluss (*συλλογισμός*, syllogismus) ist eine Verknüpfung von Urteilen, deren letztes durch die vorangehenden begründet wird. — Bei PLATO hat *συλλογίζεσθαι* die weitere Bedeutung des Folgens aus Gegebenem (Phileb. 41 C; Theaet. 186 D). ARISTOTELES: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* (Anal. pr. I, 1, 24 b, 18). Die Vordersätze (*προτάσεις*) enthalten die *ἄκρα* (extrema) und den *ὅρος μέσος* (terminus medius). Zu unterscheiden sind: *ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός* (Syllogismus, Deduction) und *ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς συλλογισμός* (Induction, l. c. II, 23, 68 b, 13 squ.); *συλλογισμὸς ἀποδεικτικός* und *διαλεκτικός* (Anal. post. I, 2, 72 a, 5). Die Stoiker definiren den Schluss (*λόγος*) als *σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς* (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, 135 f.; adv. Math. VIII, 302). Die Schlüsse zerfallen in *συνακτικοί* (schlussfähige) und *ἀσύνακτοι* (l. c. Pyrrh. hyp. II, 137). Der Schluss ist *ἀτελής* (unvollständig) oder *τέλειος* (vollständig). *Τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι ἀναγκαῖον.* — PETRUS RAMUS: „*Syllogismus . . . est argumenti cum quaestione firma necessariaque collocatio, unde quaestio ipsa concluditur atque aestimatur*" (Dial. inst. p. 29). HOBBES definirt den Schluss als „*oratio, quae constat tribus proportionibus, ex quarum duabus sequitur tertia*", als „*additio trium nominum*" (De corp. 4. C., 1). LOCKE: „*Das Schliessen besteht nur in der Einführung eines zuvor als wahr angenommenen Satzes, d. h. in der Erkenntnis einer solchen Verbindung zwischen den zwei Vorstellungen eines Schlusses*" (Ess. IV, ch. 17, § 4). „*Da der Mittelbegriff die Endglieder verbinden soll, so dürfte die Stellung des Mittelbegriffs zwischen den beiden Endgliedern die natürlichere sein und die Übereinstimmung oder den Gegensatz der andern besser darlegen. Dies liesse sich leicht machen, wenn man die Sätze umstellte, also den Mittelbegriff zum Prädicat des Ober-*

und zu dem Subject des Untersatzes machte" (l. c. § 8). Logik von Port Royal: „*Syllogismi sunt aut simplices aut coniunctivi. Simplices illi sunt, in quibus medius terminus simul uni tantum terminorum conclusionis; coniunctivi, in quibus utrisque copulatur*" (III, 1). Chr. Wolf erklärt den Schluss (ratiocinatio) als „*iudiciorum ex aliis praeviis formatio*" (Psych. emp. § 366). „*Est ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos*"; „*syllogismus est oratio, qua ratiocinium seu discursus distincte proponitur*" (Log. § 50, § 332). „*Wenn wir einen Satz aus zwei andern herausbringen, nennen wir es schliessen, und die Art zu schliessen einen Schluss*" (Vern. Ged. I, § 340). Nach Platner ist der Schluss (sprachlich) „*ein Urteil mit beigefügtem Grunde*", (psychologisch) „*ein Urteil mit eingesehener Abhängigkeit von einem anderen Urteile*" (Phil. Aph. I, § 625). Kant: „*Unter Schliessen ist diejenige Function des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urteil aus einem andern hergeleitet wird. — Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urteils aus dem andern*" (Log. § 41). „*Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare. — Ein unmittelbarer Schluss (consequentia immediata) ist die Ableitung (deductio) eines Urteils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urteil (iudicium intermedium). Mittelbar ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urteil in sich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntnis daraus herzuleiten*" (l. c. § 42). „*Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandesschlüsse; alle mittelbaren Schlüsse hingegen sind entweder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urteilskraft*" (l. c § 43). „*Ein Vernunftschluss ist das Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel*" (l. c. § 56). „*Die Schlüsse der Urteilskraft sind gewisse Schlussarten, aus besondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen*" (l. c. § 82). Nach Kiesewetter ist ein Schluss „*die Handlung, wodurch man die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils aus einem andern herleitet*" (Gr. d. Log. § 91). G. E. Schulze: „*Das Schliessen ist diejenige Handlung des Verstandes, wodurch die Gewissheit der in einem Urteile enthaltenen Aussage aus dem schon vorhandenen Bewusstsein der Gewissheit anderer Urteile abgeleitet (deducirt) wird*" (Gr. d. allg. Log. S. 99). „*Das deutsche Wort ‚schliessen' ist nach dem lateinischen concludere gebildet. Nun werden zwar beide Wörter von verschiedenen Handlungen des Geistes gebraucht, weil man in ihnen eine Ähnlichkeit mit der körperlichen Handlung des Schliessens oder Zuschliessens und der Wirkung hiervon entdeckte. Die verwandten Wörter beschliessen und sich entschliessen machen es jedoch wahrscheinlich, dass die Festigkeit, welche in Ansehung einer Erkenntnis durch das Schliessen bewirkt wird, dasjenige Bild sei, welches der nichtsinnlichen Bedeutung dieses Wortes zum Grunde liegt. Die Hellenen hingegen hatten bei der Bildung des Wortes συλλογισμός nicht die Wirkung des Schlusses im menschlichen Geiste, sondern die Handlung, wodurch derselbe zustande kommt, vor Augen. Συλλογίζεσθαι bedeutet nämlich zusammenlesen, zusammenzählen und sammenrechnen. Sie betrachteten also die Vordersätze als Zahlgrössen, den 'usssatz aber als die Summe, welche durch das Zusammenrechnen derselben skommt*" (l. c. S. 100 f.). Hegel erklärt den Schluss als „*die Wieder- ung des Begriffs im Urteil . . . den vollständig gesetzten Begriff*" (Log. „*die Einheit des Begriffes und des Urteils; — er ist der Begriff als 'he Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen*

zu
Schu
herau
herstelt
19),
nfac

sind, und Urteil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen, gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige"; er ist „*der wesentliche Grund alles Wahren*". „*Alles ist ein Schluss*" (Encykl. § 181; Log. III, 126). „*Der unmittelbare Schluss ist, dass die Begriffsbestimmungen als abstracte gegen einander nur in äusserem Verhältnis stehen, so dass die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschliessende Mitte gleichfalls nur die abstracte Besonderheit ist. Hiermit sind die Extreme ebenso sehr gegen einander, wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluss ist somit das Vernünftige als begrifflos — der formelle Verstandesschluss. — Das Subject wird darin mit einer andern Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumirt durch diese Vermittelung ein ihm äusserliches Subject. Der vernünftige Schluss dagegen ist, dass das Subject durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschliesst*" (l. c. § 182). Zu unterscheiden sind der qualitative, der Reflexions-Schluss, der Schluss der Notwendigkeit (l. c. § 183–192). Nach FRIES ist der Schluss „*die Ableitung eines Urteils aus andern Urteilen*" (Syst. d. Log. S. 189). Die Schlüsse zerfallen in: unmittelbare Folgerungen, Verstandesschlüsse — mittelbare Schlüsse, Vernunftschlüsse (reine und einfache, gemischte, zusammengesetzte, l. c. S. 190 ff.). Nach J. ST. MILL heisst Schliessen „*einen Satz (Urteil) aus einem vorhergehenden Urteil oder Urteilen folgern, ihm als einer Folgerung aus etwas anderem Glauben schenken oder für es Glauben in Anspruch nehmen*" (Log. I, S. 196). ULRICI betrachtet den Schluss als „*Ausdruck der logischen Notwendigkeit, dass, was von dem Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befassten Besondern (Einzelnen) gelten muss, dass also mit jedem allgemeinen Urteile implicite eine Anzahl einzelner Urteile gesetzt sind*" (Log. S. 529). Nach UEBERWEG ist der Schluss „*die Ableitung eines Urteils aus irgend welchen gegebenen Elementen*" (Log.[4], § 74); nach LOTZE „*jede Verknüpfung zweier Urteile zur Erzeugung eines gültigen dritten, das nicht in der blossen Summirung jener beiden besteht*" (Log.[2], S. 109); nach VOLKMANN (psychologisch) „*ein durch Vermittelung zustande gekommenes Urteil, verbunden mit dem Bewusstsein dieser Vermittelung*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 292 f.). Schlüsse sind nach DROBISCH „*die Formen der mittelbaren Verknüpfung und Trennung von Begriffen*", „*Formen der mittelbaren Begründung von Urteilen*" (N. Darst. d. Log.[5], § 10). DÜHRING definirt den Schluss als „*die Verbindung von zwei gedanklichen Sätzen zu einem dritten Satze*", als „*eine Beziehung von zwei Begriffen auf einen dritten Begriff*" (Log. S. 54). JEVONS erklärt als Princip des Schliessens die „*substitution of similars*" (Substitution von Ähnlichkeiten). Nach A. SPIR enthält das Schliessen „*1) die Constatirung der Identität oder Übereinstimmung zweier Fälle in einer Hinsicht, und 2) die Behauptung von deren Identität oder Übereinstimmung in anderen Hinsichten*" (Denk. u. Wirkl. II, 224). Nach B. ERDMANN sind Schlüsse im weitesten Sinne „*alle Denkvorgänge, durch welche aus gegebenen Urteilen, einem oder mehreren, von diesen logisch verschiedene denknotwendig abgeleitet werden*" (Log. I, S. 429). Im engeren Sinne ist der Syllogismus „*die denknotwendige Ableitung eines Urteils über die nicht gemeinsamen Bestandteile zweier gegebenen Urteile, die einen ihrer materialen Bestandteile gemeinsam haben*" (l. c. S. 492). Nach J. BERGMANN ist der Schluss „*der Fortgang von einem Urteile oder einer Verbindung von Urteilen zu einem daraus folgenden inhaltlich neuen Urteile*

als einem daraus folgenden" (Die Grundprobl. d. Log.², S. 139). WUNDT: „*Mit dem Namen des Schliessens oder Folgerns belegen wir jede Gedankenverbindung, durch welche aus gegebenen Urteilen neue Urteile hervorgehen*" (Log. I, 270). Der Schluss stellt sich dar als „*eine Erweiterung des Urteilsprocesses, insofern jeder Schluss aus einer Verbindung selbständiger, aber unter einander durch gemeinsame Begriffe zusammenhängender Urteile besteht*" (ibid.). Die Hauptbestandteile des Schlusses sind die Prämissen: „*sie allein sind selbständige Urteile. Der Schlusssatz dagegen stellt nur eine Verbindung, die schon in den Prämissen besteht, in einem besonderen Urteile dar, in welchem der Mittelbegriff eliminirt ist*" (l. c. S. 272). Es ist nicht notwendig, dass im Schlusse die allgemeinere Prämisse vorangehen müsse. „*Sobald nämlich bei der beginnenden Darstellung eines Schlusses das Ergebnis desselben dem Bewusstsein schon vorschwebt, überall also, wo der Schluss sich als Gliederung eines psychologisch vorbereiteten Gedankens entwickelt, da tritt auch innerhalb der Prämissen meistens der Subjectbegriff des Schlusssatzes zuerst in unser Bewusstsein, und es ist daher naturgemässer, diejenige Prämisse, die ihn enthält, wirklich voranzustellen*" (l. c. S. 275). Gesetz des Schliessens ist zunächst der Satz des Grundes (l. c. S. 281), dann, bestimmter, das „*allgemeine Relationsprincip*": „*Wenn verschiedene Urteile durch Begriffe, die ihnen gemeinsam angehören, in ein Verhältnis zu einander gesetzt sind, so stehen auch die nicht gemeinsamen Begriffe solcher Urteile in einem Verhältnis, welches in einem neuen Urteil seinen Ausdruck findet*" (l. c. S. 282). Es ist „*nicht richtig, dass der Schlusssatz logisch nichts Neues enthalte. Ein Urteil, zu dessen Ableitung wir einer bestimmten Gedankenarbeit bedürfen, ist für unser logisches Denken in den Elementen, aus denen wir es abgeleitet haben, noch nicht enthalten, wenn diese Elemente auch objectiv die Thatsache, die wir in der Conclusion formuliren wollen, bereits einschliessen mögen. Schon die einfache Elimination des Mittelbegriffes aus den zwei Gleichungen $x = y$ und $y = z$ enthält eine solche Gedankenarbeit, freilich in sehr primitiver Gestalt*" (l. c. S. 286). „*Überall . . ., wo wir eine logische Reconstruction der Elemente der Erkenntnisentwicklung ausführen, da nehmen die Verbindungen der Urteile die Form des Schlusses an*" (l. c. S. 288). „*In Wahrheit ist die Bedeutung des Schlusses eine ebenso fundamentale und allseitige wie die des Urteils. Wie jede Behauptung, ob sie nun eine Erzählung, eine Beschreibung oder eine Erklärung in sich schliesse, in dem Urteil ihren Ausdruck findet, so ist der Schluss der unerlässliche Bestandteil einer jeden Begründung und Beweisführung*" (l. c. S. 289). Die einfachen Schlussformen sind: I. Identitätsschlüsse. „*Wir bezeichnen einen jeden Schluss, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluss. Die beiden Zwecke, denen der Identitätsschluss dienen kann, sind: 1) Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen, und 2) Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen*" (definirender Identitätsschluss, Gleichungsschluss, l. c. S. 291 f.). II. Subsumtionsschlüsse. „*Der Subsumtionsschluss ordnet entweder einen einzelnen Begriff einer allgemeinen Gattung unter, oder er wendet eine allgemeine Regel auf einen speciellen Fall an. . . . Die Subsumtion eines speciellen Individual- oder Artbegriffs unter eine Gattung dient der classificatorischen Ordnung unserer Begriffe, die Subsumtion eines einzelnen Falls unter eine allgemeine Regel dient der Anwendung allgemeiner Gesetze auf einzelne Erscheinungsgebiete. Wir können daher die erste Form als*

den c l a s s i f i c i r e n d e n, *die zweite als den* e x e m p l i f i c i r e n d e n *Subsumtionsschluss bezeichnen*" (l. c. S. 293). a. „*Im classificirenden Schluss hat die allgemeinere Prämisse die zweite, im exemplificirenden hat sie die erste Stelle; beide Schlüsse stimmen aber darin überein, dass der erste Mittelbegriff in beiden Prämissen seine Stelle wechselt, und dass die allgemeinere Prämisse in der Regel ein Identitätsurteil ist.*" „*Beide Formen entsprechen demnach in ihrer äusseren Form denjenigen Schlüssen, welche die Aristotelische Logik der* e r s t e n F i g u r *zurechnet*" (l. c. S. 299). b. Wahrscheinlichkeitsschluss. Er „*folgert aus der Möglichkeit verschiedener Fälle, die bei einem zu erwartenden und in Bezug auf seine Beschaffenheit unbestimmten Ereignisse stattfinden können, auf die Wahrscheinlichkeit eines einzelnen dieser Fälle*" (l. c. S. 303). Es giebt apriorische und empirische Wahrscheinlichkeitsschlüsse (l. c. S. 308). c. Analogieschluss. Er entsteht, „*wenn aus der nachgewiesenen Übereinstimmung mehrerer Gegenstände oder Ereignisse die Übereinstimmung der nämlichen Gegenstände in Bezug auf* a n d e r e *Eigenschaften oder Bedingungen gefolgert wird*" (l. c. S. 309). III. B e d i n g u n g s - u n d B e g r ü n d u n g s s c h l ü s s e. IV. B e z i e h u n g s - s c h l ü s s e, d. h. „*solche Urteilsverbindungen, bei denen ein völlig bestimmter Schluss aus dem Verhältnis der übrigen Begriffe zum Mittelbegriff nicht sich ergiebt, sondern nur die Folgerung zulässig ist, dass zwischen den in der Conclusion verbundenen Begriffen irgend eine Beziehung bestehe*" (l. c. S. 322). a. Vergleichungs-, b. Verbindungsschluss (l. c. S. 324 ff.). SCHUPPE: „*Das Schliessen ist kein neuer Denkact, sondern wesentlich Urteilen, nicht etwa, weil die conclusio immer ein Urteil ist, sondern weil der ins Bewusstsein tretende Zusammenhang zwischen ihr und den Prämissen nur als Urteil gedacht werden kann, und weil schliesslich jedes Urteil (mit Ausnahme der unmittelbaren Erkenntnis von Identität und Verschiedenheit einfachster Sinnesdaten) den Anspruch macht, ein begründetes zu sein, gleichviel ob begründende Prämissen genannt werden oder nicht*" (Log. S. 38). „*Der Schluss* $a^1 = a^2$ *und* $a^2 = a^3$ *also* $a^1 = a^3$ *zeigt seinen Nerv in dem undefinirbaren Wesen des Identitätsbegriffes. Der Sinn des letzteren . . . ist der, dass es absolut dasselbe ist, ob ich* a^2 *oder* a^1 *sage, also ob ich* $a^2 = a^3$ *oder* $a^1 = a^3$ *sage, und wenn* $a^1 = a^2$ *aber nicht b ist, ob ich* a^2 *nicht gleich b oder* a^1 *nicht = b sage. Das Schliessen reducirt sich also einfach auf das Bewusstsein dieser Identität*" (l. c. S. 48). „*Das Causalitätsprincip schafft die Begriffseinheiten, aus welchen die Prämissen bestehen, und lässt erst wirklich allgemeine Sätze bilden, aber die Schlüssigkeit leistet allein das Identitätsprincip*" (l. c. S. 50). JODL erklärt den Schluss als „*die Ableitung eines Urteils . . . aus anderen Urteilen, mittels gemeinsamer Bestandteile, vermöge deren eine Verschmelzung oder ein Zusammenschliessen dieser Urteile in ähnlicher Weise stattfindet, wie sich in Associationen und Urteilen mentale Elemente auf Grund eines in ihnen Identischen oder Gleichartigen zusammenschliessen*" (Lehrb. d. Psych. S. 634). Nach G. THIELE ist das Schliessen „*das Übergehen vom blossen An-sich-sein einer Wahrheit zum Setzen derselben, das* E n t d e c k e n *eines Neuen auf Grund des bereits Bekannten*". Es hat „*erkenntnisschaffende Kraft*", und diese ist „*die eigentliche Triebkraft alles logischen* F o r t s c h r i t t s", „*das bewegende und leitende* P r i n c i p a l l e r *Kategorien-Thätigkeit*", während das U r t e i l e n mehr ein „*passives Aufnehmen und Anerkennen des von ihm Unabhängigen*" *ist* (Die Philos. d. Selbstbew. S. 189). A. BINET: „*Jeder Schluss geht vom Einzelnen zum Einzelnen*" (La psych. de raisonnement p. 9, 82, 149). Nach R. WAHLE besteht das Schliessen „*nicht*

in einer Function, die etwas Neues über dem Urteilen hinaus bieten würde, sondern nur darin, dass die Vorstellungen oder Vorstellungskreise, von welchen Urteile handeln, durch andere Urteile erst näher bestimmt werden" (Das Ganze d. Philos. S. 390). H. GOMPERZ definirt den Schluss als „*den in zwei Sätzen auftretenden sprachlichen Ausdruck für ein durch Association verbundenes Vorstellungspaar, von denen die zweite neu ist und als eine Überzeugung gedacht wird*" (Psychol. d. log. Grundthats. S. 78). Vgl. Syllogismus.

Schlussfigur (Schema) ist die Anordnung des Schlusses mit Bezug auf die Stellung des Mittelbegriffs (M). ARISTOTELES kennt drei Schlussfiguren (*σχήματα τοῦ συλλογισμοῦ*, Anal. pr. I, 4, 5, 6):

1)	2)	3)
M — P	P — M	M — P
S — M	S — M	M — S
S — P	S — P	S — P

Die sog. Galenische Schlussfigur (Prantl I, 570 ff.) ist folgende:

P — M
M — S
S — P

Die vierte Schlussfigur wird von verschiedenen Logikern verworfen, weil sie eine blosse Umkehrung der ersten sei, so schon von ZABARELLA (De quarta fig. syll. 8, 9, 10), MENDOZA (Disp. log. X, 20). Auch PETRUS RAMUS führt nur drei Schlussfiguren auf (Dial. inst. p. 543). CHR. WOLF führt alle auf die erste Figur zurück, während RÜDIGER und LAMBERT an der Aufstellung von vier Figuren festhalten. KANT: „*Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schliessen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondere Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird*" (Log. § 67). „*Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Obersatze die Stelle des Subjects und im Untersatze die Stelle des Prädicats; oder 2) in beiden Prämissen die Stelle des Prädicats; oder 3) in beiden die Stelle des Subjects, oder endlich 4) im Obersatze die Stelle des Prädicats und im Untersatze die Stelle des Subjects — einnehmen*" (l. c. § 68). „*Die Regel der ersten Figur ist: dass der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muss: so ergiebt sich hieraus, dass die erste Figur die einzig gesetzmässige sei, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen (metathesin praemissorum) zurückgeführt werden müssen*" (l. c. § 69; vgl. Die falsche Spitzfind. d. vier syllog. Figur. 1762; WW. II, 63 ff.). Vgl. Schlussmodi.

Schlusskette (Polysyllogismus, syllogismus concatenatus) ist eine Verbindung von Schlüssen, welche so geordnet sind, dass die Folgerung des einen die Prämisse des andern bildet. Eine abgekürzte Form derselben ist der Kettenschluss oder Sorites [s. d.]. Vgl. WUNDT, Log. I, 336 f.; KIRCHNER, Kat. d. Log.², S. 200). Vgl. Prosyllogismus, Episyllogismus.

Schlussmodi (modi syllogistici, *τρόποι συλλογισμοῦ*, ARISTOTELES, Anal. pr. I, 28, 45 a, 4): Arten der Schlüsse, je nach der Quantität und Qualität ihrer Prämissen und Conclusionen. Bei jeder Schlussfigur (s. d.) sind 16 Combinationen möglich: aa, ae, ai, ao; ea, ee, ei, eo; ia, ie, ii, io; oa, oe, oi, oo (a = Zeichen für allgemein bejahend, e = allgemein ver-

neinend, i = besonders bejahend, o = besonders verneinend; bei MICHAEL PSELLUS *A, E, I, OY*), Prantl II, 272 ff. (die Buchstaben sind enthalten in den Wörtern: *πᾶς, οὐδέν, τίς, οὐ πᾶς*). Diese Combinationen sind schon angedeutet bei ARISTO VON ALEXANDRIEN (Prantl I, 557). Nur 19 der Modi kommen in Wirklichkeit vor. Für jeden der Modi hat die scholastische Logik Merk-(Memorial-)Worte eingeführt, in welchen durch die Vocale die Quantität und Qualität von Ober-, Unter- und Schlusssatz symbolisirt sind. Die Modi der 1. Figur sind: Barbara, Celarent, Darii, Ferio (bei PETRUS HISPANUS, Hauréau II, p. 244 f.; WILHELM VON SHYRESWOOD, PETRUS AUREOLUS, Prantl III, 16, 49; bei PSELLUS: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*). Die der 2. Figur (wobei die Buchstaben s, p, m, c sich auf die verschiedenen Arten der Umkehrung beziehen: „*S vult simpliciter verti, P verte per acci (dens), M vult transponi, C per impossibile duci*", Prantl III, 48 f., II, 274 ff.): Cesare, Camestres, Festino, Baroco. Die der 3. Figur: „*Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison*". Die der 4. Figur: „*Bamalip, Calemes, Dimatis. Fesapo, Fresison*". — Zusammengestellt: „*Barbara, Celarent primae Darii Ferioque. Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae. Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Quartae sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.* (*Γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός· ἔγραψε κάτεχε μέτριον ἄχολον· ἅπασι σθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος· γράμμασι ἔταξε χάρισι παρθένος ἱερόν*, Prantl II, 275.) Folgende Regeln werden aufgestellt: 1. Figur: Der Obersatz muss allgemein, der Untersatz bejahend sein. 2. Figur: Eine Prämisse muss verneinend, der Obersatz allgemein sein. 3. Figur: Der Untersatz muss bejahend, der Schlusssatz particulär, wenn die Prämissen auch allgemein sind, und bejahend, wenn beide Prämissen bejahend sind, sein. 4. Figur: Mit einem bejahenden Obersatz muss ein allgemeiner Untersatz verbunden sein. Bei einer verneinenden Prämisse ist der Obersatz allgemein. Wenn eine Prämisse particulär oder der Untersatz bejahend ist, muss der Schlusssatz particulär sein, bejahend, wenn beide Prämissen bejahend sind (KIRCHNER, Kat. d. Log.², S. 182 ff.).

Schlusssatz = Conclusion (s. d.).

Schlussverfahren, s. Schluss, Syllogismus.

Schlussvermögen ist nach BENEKE der Inbegriff aller „*Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewusstsein gesteigert, in Schlüsse einzugehen geeignet sind*" (Lehrb. d. Psych. § 134).

Schmerz ist eine zum Übermass gesteigerte Empfindung, mit der ein hohes Unlustgefühl verknüpft ist. — Nach PLOTIN ist der Schmerz eine „*Erkenntnis von der Trennung des Körpers, welcher des Bildes der Seele beraubt wird*" (*γνῶσις ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου*, Enn. IV, 4, 19). Nach AUGUSTINUS ist er „*corruptio repentina eius rei, quam male utendo anima corruptioni obnoxiavit*" (De ver. relig. C. 12). LEIBNIZ: „*Nun war es aber für die Erhaltung der zerstörbaren Tiere notwendig, dass sie Merkmale hatten, die sie von einer gegenwärtigen Gefahr in Kenntnis setzten und ihnen das Verlangen eingaben, dieselbe zu vermeiden. Deshalb muss das, was mit einer schweren Verletzung droht, zuvor den Schmerz verursachen, der das Tier zu Anstrengungen zu bringen vermag, die imstande sind, die Ursache jener*

Ungemächlichkeit zu entfernen oder ihr zu entfliehen und damit einem grössern Übel vorzubeugen" (Theod. II, Anh. III, § 9; II, § 342). Nach CHR. WOLF ist Schmerz „*die Trennung des Stetigen in unserm Körper*" (Vern. Ged. I, § 421). „*Dolor est solutio continui in corpore, vel actu facta, vel ex nimia fibrillarum tensione metuenda*" (Psych. emp. § 539). KANT: „*Schmerz ist die Unlust durch den Sinn*", das Gefühl „*einer Hindernis des Lebens*" (Anthrop. I, § 58). „*Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das Erste*" (ibid.). G. E. SCHULZE: „*Die starken, durch ein gegenwärtiges inneres oder äusseres Übel verursachten unangenehmen Gefühle heissen Leiden, die höheren Grade von diesen aber Schmerzen*" (Psych. Anthrop. S. 380 f.). Schmerzen sind nach FORTLAGE „*die Empfindungen, welche geflohen werden oder Abscheu erregen*" (Psych. I, § 32). VOLKMANN erklärt den Schmerz durch das Widerstreben der Stimmung gegen die zugemutete Herabstimmung, wodurch in der Seele ein „*Conflict*", eine „*innere Disharmonie*" entsteht (Lehrb. d. Psych. I[4], 238). ZIEHEN: „*Der Schmerz ist . . . keine besondere Empfindungsqualität, sondern lediglich eine Specialbezeichnung für das Unlustgefühl, welches sehr intensive Hautempfindungen begleitet*" (Leitfad.[2], S. 98). Eine eigene Qualität der Hautempfindung sehen in dem Schmerze RICHET (Recherches sur la sensibil.) und GOLDSCHEIDER. WUNDT zählt die Schmerzempfindungen zu den Empfindungen des „*allgemeinen Sinnes*" (Gr. d. Psych. S. 55). KÜLPE: „*Schmerz pflegt überall zu entstehen, wo die Reizung eines sensiblen Nerven einen gewissen Grad übersteigt. Das Specifische an ihm ist, wie es scheint, nicht die ihm nie fehlende Empfindungsqualität, sei dieselbe nun grosse Wärme oder starker Druck oder ein kreischender Ton oder ein blendendes Licht, sondern die Unlust, als deren höchster Grad er gilt. Die neue Qualität, die im Schmerz zu den Empfindungen des Hautsinns hinzutritt, ist also wohl nicht eine besondere Qualität des letzteren, sondern ein Gefühl, das durch Erregung aller sensiblen Nerven entstehen kann*" (Gr. d. Psych. S. 93). Nach R. WAHLE giebt es viele Schmerzempfindungen. Der Schmerz ist „*eine Summe von Leibesempfindungen . . . plus specifischen, ebenfalls extensiven Schmerzempfindungen und, drittens, plus dem Wunsche, diese Empfindungen loszuwerden*" (Das Ganze d. Philos. S. 295).

Scholastik (schola, Schule): Schulphilosophie, Kirchenphilosophie. Der Ausdruck *σχολαστικός* findet sich zuerst bei THEOPHRAST in einem Briefe an Phanias (Diog. L. V, 2, 37). PLUTARCH: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ' ἀρχῆς* (Stoic. rep. 2, 3). Scholastiker (doctores scholastici) heissen zuerst die Lehrer der „*sieben freien Künste*" und die Lehrer der Theologie, dann alle der Wissenschaft und Philosophie Beflissenen (Ueberweg, Grundr. II[7], 129). „*Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre oder wenigstens in einer solchen Unterordnung unter dieselbe, dass auf gemeinsamem Gebiete diese als die absolute Norm gilt, und insbesondere die Reproduction antiker Philosophie unter der Herrschaft der Kirchenlehre und im Fall einer Discrepanz mit Accommodation an dieselbe. Ihre Abschnitte sind 1) die beginnende Scholastik oder die Verbindung der Aristotelischen Logik und neuplatonischen Philosopheme mit der Kirchenlehre, von Johannes Scotus Erigena bis auf die Amalricaner oder vom neunten bis zum Beginn des dreizehnten Jahrhunderts; 2) die volle Ausbildung und weiteste Verbreitung der Scholastik oder die Verbindung der nunmehr voll-*

ständig bekannt gewordenen Aristotelischen Philosophie mit dem Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der classischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung" (l. c. S. 127).

Scholastische Methode (Scholasticismus) besteht darin, aus Begriffen heraus Erkenntnisse zu gewinnen und zu construiren. Das Wesen des Scholasticismus besteht nach WUNDT „*erstens darin, dass man in der Auffindung eines fest gegebenen und auf die verschiedensten Probleme in gleichförmiger Weise angewandten Begriffsschematismus die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Forschung erblickt; und zweitens darin, dass man auf gewisse Allgemeinbegriffe und folgeweise auch auf die diese Begriffe bezeichnenden Wortsymbole einen übermässigen Wert legt, wodurch dann eine Analyse der Wortbedeutungen, in extremen Fällen eine leere Begriffstüftelei und Wortklauberei an die Stelle der Untersuchung der wirklichen Thatsachen tritt, aus denen die Begriffe abstrahirt sind*" (Üb. naiv. u. krit. Real., Phil. Stud. XIII. Bd., S. 345). Die scholastische Methode im engeren Sinne besteht darin, dass „*ein zu Grunde gelegter Text durch Einteilung und Erklärung in eine Anzahl von Sätzen aufgelöst wird, dass daran Fragen geknüpft und die darauf möglichen Antworten zusammengestellt werden, dass endlich die zur Begründung oder Widerlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form von Schlussketten vorgetragen werden, um schliesslich eine Entscheidung über den Gegenstand herbeizuführen*" (WINDELBAND, Gesch. d. Philos., S. 248).

Scholien (scholia) sind Anmerkungen, Erläuterungen.

Schönheit ist dasjenige an einem Gegenstande, wodurch derselbe (durch seine blosse Form) unmittelbar Wohlgefallen erregt. Nach PLOTIN ist das Schöne „*das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende*" (Enn. VI, 2, 18). Schön wird ein Gegenstand durch seine Form, diese aber hat ihr Urbild in dem bildenden Geiste (l. c. V, 8, 1). Die Ursache des Schönen ist selbst schön, das Urschöne, das in intelligibler (übersinnlicher) Weise in der Natur besteht (l. c. 3 ff.). — SHAFTESBURY macht das Schöne, Harmonische, zum Princip des Wahren und Guten (Sens. comm. IV, 3). Schön ist nach BURKE dasjenige, was in uns Liebe, sanfte und gesellige Empfindungen und Neigungen erregt. „*We call beauty a social quality*" (Enqu. I, 10). Nach HEMSTERHUIS beruht die Schönheit auf dem Verhältnis eines Gegenstandes zur Seele, auf dessen leichter Übersichtlichkeit (Ritter XII, 595). CHR. WOLF: „*Pulchritudo consistit in perfectione rei, quatenus ea vi illius ad voluptatem in nobis producendam apta*" (Psych. emp. § 543 f.). Schönheit ist „*rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, quod sit observabilitas perfectionis*" (l. c. § 545). Nach MENDELSSOHN beruht Schönheit „*in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit*" (Brief. üb. d. Empf. 2, S. 8); sie setzt „*Einheit im Mannigfaltigen*" voraus (l. c. 5, S. 27 f.). H. HOME unterscheidet „*eigene Schönheit*" des Gegenstandes (intrinsic beauty), und „*Schönheit der Beziehung*" (relative beauty). Erstere ist nur Gegenstand der Empfindung, letztere erfordert „*understanding and reflection*". „*In a word, intrinsic beauty is ultimate: relative beauty is that of means relating to some good end or purpose*" (Elem. of Criticism I, C. 3, p. 195 ff.). KANT: „*Das Schöne ist das, was ohne Begriff, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird*" (Krit. d. Urt. I, § 6). „*Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt*" (l. c. § 9). „*Es giebt*

zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloss anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus" (l. c. § 16). „*Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird*" (l. c. § 17). „*Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird*" (l. c. § 22). Nach F. TH. VISCHER ist das Schöne die Idee in der Form begrenzter Erscheinung (Ästhetik 1846 ff., I). Schön ist nach FECHNER das unmittelbar Gefallende. R. WAHLE: „*Es kann durch Vorstellungen Lust, d. h. eine eigenartige Körpererregung resp. deren Reste geboten werden; das nun entstehende Bedürfnis, diese Lust und ihre Vorstellungen festzuhalten, heisst Empfindung des Schönen oder Gefallen.*" „*Subjectiv ist das Gefühl des Schönen gegeben durch das ‚Verweilenwollen'*" (Das Ganze d. Philos. S. 397). Das Schöne ist „*das, bei dem als dem Betrachteten man verweilen will*" (l. c. S. 397 ff.). Dass das Schöne zuhöchst Sittliches zum Inhalt hat, betont u. a. LIPPS (Grundthats. d. Seelenleb. S. 700). Vgl. Ästhetik, Kunst.

Schöpfung (creatio) heisst ein Hervorbringen aus Nichts durch Willensmacht. — ALBERTUS MAGNUS: „*Secundum rem creatio nihil aliud est quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil*" (Sum. de creat. I, qu. 1, 2). THOMAS AQUINAS bestimmt die Schöpfung als „*emanationem totius entis a causa universali*" (Sum. th. I, qu. 45, 1). PETRUS LOMBARDUS: „*Credamus . . . rerum creatarum . . . causam non esse, nisi bonitatem creatoris*" (Lib. sent. II, d. 1, 3). NICOLAUS CUSANUS: „*Nec est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus*" (De vis. Dei C. 12). SPINOZA: „*Creationem esse operationem, in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit*" (Cog. met. II, 10). CHR. WOLF: „*Gott hat Dingen, die durch seinen Verstand bloss möglich waren, auch durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese Wirkung Gottes wird die Schöpfung genennet: von welcher wir keinen Begriff haben, weil wir keine Kraft haben, etwas zu erschaffen. Jedoch kann man es einigermaassen mit dem berühmten Jenischen Mathematico Erhard Weigel in seiner Philosophia Mathematica durch die Kraft der Einbildung vorstellen, indem unsere Einbildungen sich gegen die Seele verhalten, wie die Creaturen gegen Gott*" (Vern. Ged. I, § 1053). LESSING: „*Gott dachte seine Vollkommenheit zerteilt, das ist: er schaffte Wesen*" (Christent. d. Vern.). Nach SCHELLING ist Schöpfung der Process der vollendeten Bewusstwerdung und Personalisirung Gottes (WW. I. VII, 433), „*Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen*" (Vom Ich S. 138). HEGEL: „*Die Schöpfung ist . . . ewig, sie ist nicht einmal gewesen; sondern sie bringt sich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennirende Thätigkeit ist*" (Naturphil. S. 433). CHR. WEISSE bestimmt den Schöpfungsbegriff so, dass nach ihm das von Gott verschiedene Sein „*ebenso sehr als That ihrer selbst, wie anderseits als That Gottes gefasst wird*" (Grd. Met. S. 563 f.). Vgl. creatio continua.

Schwankung: Bewegung um einen Punkt; Wechsel, z. B. der Intensität der Aufmerksamkeit. — AVENARIUS: „*Änderungen der Systemruhe be-*

zeichnen wir als Systemschwankungen, und zwar als positive Schwankungen, wenn die Änderung der Systemruhe durch positive Vermehrung — als negative, wenn die betreffende Änderung durch negative Vermehrung eines der beiden partialsystematischen Factoren gesetzt ist" (Kr. d. r. Erf. I, 72). „*Den Wert, um welchen das in Ruhe befindliche System C bei Setzung einer Änderungsbedingung vermehrt wird, also den Unterschied vom ruhenden System, bezeichnen wir als Schwankungsgrösse*" (l. c. S. 73). Zu unterscheiden sind ferner „*Schwankungsform*" und „*Schwankungsrelevanz*" (ibid.). Es giebt Schwankungen erster, zweiter, dritter, 0ter Ordnung (l. c. S. 78). „Schwankungsarticulation" ist der „*Übergang einer (unvariirten) eingeübten Schwankung in eine variirte*". Ein Specialfall derselben ist die „*Schwankungsopposition*" (l. c. S. 78). Vgl. „System C" (unter **C**).

Schwebungen. „*Wenn das Verhältnis zweier Töne jenseits der Grenze der harmonischen Tonreihe liegt, und wenn zugleich die Differenz ihrer Schwingungszahlen eine gewisse Grenze, bei den höhern Tönen etwa 60 Schwingungen, bei den tiefen 30 und weniger, nicht überschreitet, so entstehen Störungen des Zusammenklangs, die in ihrer Anzahl dem Unterschied der Schwingungszahlen der primären Töne entsprechen, und die in der abwechselnden Interferenz gleich und entgegengesetzt gerichteter Schwingungsphasen ihren Grund haben. Diese Störungen bestehen entweder in Unterbrechungen der Klangempfindung, Schwebungen, oder, namentlich bei tiefen Tönen, in intermittirenden Empfindungen eines Differenztones, Tonstössen*" (Wundt, Gr. d. Psych., S. 117).

Schwelle des Bewusstseins heisst bildlich der Moment des eben Merklich-werdens einer seelischen Erregung. Der Ausdruck stammt von Herbart. „*So wie man gewohnt ist, vom Eintritt der Vorstellungen ins Bewusstsein zu reden, so nenne ich Schwelle des Bewusstseins diejenige Grenze, welche eine Vorstellung scheint zu überschreiten, indem sie aus dem völlig gehemmten Zustande zu einem Grade des wirklichen Vorstellens übergeht*" (Psych. a. Wiss. I, § 47; Lehrb. z. Psych. S. 16). Eine Vorstellung ist „*unter der Schwelle*", „*wenn es ihr an Kraft fehlt, jene Bedingungen zu erfüllen*". „*Ist von den Bedingungen die Rede, unter welchen im Zustande des Gleichgewichts eine Vorstellung gerade an der Schwelle steht: so nennen wir die letztere die statische Schwelle*" im Unterschiede von der mechanischen (l. c. § 47). „*Eine Vorstellung ist im Bewusstsein, inwiefern sie nicht gehemmt, sondern ein wirkliches Vorstellen ist. Sie tritt ins Bewusstsein, wenn sie aus einem Zustande völliger Hemmung soeben sich erhebt. Hier also ist sie an der Schwelle des Bewusstseins*" (Lehrb. z. Psych.[3], S. 18). „*Von dieser statischen unterscheidet sich die mechanische Schwelle dadurch, dass bei ihr Vorstellungen aus dem Bewusstsein verdrängt und doch darin wirksam sind*" (l. c. S. 20). Nach Fechner beruht die Thatsache der Schwelle darauf, „*dass die Empfindung nicht bei einem Nullwerte, sondern endlichen Werte des Reizes ihren Nullwert hat, von wo an sie mit steigendem Reizwerte erst merkliche Werte anzunehmen beginnt*" (El. d. Psychophys. II, 14; I, 238). Wundt: „*Die untere Grenze, diesseits welcher die Reizbewegung zu schwach ist, um eine merkliche Empfindung zu verursachen, nennt man die Reizschwelle, die obere, über die hinaus eine Steigerung der Reizstärke die Intensität der Empfindung nicht mehr zunehmen lässt, wollen wir die Reizhöhe nennen*" (Gr. d. phys. Psych. I[3], S. 341).

Scotisten heissen die Anhänger der Philosophie des Duns Scotus, welche meist im Franciskanerorden zu finden sind.

Seele (Mhd. sêle, Ahd. sêla, Got. saiwala) bedeutet ursprünglich den Lebenshauch, indem sich mit der Wahrnehmung des Entschwindens des Atems im Sterben die Vorstellung verknüpft, dieser sei das Lebensprincip. Das Wort Seele leitet KLOPSTOCK von saivan (sehen) ab, ADELUNG von sahl (heftige Bewegung), CLODIUS von sal (Wohnung), GRIMM von saiva (See, Flut, Bewegung) (Volkmann, Lehrb. I[4], 71). Das griechische ψυχή stammt nach PLATO von φύσιν ἔχειν ab. *Καλῶς ἄρα ἂν τὸ ὄνομα τοῦτο ἔχοι τῇ δυνάμει ταύτῃ, ἣ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει, φυσέχην ἐπονομάζειν· ἔξεστι δὲ καὶ ψυχὴν κομψευόμενον λέγειν* (Cratyl. 400 A). ARISTOTELES führt ψυχή auf ψυχρόν zurück (De an. I, 2, 405b, 28; vgl. Carus, Gesch. d. Psych., S. 103 ff.). — Im alten Testamente ist „nephesch" das Lebensprincip, dessen Sitz das Blut ist (IV. B. Mos., 6, 6). Der Buddhismus unterscheidet eine materielle (akegerun) und immaterielle Seele (erkim sunesun). Im Bulgarischen heissen Geist und Hauch *„duch"* (ducham, blasen), Seele und atmen *„duscha, discham"* (Kresto K. Krestoff, Lotzes met. Seelenbegr., In.-Diss. Halle 1890, S. 25, An. 2).

Die altgriechische Anschauungsweise betreffs der Seele spiegelt sich in den HOMERschen Epen wieder. VOLKMANN bemerkt darüber (Lehrb. I[4], 56): *„Die Homerische Psyche ist nur die personificirte Lebenskraft: ein ätherischer Leib im materiellen Leibe, von diesem abtrennbar und dann als εἴδωλον gleichsam als Schattenbild, als Rauchsäule oder Traumgestalt des früheren Menschen fortbestehend"* (Od. X, 495; XI, 222; Il. XXIII, 100). *„Der eigentliche wirkliche Mensch, der αὐτός, ist der Leib (Il. I, 4), ihm steht die Psyche gegenüber, als das, weil belebende, dem Tode unzugängliche Princip (Il. XXIII, 65). Dieser Gegensatz kehrt auch in der offenbar jüngeren Anschauungsweise der Nekyia wieder, doch so, dass des Herakles αὐτός nicht mehr dessen sterblichen, am Öta verbrannten Leib bedeuten kann (Od. XI, 601). Das eigentliche, wenn auch materialistisch gefasste Princip des Seelenlebens ist bei Homer der θυμός . . ., dem freilich nicht mehr die blosse Empfindung und Bewegung, sondern auch alles, was der Empfindung nachfolgt und der Bewegung vorangeht: Überlegung, Erkenntnis, Gefühl und Begierde, beigelegt wird. Auch er verlässt nach homerischer Anschauung, ohne mit der ψυχή identisch zu sein, im Tode den Leib; nach der Darstellung der Nekyia hingegen hört er, während die Psyche den Gebeinen enteilt, mit den Functionen des Lebens auf (Od. XI, 220—222). Das Organ und die somatische Vorbedingung des θυμός sind die φρένες, die daher tropisch statt des θυμός selbst gesetzt und überall angenommen werden, wo der θυμός zum Vorschein kommen soll . . . (Il. IX, 245; XVIII, 419; Od. VII, 556)."* — Von den älteren Philosophen sagt ARISTOTELES: *ὁρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ* (letzteres von bestimmter Körperlosigkeit zu verstehen, De an. I, 2, 405b, 11). THALES bestimmt die Seele als Bewegungsprincip: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸ σίδηρον κινεῖ* (Aristot., De an. I, 2, 405a, 19). *Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον* (Stob. Ecl. I, 794). Nach HIPPON besteht die Seele aus Wasser (*καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο, καθάπερ Ἵππων, πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά*, Arist., De an. I, 2, 405b, 2; Stob. Ecl. I, 798). ANAXIMENES erklärt, die Seele sei Luft: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει* (Plut., Ep. I, 3; Dox. D 278). So auch DIOGENES VON APOL-

IONIA: *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι* (Arist., De an. I, 2, 405a, 21 squ.). Den Pythagoreern gilt die Seele als Harmonie des Leibes: *ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων* (l. c. I, 4, 407 b, 27 squ.; Polit. VIII, 5, 1340 b, 18). Einige Pythagoreer behaupten, die Sonnenstäubchen oder das diese Bewegende seien die Seele: *ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν* (Arist., De an. I, 2, 404 a, 18 squ.)· *Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος· διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι* (Diog. L. VIII, 1, 38). Die Seele ist eine sich selbst bewegende Zahl (*ἀριθμὸν αὐτὸν κινοῦντα*, Stob. Ecl. I, 794). Ihr Sitz ist, nach ALKMAEON, im Gehirn (Theophr., De sens. 25 f.; Plut., Plac. IV, 16 f.). *Ἀλκμαίων φύσιν αὐτοκίνητον κατ' ἀίδιον κίνησιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτὴν καὶ προσεμφερῆ τοῖς θείοις ὑπολαμβάνει* (Stob. Ecl. I, 796; Aristot., De an. I, 2, 405 a, 30 squ.). HERAKLIT *τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γιγνώσκεσθαι* (Arist., De an. I, 2. 405 a, 25 squ.). Die Seele ist ein Teil des Urfeuers, daher um so besser, je trockener sie ist (Mullach, Fragm. I, 74). ANAXAGORAS *ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν* (Aristot., De anim. I, 2, 404 a, 26). EMPEDOKLES *„animum esse censet cordi suffusum sanguinem“* (Cicer., Tusc. disp. I, 9, § 19). Nach XENOPHANES ist die Seele ein *πνεῦμα* (Diog. L. IX, 2, 19). Nach LEUKIPP und DEMOKRIT besteht die Seele aus den feinsten, beweglichsten, runden Atomen, ähnlich denen des Feuers. *Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν μὲν πανσπερμίαν τῆς ὅλης φύσεως στοιχεῖα λέγει· ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος· τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπά· κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν· διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν* (Arist., De an. I, 2, 404 a, 1 squ.)· *ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστίν, ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος . . . κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν* (l. c. I, 3, 406 b, 15 squ.). Zwischen zwei Körperatomen befindet sich ein Seelenatom (vgl. Lucrez, De nat. rer. III, 370 squ.). PROTAGORAS soll (nach Diog. L. IX, 51) behauptet haben, *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.* KRITIAS betrachtet als Sitz der Seele das Blut: *ἕτεροι δ' αἷμα καθάπερ Κριτίας, τὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς οἰκειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ' ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν* (Arist., De an. I, 2, 405 b, 6 squ.). — Eine Unterscheidung von Leib und Seele findet sich bei SOKRATES (Xenoph., Memor. I, 4). Nach PLATO ist die Seele unkörperlich, unbewegt, sich selbst und ihren Leib bewegend (*αὐτοκίνητον*), ein Mittleres zwischen dem Teillosen (Ideen) und dem Teilbaren (Theaet. 35 A; Phaed. 245). Die Seele ist auf Erden an den Leib gefesselt, dieser ist *σῆμα ψυχῆς* (Cratyl. 400; Phaedr. 250; Gorg. 493), ihr Fahrzeug (*ὄχημα*, Tim. 41 E.). Aus Seele und Leib besteht der Mensch (*ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα*, Phaedr. 246 D). Die Seele ist Lebensprincip: *αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν*

δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ (Cratyl. 399 D). Die Teile (*εἴδη*) der Seele sind das *λογιστικόν* (*νοητικόν*, *θεῖον*) im Haupte, das *θυμοειδές* in der Brust, das *ἐπιθυμητικόν* im Unterleib (Rep. 435 B, 441 E; Tim. 77 B). Die vernünftige Seele ist unsterblich (s. d.). Es existirt auch eine Weltseele (s. d.). SPEUSIPP bestimmt die Seele als die durch die Zahl gestaltete Ausdehnung (Stob. Ecl. I, 41, 862; Plut., De an. procr. 12). XENOKRATES als *ἀριθμὸν αὑτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον* (Plut., De an. procr. 1; Stob. Ecl. I, 862; Aristot., De an. I, 4. 408 b, 32). — ARISTOTELES definirt die Seele als vollendete Wirksamkeit eines Organismus: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν* (De an. II, 1, 412 a, 27 squ.)· *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον· τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως· νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς· οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ· θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν· εἰ γὰρ ἦ ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον· ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός* (l. c. 412 b, 10 squ)· *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν· οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας· ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου* (l. c. 413 a, 4 squ.)· *οὐ δεῖ ζητεῖν, εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* (l. c. 412 b, 6). Die Seele ist zugleich Lebensprincip: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως· ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος* (l. c. 414 a, 12 squ.)· *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή* (l. c. II, 4, 415 b, 8)· *δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται* (l. c. I, 5, 411 b, 8). Dem Vermögen nach ist die Seele das Seiende (*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν*, l. c. III, 8, 431 b, 21). Die Seele ist zunächst vegetative Seele (*θρεπτικόν*), die auch den Pflanzen zukommt: *θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς, οὗ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει* (l. c. II, 2, 413 b, 7 squ.). Die Tierseele ist zugleich begehrend (*ὀρεκτικόν*), empfindend (*αἰσθητικόν*), bewegend (*κινητικὸν κατὰ τόπον*)· *ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν· εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν* (l. c. 414 a, 30 squ.). Im Menschen kommt noch das *διανοητικόν* hinzu, welches vom Leibe trennbar und unsterblich ist, „eine andre Art Seele" (*ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι* l. c. 413 b, 26). Betreffs der Anschauung des ARISTOTELES über den Sitz der Seele sei die Darstellung VOLKMANNS (Lehrb. d. Psych. I⁴, 84 f.) angeführt: „*Aristoteles kehrt auch hierin wieder zu der alten Volksansicht zurück. Er polemisirt gegen die locale Scheidung der Seelenteile bei Plato (De an. III, 9 u. 10) und versetzt die Seele oder genauer den empfindenden und ernährenden Seelenteil bei dem Menschen und den blutführenden Tieren in das Herz, bei den blutlosen in jenen Teil, der ihnen die Stelle des Herzens vertritt (De part. an. II, 10; De gener. II, 6; De juv. 3, ähnlich wie dies schon früher Empedokles gethan). Bei den Pflanzen und jenen niedrig stehenden Tieren, die zerschnitten in den Teilen fortbestehen, ist jeder Teil der Möglichkeit nach Seelensitz, der*

Wirklichkeit nach ist es immer doch nur ein einziger (De iuv. 2; De long. et brev. vit. 6). Das Hauptargument bildet immer der Gedanke, das Princip der Bewegung, Empfindung und Ernährung müsse seinen Sitz in dem Mittelpunkte des Leibes, vom Kopf und Unterleib gleich weit entfernt, einnehmen (De somn. 2), wozu noch weiterhin die Verwechselung der Nerven mit den Adern hinzukommt. Aristoteles kennt zwar den Vorzug des menschlichen Gehirnes vor dem tierischen, ja selbst den des männlichen vor dem weiblichen (De part. an. II, 7 u. 10) sowie die physiologische Bedeutung des Hirnes und dessen Zusammenhang mit dem Gesichts- und Geruchsorgane (De sens. 2), dass das Gehirn aber nicht Sitz der Empfindung sein könne, geht ihm aus der Schmerzlosigkeit desselben bei Berührungen unmittelbar hervor (De part. an. l. c.): dem warmen, von feuerfarbigem Blute durchströmten Herzen gegenüber bleibt das Gehirn doch immer der kälteste, schmutzigste und feuchteste Teil des Leibes (De som. 3; De part. an. II, 10; De sens. 2; De mot. an. 10; De iuv. 3)." Die Aristoteliker fassen die Bethätigungen der Seele als Bewegungen auf. STRATO: *τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι, οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς* (Simplic. ad Phys. f. 225). Nach DIKAEARCH ist die Seele eine Harmonie der vier Elemente (*ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων*, Stob. Ecl. I, 796; Plut., Plac. IV, 2). „*Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque et animalia et animantes appellari; neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat*" (CICERO, Tusc. disp. I, 10, § 21). ARISTOXENUS nennt die Seele eine Stimmung (intentio) des Leibes. „*Aristoxenus . . ipsius corporis intentionem; velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri; tanquam in cantu sonos*" (Cicero, Tusc. disp. I, 10, § 20). Nach KRITOLAUS ist die Seele die „*quinta substantia*", welche den Leib zusammenhält (Tertull., De an. 5). Die Stoiker sehen in der menschlichen Seele einen Teil oder Ausfluss der All-Seele. Im Menschen ist das *πνεῦμα* der Weltseele (s. d.) zu einer *συνεκτικὴ δύναμις* verdichtet. *Εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον· δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ* (Diog. L. VII, 1, 138). Die Seele ist *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα· διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν· φθαρτὴν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις* (l. c. 156). ZENO nennt die Seele ein *πνεῦμα ἔνθερμον . . . τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι* (l. c. 157)· *ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν* (Philo, Leg. Alleg. 1, 1)· *διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν* (Stob. Ecl. I, 336). *Χρύσιππος . . . τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται* (Plut., Stoic. Rep. 41, 2). Die Seele ist materiell, denn nur Materielles kann wirken und leiden (Cicero, Acad. I, 39; Senec., Ep. 106, 3; Nemes., De nat. hom. 2). Aus acht Teilen besteht die Seele: *μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντ' αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν* (Diog. L. VII, 157). Der oberste Seelenteil, die Einheit der übrigen, ist das *ἡγεμονικόν*, das „Leitende". *Ἡγεμονικὸν δ' εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται· ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ* (l. c. 159). CICERO nennt die

Seele „*incorpoream naturam, omnisque concretionis ac materiae expertem*“ (Acad. IV, 39). „*Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt; nec invenietur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum, ob eamque rem aeternum sit necesse est*“ (Tusc. disp. I, 27, § 66). Die späteren Stoiker, SENECA (Ep. 65, 22; 92, 13) und EPIKTET (Diss. I, 3, 3) bringen Seele und Leib in einen gewissen Gegensatz. Nach EPIKUR ist die Seele ein aus feinsten Atomen bestehender, den Leib durchdringender Stoff: *ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῆ δ᾽ ἐκείνῳ· ἔστι δὲ τὸ μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι· τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν· καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν· οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως· τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ᾽ ἐκείνης. οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται· διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ᾽ ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν* (Diog. L. X, 63, 64)· *λέγει ἐν ἄλλοις, καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι, τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς* (l. c. 66). Von den **Neupythagoreern** unterscheidet PLUTARCH zwischen *ψυχή* und *νοῦς*. Auch PHILO unterscheidet Seele und Geist (s. d.). Nach PLOTIN ist die menschliche Seele ein Sprössling der Weltseele, welche wiederum dem Intellecte (*νοῦς*) emanirt (Enn. IV, 3, 4 f.). Ein Teil unserer Seele ist nach oben, auf das Intelligible (s. d.), ein anderer Teil nach unten auf die Materie gerichtet (l. c. II, 9, 2; IV, 8, 7). Die Seele ist weder Körper noch Harmonie noch Entelechie (l. c. IV, 2, 1); sie ist in sich ganz und ungeteilt, „*aber hinsichtlich der Körper ist sie geteilt, da die Körper infolge ihrer eigenen Teilbarkeit sie nicht ungeteilt aufnehmen können*“ (l. c. IV, 2, 1). Die Seele umfasst den ganzen Körper, ist nicht in ihm (l. c. IV, 3, 9). Jede Seele verbindet sich im richtigen Augenblicke mit einem zu ihr passenden Leibe, nicht aus Willkür, sondern einem natürlichen Triebe gehorchend, kraft des in ihr wohnenden Gesetzes (l. c. IV, 3, 13). Die Seele ist etwas Trennbares (*χωριστόν*, IV, 3, 20). Wie die Luft im Lichte, so ist der Körper in der Seele (l. c. IV, 3, 22); er ist Organ derselben (l. c. 23). Das Gehirn ist der Ausgangspunkt ihrer Thätigkeit (ib.). Der Mensch besteht aus Seele und Leib (l. c. IV, 7, 1). Die Seele ist in allen eine (*μία*), das beweist z. B. die allgemeine Sympathie (l. c. IV, 9, 2 ff.). Auch ihrer Natur nach ist die Seele eine Einheit (l. c. IV, 7, 6). PORPHYR definirt die Seele als *οὐσία ἀμεγέθης, ἄϋλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ᾽ ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν κεκτημένη τὸ εἶναι* (Sent. 18; Stob. Ecl. I,

818). PROKLUS: *πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τὰ σώματα μεριστῶν* (Inst. theol. 190)· *πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά* (l. c. 195)· *πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν* (l. c. 15). Nach NUMENIUS haben wir zwei Arten von Seelen: *δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς, τὴν μὲν λογικήν, τὴν δὲ ἄλογον* (Stob. Ecl. I, 836).

Nach TERTULLIAN ist die Seele körperlich, „*corpus sui generis in sua effigie*" (Adv. Prax. 7). „*Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam*" (De an. 8, 9). Die Seele ist „*flatus Dei*", „*vapor spiritus*" (l. c. 4, 27). Wäre sie nicht materiell, könnte sie keine Einwirkung vom Körper erleiden (l. c. 6 f.). Auch ARNOBIUS behauptet die Körperlichkeit der Seele; sie ist nur durch Gottes Gnade unsterblich (Adv. gent. II, 30). Eine *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* ist die Seele nach GREGOR VON NYSSA; sie durchdringt ihren Leib ganz (Ueberweg, Grundr. II[7], 95). Als eine immaterielle Substanz bestimmt AUGUSTINUS die Seele („*substantia spiritualis*", De trin. XI, 1). Sie ist „*rationis particeps, regendo corpori accommodata*" (De quant. an. 13), „*simplex*" (ibid.), „*incorporea*", weil sie Unkörperliches erkennt (l. c. 14), einheitlich („*in singulis tota operatur*", l. c. 19), „*indissolubilis*" (l. c. 24), durch den ganzen Leib, den sie zum Leib gestaltet (De immat. an. 15), verbreitet (Ep. 166). CLAUDIANUS MAMERTUS scheidet gleichfalls Leib und Seele als wesentlich Verschiedenes (De statu anim. II, 7). Die Seele ist eine immaterielle Substanz, welche den Körper umfasst und zusammenhält. CASSIODORUS: „*Anima est substantia spiritualis a Deo creata, proprii sui corporis vivificatrix*" (bei Albert. Magn., Sum. th. II, qu. 69, 1). JOHANNES SCOTUS: „*Anima est simplex natura et individua*" (De div. nat. II, 23). „*Anima . . . incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat*" (l. c. II, 24). „*Cum totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non valet*" (l. c. IV, 11). Die Seele ist eins (una) in allem ihren Wirken (l. c. IV, 5). Der Leib ist „*imago quaedam animi*" (l. c. IV, 11). ALCUIN: „*Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax*" (De an. ratione ad Eulal. virg. C. 10; Stöckl I, 18). Bei den Motakallimûn sind zwei Ansichten vertreten: „*Quidam dicunt, animam esse compositam ex multis subtilissimis substantiis accidens quoddam habentibus, quo uniantur et coniungantur et animata fiant.*" „*Quidam statuunt, animam esse accidens existens in uno aliquo atomorum eorum, e quibus homo verbi gratia compositus est*" (Maimonid., Doct. perplex. I, 73). AVICENNA: „*Anima est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, habentis opera vitae*" (De naturalib. 6). „*Anima rationalis est substantia, a qua fluunt potentiae quaedam coniunctae corpori, et quaedam non coniunctae*" (nach Albert. Magn., Sum. th. I, qu. 15). Die Seele ist Princip der Bewegung (De an. 1), eine „*forma essentialis*" (l. c. 2), „*perfectio prima, quoniam ipsa est principium non procedens a principio*" (ibid.), „*actus primus corporis naturalis organici*" (l. c. 2). „*Anima rationalis est substantia*" (l. c. 9), „*simplex absolute et a materia separata*" (De Almahad C. 7). Als die Form oder erste Vollkommenheit des Organismus bezeichnet AVERROËS die Seele (Epit. met. tr. 4, p. 150). Kabbâla: „*L'homme se compose des élements suivants: 1. d'un esprit (neschomo), qui représente le degrés le plus élevé de son existence, 2. d'une âme (ruach), qui est le siège du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, . . . 3. d'un esprit plus grossier (nephesch), immédiatement en rapport avec le corps, et cause directe*

de ce qu'on appelle dans le texte les mouvements inférieurs" (Franck. La cabale, p. 232 f.). Nach JOH. VON SALISBURY hat die einfache Seele eine Mehrheit von Kräften in sich (Metal. IV, 20). HUGO VON ST. VICTOR bestimmt die Seele als einfache, geistige Substanz („*incorporea natura*"); „*intelligibile, quod ipsum quidem solo percipitur intellectu*" (Erud. didasc. II, 3, 4; Stöckl I, 335). Drei Grundkräfte kommen ihr zu: Lebenskraft, Sinnesvermögen, Vernunft (l. c. I, 4). Nach ALEXANDER VON HALES ist die Seele eine „*forma substantialis*", einfach und unteilbar (Sum. th. II, qu. 90, 2; qu. 62, 1). Sie besteht aus einem vegetativen, sensitiven und intellectiven Teile (l. c. qu. 92, 4). WILHELM VON AUVERGNE definirt die Seele als „*perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*" (De an. C. 1, 1). Immateriell ist die Seele auch bei BERNHARD VON CLAIRVAUX (Serm. de divers. 45, 1); sie ist Princip des Lebens, im Leibe ganz gegenwärtig (l. c. 84, 1) und hat drei Grundkräfte: Gedächtnis, Verstand, Wille. ALBERTUS MAGNUS: „*Anima est substantia incorporea*" (Sum. th. II, qu. 68). Die Seele ist einfach (l. c. qu. 70, 1), unausgedehnt (l. c. qu. 2, 5), „*perfectio corporis*" (l. c. qu. 72, 4), Substanz (l. c. II, qu. 69, 1), „*actus corporis*" (Sum. de creat. II, qu. 4, 1), „*in corpore, et tota in toto*" (Sum. th. II, qu. 77, 4), „*principium et causa huiusmodi vitae, physici sc. corporis organici,*" „*endelechia physici corporis organici potentia vitam habentis*" (l. c. II, qu. 69, 2), „*manet separata post mortem*" (l. c. qu. 77, 5). BONAVENTURA erklärt die Seele als unkörperliche Substanz (Breviloqu. II, 10). „*Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus . . . coniunctis in unam personam et naturam*" (ibid.). THOMAS VON AQUINO: „*Anima cum sit principium vitae in his, quae apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum*" (Sum. th. I, qu. 75, 1) „*Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens*" (l. c. qu. 75, 2). „*Cum anima sit forma per subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se nec per accidens*" (l. c. qu. 75, 6). Die Seele ist eine Form, also kein Körper (Contr. gent. II, 65); sie ist „*forma sive substantia simplex*" (l. c. II, 72). „*Ex animo et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturae et personae*" (Sum. th. III, qu. 2, 1). Es besteht zwischen Leib und Seele eine „*naturalis unio*" (De pot. qu. 5, 10). Die Seele ist ganz im ganzen Leibe (Sum. th. I, qu. 76, 8). Nach HEINRICH GÖTHALS ist die niedere Seele „*forma corporeïtatis*" (Quodlib. 4, qu. 13; Stöckl II, 753). Nach DUNS SCOTUS ist die Seele „*forma essentialis*" des Menschen (De rer. princ. qu. 9, art. 2, sct. 2, 31), ausserdem giebt es eine „*forma corporeïtatis*" (Lebensprincip). Auch WILHELM VON OCCAM bestimmt die Seele als eine Form (Quodlib. 1, qu. 10). ECKHART nennt sie ein „*einfaltiges*" (einfaches) Wesen, eine Form des Leibes, die ganz in jedem Teile des letzteren ist (Stöckl II, 1105). Bei SUAREZ findet sich die Aristotelische Seelendefinition (De an. I, 1, 1). Die Seele ist zugleich eine immaterielle Substanz (l. c. I, 9, 8). Als forma substantialis wird die Seele auch von ZABARELLA bestimmt (De mente hum. C. 6).

NICOLAUS CUSANUS bestimmt die Seele als geistiges Wesen (De coniect. II, 14), einfache Kraft (l. c. II, 16), Princip des Leibes; sie ist ganz in jedem Teile des Leibes (Idiot. III, 8). Die Unkörperlichkeit der Seele lehrt MARSILIUS FICINUS (Theol. Plat. VIII, 2). MELANCHTHON: „*Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec exstinguitur, cum a corpore decessit, sed immortalis est*" (De an. fol. 11b). Die Seele ist nach

AGRIPPA VON NETTESHEIM eine substantielle Zahl (De occ. phil. III, 37). Von der empfindenden unterscheidet CAMPANELLA die geistige, welche einfacher Natur ist (Univ. phil. I, 5, 2). *„Triplici vivimus substantia. Corpore scilicet, spiritu et mente. Corpus est organum; spiritus vehiculum mentis; mens vero apex animae in horizonte habitans, quae spiritum et corpus item informat“* (Prodrom. p. 83). F. M. VAN HELMONT: *„Sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud quam innumerabilis multitudo corporum simul in unum compactorum inque certum ordinem dispositorum; ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus sit primarius regens“* (Pr. phil. 6, 11; Ritter XII, 33). G. BRUNO: *„La sostanza spirituale è una cosa, un principio efficiente ed informativo d'a dentro“* (Spaccio, p. 112). Die Marburger Schule (GOCLEN.) stellt Seele und Leib einander gegenüber; CASMANN definirt die Seele als *„natura incorporea, quae per se subsistere possit“*. Eine sinnliche, materielle, und eine vernünftige, von Gott eingeblasene Seele unterscheidet BACON (De dign. IV, 3; Nov. Org. II, 40). HOBBES, der nur körperliche Substanzen anerkennt, identificirt die Seele mit dem Gehirn, das Geistige mit bestimmten Bewegungen (Obi. in Cart. med. p. 83). DESCARTES scheidet in dualistischer Weise Seele und Leib schroff von einander, sie haben ganz verschiedene Eigenschaften. Die Seele ist unstofflich, unausgedehnt, einfach, unvergänglich, ihr Wesen besteht im Denken (Med. VI). *„Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam; quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim iam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus“* (Princ. phil. I, 8). *„Iam vero ut sciatur, mentem nostram non modo prius et certius, sed etiam evidentius quam corpus cognosci, notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates“* (l. c. 11). Die Seele ist eine Substanz (l. c. 53). Die Seele ist mit allen Teilen des Leibes in Verbindung, hat aber ihren Sitz, den Ausgangspunkt ihrer Thätigkeit, in der Zirbeldrüse des Gehirns. *„Oportet scire, animam esse revera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte eius, exclusive ad alias: quia id unum est, et quodammodo indivisibile ratione dispositionis suorum organorum, quae omnia ita ad se referuntur, ut quodam ex illis ablato reddatur totum corpus mancum ac defectivum: et quoniam ipsa eius naturae est, quae nullam relationem habet ad extensionem, vel dimensiones, aut alias proprietates materiae, ex qua corpus constat, sed solummodo ad totam compagem organorum ipsius: ut vel inde liquet, quod animae dimidia vel tertia pars nullo modo concipi possit, aut quam extensionem occupet, et quod minor non fiat, etiamsi resecetur aliqua pars corporis, sed ab eo integra separetur, cum compages organorum eius dissolvitur“* (Pass. an. I, 30). *„Sciendum quoque, quod, licet anima sit iuncta toti corpori, in illo tamen sit quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius quam in caeteris omnibus. Et vulgo creditur, hanc partem esse cerebrum, aut forte cor; cerebrum, quia ad ipsum referuntur organa sensuum; et cor, quoniam tanquam in ipso passiones sentiuntur. Sed rem accurate examinando, mihi videor evidenter cognovisse, partem eam corporis, in qua anima exercet immediate suas functiones, nullatenus esse cor, neque etiam totum cerebrum, sed solummodo maxime intimam partium eius, qua est certa quaedam*

glandula admodum parva, sita in medio substantiae ipsius, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum spiritibus posterioris, ut minimi motus, qui in illa sunt, multum possint ad mutandum cursum horum spirituum, et reciproce minimae mutationes, quae accidunt cursui spirituum multum inserviant mutandis motibus huius glandulae" (l. c. 31). „*Concipiamus igitur hic, animam habere suam sedem principalem in glandula, quae est in medio cerebri, unde radios emittit per reliquum corpus, opera spirituum, nervorum et ipsiusmet sanguinis, qui particeps impressionum spirituum eos deferre potest per arterias ad omnia membra . . . Addamus hic, glandulam illam, quae est praecipua sedes animae, ita suspensam esse inter cavitates, quae continent hos spiritus, ut possit moveri ab illis tot variis modis, quot sunt diversitates sensibiles in obiectis: Sed etiam posse varie moveri ab anima, quae talis est naturae, ut in se tot varias impressiones recipiat, id est tot habeat varias perceptiones, quot accidunt varii motus in hac glande: prout etiam machina corporis ita composita est, ut haec glans, ex eo solum, quod varie movetur ab anima, aut qualicunque alia causa, impellat spiritus, qui illam ambiunt versus poros cerebri, qui eos deducunt per nervos in musculos; qua ratione efficit, ut illi membra moveant*" (l. c. 34). Die Seele ist durchaus einheitlich. „*Nobis enim non nisi una inest anima, quae in se nullam varietatem partium habet: eadem, quae sensitiva est, est etiam rationalis*" (l. c. 47). Seele und Leib sind „*substantiae incompletae*" (Resp. ad. obi. IV). GASSENDI unterscheidet eine natürliche (Lebensprincip) und rationale, immaterielle Seele, welche unsterblich ist (Syntagm. phil. II, sct. 3, C. 17). SPINOZA erklärt, der Mensch sei keine Substanz. „*Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantiam formam hominis non constituit*" (Eth. II, prop. X). Auch die Seele ist keine Substanz. „*Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis*" (l. c. prop. XI). „*Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*" (l. c. Coroll.). „*Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*" (l. c. prop. XIII). „*Hinc sequitur hominem mente et corpore constare*" (l. c. Coroll.). „*Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit . . . Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo eius mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum*" (l. c. schol.). „*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest*" (l. c. prop. XIV). „*Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita*" (l. c. prop. XV). „*Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis*" (l. c. dem.). „*Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani, quae in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur*" (l. c. prop. XIX, dem.). „*Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani*" (l. c. prop. XX). „*Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori*" (l. c. prop. XXI). „*Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex*

eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam re vera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum" (l. c. schol.). Die Seele ist nach MALEBRANCHE „*ce moi qui pense, qui sent, qui veut*" (Rech. I, 5). Das Denken macht ihr Wesen aus (l. c. III, 2). Nach LOCKE haben wir von dem Wesen der Seele keinen Begriff (Ess. II, ch. 23, § 5), obzwar ihre Existenz feststeht. „*Während ich durch Sehen oder Hören weiss, dass ein köperliches Ding ausserhalb meiner der Gegenstand meiner Wahrnehmung ist, so erkenne ich noch sicherer, dass ein geistiges Wesen in mir ist, was sieht und hört. Dies kann offenbar nicht die Thätigkeit von einem Stoffe sein, der bloss nicht wahrgenommen wird, vielmehr ist sie ohne ein stoffloses denkendes Wesen unmöglich*" (l. c. § 15; IV, ch. 3, § 6; ch. 9, § 3). Die Vorstellung der Seele ist die „*einer Substanz, welche denkt und durch Wollen und Denken Körper in Bewegung setzen kann*" (l. c. II, ch. 23, § 22). „*Es kann nicht auffallen, dass ich den Geistern Beweglichkeit zuschreibe, denn ich habe keine andere Vorstellung von Bewegung, als den Wechsel des Orts in Bezug auf andere Dinge, die als ruhend gelten. Da nun die Geister ebenso wie die Körper nur da, wo sie sind, wirken können, und da die Geister zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten wirken, so muss ich allen endlichen Geistern einen Wechsel des Ortes beilegen*" (l. c. § 19). LEIBNIZ bestimmt die Seele als die oberste Monade (s. d.) eines Organismus, als Entelechie (s. d.), einfaches, immaterielles Kraftwesen. „*L'âme est un automate spirituel*" (Théod. 403). „*L'âme est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers*" (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 1). Die Seele ist „*comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, exprimant l'univers . . . durable, subsistent, absolu — comme l'univers*" (Gerh. IV, 485 f.). Die Seele ist eine Welt im Kleinen, „*virtuellement infini*", ein Spiegel des Universums (l. c. S. 562 f.). Sie hat das Streben, ihre inneren Zustände (Perceptionen) stetig zu verändern (Monad. 15). Seelen sind nur die Monaden, deren Vorstellen deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist (l. c. 19; Princ. de la nat. 4). Zwischen Seele und Leib (s. d.) besteht eine prästabilirte Harmonie (s. d.). Während HARTLEY einen Parallelismus zwischen psychischen und Bewegungsvorgängen annimmt (Observat. of Man I, p. 12), identificirt PRIESTLEY Seele und Gehirn (Disquis. of matter and spirit p. 57, 85). Nach BERKELEY ist die Seele die einzige Substanz ausser Gott. Sie ist der Träger der Ideen (Principl. CXXXV), „*das, was denkt, will und percipirt*", also keine Idee (Vorstellung), weshalb es auch von ihr keine Idee giebt (l. c. CXXXVIII), nur eine notion (l. c. CXL). Die Seele ist durchaus activ (den Körpern gegenüber). „*Wie wir ferner die Ideen, welche in anderen Geistern sind, vermittelst unserer eigenen, die, wie wir voraussetzen, jenen ähnlich sind, verstehen, so erkennen wir andere Geister vermittelst unserer eigenen Seele, welche in diesem Sinne das Abbild oder die Idee jener ist, indem sie eine gleiche Beziehung zu anderen Geistern hat, wie Bläue oder Hitze, die ich percipire, zu den gleichartigen, durch einen andern percipirten Ideen*" (l. c. CXL). Es giebt nichts Ähnliches in den Geistern und ihren Ideen. „*Die Erwartung, dass wir durch irgend eine Vermehrung oder Erweiterung unserer Geisteskräfte befähigt werden könnten, einen Geist so zu erkennen, wie wir ein Dreieck erkennen, scheint mir ebenso ungereimt zu sein, als wenn wir hofften, einen Ton*

zu sehen" (l. c. CXLII). HUME betrachtet die Seele als Summe oder System von in ursächlichen Beziehungen zu einander stehenden Perceptionen als „*a bundle of conceptions in a perpetual flux and movement*" (Treat. IV, sct. 2, sct. 6; s. Geist). Nach CHR. WOLF ist Seele dasjenige Wesen, „*welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewusst ist*" (Vern. Ged. I, § 192). Sie muss, da die Gedanken keinem zusammengesetzten Dinge zukommen können, ein einfaches Ding sein (l. c. § 742), das für sich besteht (l. c. § 743). „*Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, anima dicitur*" (Psych. emp. § 20). „*Anima est substantia simplex*" (Psych. rat. § 51); „*differt a corpore*" (l. c. § 51); „*vi quadam praedita*" (§ 53); „*habet facultatem*" (§ 54); „*continuo tendit ad mutationem status sui*" (§ 56); „*sibi repraesentat hoc universum pro situ corporis organici in universo convenienter mutationibus, quae in organis sensoriis contingunt*" (§ 62). BONNET definirt die Seele als „*principe actif simple, un, immatériel — unie à un corps organisé*" (Ess. ch. 36); HELVETIUS als „*la faculté de sentir*" (De l'homme II, 2); HOLBACH als „*une qualité négative*", von der die Philosophie keine „*véritable idée*" hat (Syst. de l. nat. I, ch. 7, p. 91). Das Gehirn kann ganz wohl denken (l. c. p. 96, 100). Die intellectuellen Fähigkeiten sind Resultate der Organisation des Körpers (l. c. p. 102). LAMETTRIE setzt Gehirn und Seele einander gleich. VOLTAIRE: „*Il n'y a point d'être réel appelé volonté, désir, mémoire, imagination, entendement, mouvement. Mais l'être réel appelé homme comprend, imagine, se souvient, désire, veut, se meut. Ce sont des termes abstraits inventés pour faciliter le discours*" (Princ. d' act. X, p. 131). „*Il y a pourtant un principe d'action dans l'homme. Oui; et il y en a partout. Mais ce principe peut-il être autre chose qu'un ressort, un premier mobile secret qui se développe par la volonté toujours agissante du premier principe aussi puissant que secret*" (l. c. XI, p. 132). „*Nous sommes des machines produites, de tout temps les unes après les autres par l'Éternel géomètre*" (l. c. p. 134). Nach BAUMGARTEN ist die Seele „*vis repraesentationis*" (Met. § 566); nach CRUSIUS „*dasjenige . . ., was in denen Tieren das principium der Empfindung und der sich nach derselben richtenden Bewegung ist*" (Vernunftwahrh. § 433). Geist ist „*eine Substanz, welche denken und wollen kann*" (l. c. § 434); nach PLATNER „*die Ursache der sogenannten Seelenwirkungen in dem Menschen*" (Phil. Aph. I, § 19), eine „*Vorstellungskraft*" (l. c. § 66), eine Substanz (l. c. § 30). Nach MENDELSSOHN hat Gott „*mit gewissen Portionen organisirter Materie eine besonders erschaffene Kraft zu denken verbunden*" (In Engels „Philos. f. d. Welt", 14. Stück). — KANT: „*Die Seele sich als einfach zu denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Princip unserer Beurteilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist*" (Kr. d. r. Vern. S. 588; vgl. Paralogismen). E. SCHMID: „*Alle unsere Vorstellungen oder innere Erscheinungen und Wahrnehmungen begreifen wir unter dem Ausdruck Seele. Wir denken uns irgend ein Subject, dem diese Vorstellungen als seine Bestimmungen in-*

häriren, und in demselben ein Etwas, was diese Bestimmungen möglich macht, und Etwas, worin ihr würkliches Dasein gegründet ist. Jenes nennen wir Seelenvermögen, *dieses* Seelenkraft" (Emp. Psych. S. 153). *„Das* logische Wesen *der Seele lässt sich erklären durch dasjenige, was in und an dem Gemüte, als Accidenz oder regelmässige Folge seiner Accidenzien wahrgenommen wird. Allein das* Realwesen *der Seele ist unerschöpflich*" (l. c. S. 155 f.). G. E. SCHULZE: *„Unter der* Seele *wird der Real-Grund unsers geistigen Lebens verstanden. Sie kann nie vom Bewusstsein, das doch aus ihr stammt, erreicht werden, sondern wird nur zu den Äusserungen des geistigen Lebens, als die Quelle davon, hinzugedacht. Dieses Hinzudenken macht aber die Einrichtung unsers Verstandes notwendig, und die Annahme derselben gründet sich also nicht auf ein blosses Bild der Einbildungskraft von der Einrichtung unserer geistigen Natur*" (Psych. Anthrop. S. 28). *„Wie soll man sich aber die Gegenwart des Grundes vom geistigen Leben in dem Leibe denken? Nicht als eine örtliche, auf diese oder jene Stelle des Nervensystems eingeschränkte, sondern als eine dynamische Gegenwart, so dass die Lebensthätigkeit jenes Grundes das ganze Cerebral-System durchdringt, aber in Ansehung der verschiedenen Arten dieser Thätigkeit an die regelmässigen Zustände und an die Mitwirksamkeit besonderer Teile des Systems gebunden ist*" (l. c. S. 48). JACOBI sieht in der Seele eine bestimmte Form des Lebens (WW. II, 258). DESTUTT DE TRACY hält die Seele für *„une chose qu'on ne peut pas prouver*" (Él. d'idéol. V, p. 545). Nach SCHELLING ist die Seele die active Verknüpfung und Einheit der Dinge; sie und der Leib sind nur zweifache Gedanken desselben Wesens (WW. VII, 417 u. ff.). *„Die Seele ist als Seele nur ein Modus der unendlichen Affirmation*" (WW. I, VI, S. 503). Sie ist *„der unmittelbare Begriff*" des Leibes (l. c. S. 514). Nach HEGEL ist die Seele der *„subjective Geist*" in seinem *„an sich*" Sein (Encykl. § 387). *„In der Seele erwacht das Bewusstsein*" (ibid.). *„Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die* Substanz, *so die absolute Grundage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so dass* er *in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität desselben bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der* Schlaf *des Geistes; — der* passive νοῦς *des Aristoteles, welcher der* Möglichkeit *nach alles ist*" (l. c. § 389). *„Die Seele ist zuerst a) in ihrer unmittelbaren* Naturbestimmtheit, *— die nur* seiende, natürliche *Seele; b) tritt sie als* individuell *in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstract* für sich — fühlende *Seele; c) ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als* wirkliche *Seele*" (l. c. § 390). *„Die* allgemeine Seele *muss nicht als* Weltseele *gleichsam als ein Subject fixirt werden, denn sie ist nur die allgemeine* Substanz, *welche ihre wirkliche Wahrheit nur als* Einzelnheit, *Subjectivität, hat*" (l. c. § 391). Die Seele ist *„*unmittelbar *bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Aussereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebenso wenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der* existirende *Begriff, die Existenz des Speculativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache* allgegenwärtige *Einheit; wie für die Vorstellung der Leib* Eine *Vorstellung ist, und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation zur* Einfachheit *eines bestimmten Begriffs durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und*

damit alles das, was als in ihre Sphäre gehöriges Aussereinander fällt, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannigfaltigkeit, reducirt. . Die Seele ist an sich die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer besondern Welt, so dass diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält" (l. c. § 403). Die Seele ist „*allenthalben in ihrem Körper*" (Naturphil. S. 432). E. ERDMANN bestimmt die Seele als ideale Einheit des Organismus (Grundr. § 14 f.). „*Der sog. Zusammenhang des Leibes und der Seele besteht darin, dass es ein und dasselbe Wesen ist, welches als Mannigfaltiges und Äusseres, eben darum der Aussenwelt Angehöriges und ihr Aufgeschlossenes Leib, als Eines und Inneres, welches als der immanente Zweck die Mannigfaltigkeit ideell setzt und durchdringt, Seele . . . ist*" (l. c. § 15). Nach GÜNTHER ist die Seele „*das in den tierischen Organismen besonderte und subjectiv functionirende Naturprincip*" (Ueberweg, Grundr. III, 2[8], S. 165). Nach HERBART ist die Seele Substanz, deren „*Selbsterhaltungen*" durch andere reale Wesen veranlasst werden (Met. II, S. 385). „*Das vorstellende Subject ist eine einfache Substanz und führt mit Recht den Namen Seele*" (Psych. a. Wiss. I, § 31). — Die Seele ist ein einfaches Wesen ohne irgend eine Vielheit, ein mathematischer Punkt, sie hat keine Anlagen oder Vermögen, ihr einfaches Was ist unbekannt, die Vorstellungen sind ihre „*Selbsterhaltungen*" (Lehrb. z. Psych. S. 100 ff.). „*Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht bloss ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.*" Sie ist nicht irgendwo, hat aber einen Ort (Lehrb. z. Psych. S. 108 f.). Sie hat „*gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produciren*". Ihr einfaches Was ist unbekannt (l. c. S. 109). Sie hat keinen festen Sitz, sondern bewegt sich in der Varolsbrücke hin und her (Psych. a. Wiss. II, § 154). WAITZ hält die Seele für ein „*räumlich unteilbares Wesen*" (Lehrb. S. 55). BENEKE definirt die Seele als „*immaterielles Wesen, aus gewissen Grundsystemen bestehend, welche eins sind*" (Lehrb. d. Psych. § 38 f.; Neue Psych. S. 177); C. G. CARUS als inneren Lebenspunkt eines organischen Wesens (Vergleich. Psych. S. 3). J. H. FICHTE: „*Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit andern Realen begriffen*" (Anthrop. S. 181; Psych. § 15). Es liegt in der Räumlichkeit der Seele kein Widerspruch, darin, „*dass dasselbe reale Wesen, welches des Bewusstseins und Selbstbewusstseins fähig ist, auch ein begrenztes Wo im Raume sich geben müsse*" (l. c. S. 184). Der Leib ist der reale, das Bewusstsein der ideale Ausdruck der Seele (l. c. S. 262). Es besteht eine „*dynamische Gegenwart der Seele im Leibe*" (l. c. S. 268). Sie ist durch ihre Wirksamkeit in allen Teilen ihres Leibes gegenwärtig, hat daher keinen Sitz (l. c. S. 286); dieser ist ihr Organ (ibid.). Ähnlich lehrt auch FORTLAGE, es hat nach ihm jedes einzelne Sinnesgebiet sein eigenes Triebwerk und Bewusstsein (Psych. § 13). LOTZE erklärt, die Seele sei Substanz „*sofern sie ein des Wirkens und Leidens Fähiges ist; nicht aber sei sie ein ‚hartes und unzersprengbares Atom'*" (Met.[2], S. 481; Mikrok. I, 178). Eine zwingende Annahme der Seele liegt in der Einheit des Bewusstseins vor, die nicht Resultante mehrerer Componenten sein kann (Med. Psych. S. 16 ff.; Mikr. I, 180 ff.; Kl. Schrift. II, S. 13 ff.). Die Seele ist ein übersinnliches, unräumliches, einheitliches Wesen (Gr. d. Psych. § 63 ff.). Der Sitz der Seele ist im Balken des Gehirnes (Med. Psych. 119). „*Ein immaterielles Wesen kann im Raume keine Ausdehnung, wohl*

aber einen Ort haben, und wir definiren diesen als den Punkt, bis zu welchem alle Einwirkungen von aussen sich fortpflanzen müssen, um Eindruck auf dies Wesen zu machen, und von welchem aus dies Wesen ganz allein unmittelbare Wirkungen auf seine Umgebung ausübt" (Gr. d. Psych. S. 65 f.). Ein fester Punkt als Seelensitz ist nicht aufzufinden (l. c. S. 67). „*Wir irren uns, wenn wir sagen, zuerst sei ein Wesen an einem Orte, und infolgedessen könne es auf die Umgebung desselben wirken. Solange wir von diesen Wirkungen noch absehen, ist gar nicht klar zu machen, worin das Sein an diesem Orte eigentlich für das Ding bestehe. . . . Wir glauben vielmehr die Ordnung der Gedanken umkehren und sagen zu müssen: wenn es in der Natur eines Wesens a liegt, Wechselwirkungen mit b, c, d überhaupt auszutauschen, so ist hierdurch sein systematischer Ort im Zusammenhang der Dinge bestimmt, und in der räumlichen Anordnung der Welt ist es derjenige Punkt, dessen unmittelbare Umgebung b, c und d bilden*" (l. c. S. 68). Jedem Wesen wird die ihm gebührende Seele vom Absoluten gegeben (Met.[2], S. 489). Seele ist nach FECHNER „*das einheitliche Wesen, das niemand als sich selbst erscheint*" (Üb. d. Seelenfr. S. 9), „*die Selbsterscheinung desselben Wesens, was als Körper äusserlich erscheint*", das „*verknüpfende Princip des Leibes*" (l. c. S. 210 ff.). Der Seelensitz richtet sich nach dem jeweiligen Gipfel des Seelenlebens (l. c. S. 120). „*Insofern alle Teile des Körpers sich in solidarischem Zusammenwirken zu der Leistung vereinigen, die Seele im diesseitigen Leben zu erhalten, und selbst nur in lebendiger Thätigkeit zusammenzuhalten, kann man den ganzen Körper beseelt nennen, denselben als Sitz oder Träger der Seele im weiteren Sinne erklären*" (El. d. Psychophys. II, 384). CARL VOGT: „*Ein jeder Naturforscher wird wohl bei folgerichtigem Denken auf die Ansicht kommen, dass alle sogenannten Seelenthätigkeiten nur Functionen der Gehirnsubstanz sind, oder, um mich einigermaassen grob auszudrücken, dass die Gedanken zu dem Gehirne etwa in demselben Verhältnis stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren*" (Physiol. Briefe 1847, S. 206). Nach ULRICI ist die Seele eine „*continuirliche, in sich ungeteilte Substanz . . . stofflich, aber nicht materiell*" (Leib u. Seele S. 131 f.); sie baut ihren Leib aus den Atomen auf (l. c. S. 364). Ihre Grundkraft ist das Sich-unterscheiden (l. c. S. 323). VOLKMANN: „*Die Vorstellung ist uns gegeben als Vorgang, als Process, als Erscheinung. Der Zustand aber setzt den Träger, dessen Zustand er ist, dem er inhärirt, an dem er sich vollzieht; die Erscheinung setzt das Wesen voraus, an dem und für das sie erscheint. . . . Es weist somit die Vorstellung, als bedingt Gesetztes, auf ihren Träger, d. h. auf ihr unbedingt Gesetztes hin: der Gedanke der Vorstellung findet seinen Abschluss in dem Gedanken des vorstellenden Wesens*" (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 58). „*Die Continuität des Ich-selbst fordert . . . die Identität des Trägers*" (l. c. S. 60). Man muss daher die Seele definiren als den „*einfachen Träger aller Vorstellungen . . ., gedacht im Zusammen mit andern einfachen Wesen*" (l. c. S. 70). Nach H. CORNELIUS kann die Seele als „*der gemeinsame einfache Träger aller geistigen Zustände nicht von selbst, sondern nur in Wechselwirkung mit verschiedenen anderen Wesen (Atomen) eine Mannigfaltigkeit von inneren Zuständen in sich erzeugen*" (in Volkmann, Lehrb. I[4], 163; Zur Theor. d. Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele S. 82 ff.). v. HARTMANN bestimmt die Seele als „*die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeit des einen Unbewussten*" (Phil. d. Unb.[3], S. 547). HELLENBACH versteht unter der Seele den „*Metaorganismus*", der in einem vierdimensionalen Jen-

seits als eigentliche Wirklichkeit des Organismus lebt und auf diesen einwirkt. Seele ist nach LIPPS (für die Psychologie) nur „*der Träger oder der zusammenfassende Ausdruck für die erkannten seelischen Wirkungen*" (Grundthats. d. Seelenleb. S. 8). SIGWART erklärt, bezüglich der Unveränderlichkeit sei die Seele keine Substanz. „*Wenn aber mit diesem Terminus nur ausgedrückt werden soll, dass wir durch unser Denken genötigt sind, zu den zeitlich wechselnden, in ein Bewusstsein stets zusammengefassten Geschehen uns ein Subject zu denken, das den Zusammenhang dieses Geschehens erklärt, das als mit sich eins bleibend den gemeinsamen Grund der in der Zeit continuirlich folgenden Veränderungen bildet, dann muss auch das Subject unseres Selbstbewusstseins eine Substanz genannt werden*" (Log. II, S. 207). Ihr entspricht physischerseits die „*collective Einheit des Gehirns*" (l. c. S. 208). RIEHL: „*Dasselbe, was vom Standpunkt des Ich ein Empfindungsprocess ist, ist von dem des Nicht-Ich ein cerebraler Vorgang*" (Phil. Krit. II, 1, S. 270). Den actuellen Seelenbegriff hat FR. SCHULTZE, so auch J. REHMKE (Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. II). WUNDT: „*Nach seiner physischen wie nach seiner psychischen Seite ist der lebende Körper eine Einheit. Diese Einheit beruht aber nicht auf der Einfachheit, sondern im Gegenteil auf der sehr zusammengesetzten Beschaffenheit seiner Substanz. Das Bewusstsein mit seinen mannigfaltigen und doch in durchgängiger Verbindung stehenden Zuständen ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äussere der leibliche Organismus, und die durchgängige Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen. . . . Nicht als einfaches Sein, sondern als das entwickelte Erzeugnis zahlloser Elemente ist so die menschliche Seele, was Leibniz sie nannte: ein Spiegel der Welt*" (Grundz. d. phys. Psych. II^{3}, S. 554). „*Nur dann aber wird der Zusammenhang unserer inneren Zustände begreiflich, wenn wir dazu die Voraussetzung hinzufügen, dass jenes innere geistige Sein der Substanzen, die unsern Körper zusammensetzen, sich in durchgängiger Verbindung befindet*" (Log. I, 498). Der Begriff der Substanz (s. d.) ist auf das denkende Subject nicht anwendbar (l. c. S. 498 f.). „*Reales Subject ist . . . das psychophysische Individuum als Träger aller psychischen wie physischen Lebensvorgänge.*" Abstrahirt man von dem Physischen, so ist „*Subject alles psychischen Geschehens das* p s y c h i s c h e *Individuum mit allen seinen realen Eigenschaften, und diese sind lediglich gegeben in der Gesamtheit der psychischen Erlebnisse. Das psychische Individuum selbst ist nichts anderes als der Zusammenhang dieser Erlebnisse, der uns ebenfalls thatsächlich gegeben und zugleich für die Auffassung jedes einzelnen Geschehens unerlässlich ist. Das psychische Individuum oder, wenn wir den alten Ausdruck dafür beibehalten wollen, die Seele ist demnach der* s t e t i g e   Z u s a m m e n h a n g   d e s   p s y c h i s c h e n   G e s c h e h e n s   s e l b e r, *wobei der einzelne Inhalt dieses Geschehens und sein Zusammenhang mit den andern Inhalten derart sich wechselseitig bedingen, dass ohne den Zusammenhang kein einzelnes Geschehen, ebenso aber hinwiederum kein Zusammenhang ohne das einzelne Geschehen möglich ist*" (Philos. Stud. X. Bd., S. 102). Der Seelenbegriff ist ein Hülfsbegriff der Psychologie (Gr. d. Psych. S. 365). „*Unter der individuellen Seele verstehen wir die unmittelbare Einheit der Zustände eines Einzelbewusstseins*" (Syst. d. Philos.^{2}, S. 571). SCHUPPE: „*Wenn unter Seele noch etwas anderes verstanden wird als das individuelle Bewusstsein, so ist auch, dass sie eine Substanz sei,*

völlig unverständlich — ein inhaltsloses Wort — oder verweist uns auf die Analogie der körperlichen Dinge." „*Sehen wir davon ab, so ist, was der Begriff Seele meint, gewiss etwas Wirkliches, nur nicht das immaterielle Concretum, welches den körperlichen Dingen, vorab dem eignen Leibe, als etwas Selbständiges entgegengestellt wird. Das individuelle Ich, was sie meint, ist gewiss etwas Wirkliches, nur in Abstraction von seinem räumlich-zeitlichen Bewusstseinsinhalt ein Abstractum*" (Log. S. 33). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist die Seele „*der ununterbrochene Zusammenhang von Daten der Reproduction und des Gefühles*" (Gr. e. Erk. S. 21), die „*ganz abstracte Reproductionsmöglichkeit*" (l. c. S. 340). C. HAUPTMANN erklärt die individuelle Psyche als „*parallele Abhängige jener complexen Gleichzeitigkeiten und Folgen intimster in einander greifender Stoffwirkungen . . ., welche in centrirten dynamischen Systemen ihre erhaltungsgemässe Lageänderung bedingen*" (Die Met. in d. mod. Physiol. S. 365). Nach R. WAHLE ist die vermeintliche Einheit des Bewusstseins ein Wort für das Gleichbleiben jener Gattung von „*Vorkommnissen*", welche wir das Ich nennen; sie drängt nicht zur Annahme eines substantiellen Trägers. Was den psychischen Erscheinungen vorsteht und die individuelle Sphären-Abgrenzung bewirkt, ist bei den „*Urfactoren*" (Das Ganze d. Philos. S. 118 f.). JODL: „*Die Seele hat nicht Zustände oder Vermögen, wie Denken, Vorstellen, Fühlen, Hass u. s. w., sondern diese Zustände in ihrer Gesamtheit sind die Seele*" (Lehrb. d. Psych. S. 31). Vgl. Psychisch, Geist, Dualismus, Materialismus, Identitätslehre, Seelenvermögen.

Seelenblindheit ist eine psycho-physische Erkrankung, bei welcher Gegenstände gesehen werden, ohne dass man sie erkennt (vgl. ZIEHEN, Leitfad.², S. 111).

Seelenkrankheiten. Vgl. über die Litteratur dazu VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II⁴, 235 ff.

Seelensitz, s. Seele. Vgl. FORTLAGE, Psych. I, § 13 und VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, § 16.

Seelenvermögen, d. h. verschiedenartige Fähigkeiten, Thätigkeiten, Zustände der Seele oder des Bewusstseins, haben schon die Pythagoreer angenommen. Die Seele ist nach ihnen eine Tetrade von *νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις* (Dox. D. 278)· *τὴν δ' ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν* (Diog. L. VIII, 1, 30). Bei ARESAS (?) ist die Lehre von den Seelenvermögen folgende: *φύσις ἀνθρώπω κανών μοι δοκέει νόμω τε καὶ δίκας ἦμεν καὶ οἴκω τε καὶ πόλιος· ἴχνια γὰρ ἐν αὐτῷ στιβαζόμενος εὕροιτό κα τις καὶ μαστευόμενος· νόμος γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ δίκα, ἃ τᾶς ψυχᾶς ἐστι διακόσμασις· τριχθαδία γὰρ ὑπάρχοισα ἐπὶ τριχθαδίοις ἔργοις συνέστακε· γνώμαν καὶ φρόνασιν ἐργαζόμενος ὁ νόος, καὶ ἀλκὰν καὶ δύναμιν ἁ θύμωσις, καὶ ἔρωτα καὶ φιλοφροσύναν ἁ ἐπιθυμία· καὶ οὕτω συντέτακται ταῦτα ποτ' ἄλλαλα πάντα, ὥστε αὐτᾶς τὸ μὲν κράτιστον ἁγέεσθαι, τὸ δὲ χεῖρον ἄρχεσθαι, τὸ δὲ μέσον μέσαν ἐπέχεν καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι* (bei Stob. Ecl. I, 41, 846 f.). PLATO unterscheidet drei Seelenteile (*μέρη, εἴδη, γένη*): *νοῦς, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* (Rep. IV, 439 B; Tim. 69 E; Phaedr. 246). Bezüglich des ARISTOTELES ist (ausser dem unter „*Seele*" Dargestellten) zu vergleichen: Eth. Nic. VI, 2, 1139 a, 3 squ.; IX, 9, 1170 a, 17 squ.; De iuv. 1; STRÜMPELL, Gesch. d. theoret. Philos., S. 327; VOLKMANN, Grundz. d. Arist. Psych. 1858, S. 11, 41; Lehrb. d. Psych.

I⁴, S. 22. Stoiker: *ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασι συνιστάναι, πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν . . .. ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου σπερματικοῦ, ὀγδόου αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις* (Plac. IV, 4; Dox. 390; Sext. Emp. adv. Math. IX, 102; Tertullian., De an. 14 f.). Das *ἡγεμονικόν*, die „*Denkseele*" (Stein, Psych. d. Stoa II, 104), ist gleichsam der Geist in der Seele, das active Princip der Bewusstseinseinheit (*τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας*, Plac. IV, 21), auch das Lebensprincip (Euseb., Praep. ev. XV, 20; Stein l. c., S. 106 f.; *ἡγεμονικόν* nennen die Pythagoreer die Sonne). Marc Aurel unterscheidet: *σαρκία, πνευμάτιον, ἡγεμονικόν* (In se ips. II, 2) oder: *σῶμα, ψυχή, νοῦς* (l. c. III, 16), wenn auch nur *μία ψυχή* besteht (l. c. IV, 4). Über das Verhältnis der Seelenvermögen-Lehre der Stoiker zu der des Plato und Aristoteles bemerkt Jamblich (bei Stob. Ecl. I, 41, 872–874): *Πλάτων μὲν οὖν οὐχ ὡς ἑτέρας τὰς δυνάμεις ἐν ἑτέρᾳ τῇ ψυχῇ ἐνεῖναι ἡγεῖται, συμφύτους δ' αὐτὰς καὶ κατὰ μίαν ἰδέαν συνυφεστηκέναι λέγει διὰ τὴν σύνθετον οὐσίαν τῆς ψυχῆς. Ἀριστοτέλης δὲ ὡσαύτως ἁπλῆν οὐσίαν ἀσώματον εἴδους τελεσιουργοῦ τὴν τῆς ψυχῆς ὑποθέμενος οὐ ποιεῖ τὰς δυνάμεις ὡς ἐν συνθέτῳ τινὶ τῇ ψυχῇ παρούσας· ἀλλὰ μὴν οἵγε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι καὶ πάντες ὅσοι σῶμα τὴν ψυχὴν νοοῦσι, τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσιν, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι προτιθέασιν, ἐκ δ' ἀμφοτέρων τούτων σύνθετον φύσιν ἐξ ἀνομοίων συνάγουσιν.* Philo unterscheidet *ἄλογον* und *λογικόν* oder *νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία* (De opif. p. 27; Carus, Gesch. d. Psych., S. 345 f.). Nach Plotin ist die Seele „*eine Natur in einer Vielheit von Kräften*" (Enn. II, 9, 2). „*Wie giebt es nun, wenn die Seele eine ist, teils vernünftig teils unvernünftig, auch eine vegetative? Nun so: der unteilbare Teil derselben nimmt die Stelle der Vernunft ein und spaltet sich nicht in den Körpern; der gespaltene im Bereiche der Körper, welcher zwar einer ist und derselbe, sich aber in den Körpern spaltet, indem er überall die Empfindung hervorbringt, ist als eine andere Kraft derselben zu betrachten, ebenso das bildende und die Körper schaffende Vermögen als eine andere Kraft. Nicht jedoch ist sie, weil mehrere Kräfte vorhanden, nicht eine. Denn auch im Samenkorn sind mehrere Kräfte vorhanden und ein Einheitliches, und aus diesem Einen heraus sind die vielen Dinge eins*" (l. c. IV, 9, 3). Porphyr betont die Einheitlichkeit der Seele (Sent. 10) und nimmt die Seelenvermögen im Sinne von Functionen (Volkmann I⁴, 23). Nicolaus von Damascus „*οὐκ ἠξίου τὰ μέρη τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνειν, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὸ ποιόν, ὥσπερ καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας*" (Porphyr bei Stob. Ecl. I, 844).

Clemens Alexandrinus unterscheidet die *ψυχὴ σωματικὴ* (*πνεῦμα ἄλογον*) und *ψυχὴ λογική* (Strom. VI, 16). Tertullianus macht die Gliederung der Seele in ihre Vermögen abhängig von der des Leibes (De an. 14). Augustinus: „*Anima secundum sui officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit: dum intelligit, mens: dum discernit, ratio: dum recordatur, memoria: dum vult, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum differunt in nominibus: quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversae*" (De spiritu et anima C. 13). Gedächtnis, Verstand, Wollen sind nicht „*tres vitae*", sondern „*una vita*" (De trin. XI, C. 11, 18, p. 983). „*Memoria, intelligentia, voluntas — unum sunt essentialiter, et tria relative*" (l. c. X, C. 11, 17, p. 982). Wille (voluntas) ist in allen Bewusstseinszuständen ent-

halten (De civ. Dei XIV, 6). WILHELM VON CONCHES: „*Illae [animae] actiones multae et diversae sunt. Est enim ingenium, est opinio, est ratio, est intelligentia, est memoria*" (Hauréau I, p. 445). ALBERTUS MAGNUS: „*Animae potentiae sunt proprietates consequentes esse et substantiam animae*" (Sum. th. I, qu. 15, 2). „*Una est anima in homine, cuius potentiae sunt vegetabilis, sensibilis, rationalis in una substantia fundatae*" (Spec. nat. 23). Nach BONAVENTURA giebt es sechs Seelenteile: „*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synteresis = apex mentis*" (Itin. ment. ad Deum C. 1). THOMAS: „*Unius rei est unum substantiale, sed possunt esse operationes plures*" (Sum. th. I, qu. 77, 2). Die fünf Potenzen der Seele sind: „*vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*" (l. c. qu. 78). „*Oportet . . . quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium*" (Contr. gent. II, 58). DUNS SCOTUS: „*Substantia animae est idem . . . sortitur vero nomen et rationem potentiae solo respectu et comparatione ad varia obiecta et operationes*" (De rer. princ. qu. 11, 3). WILHELM VON OCCAM sieht in den Seelenpotenzen nur verschiedene Thätigkeiten der einen Seele. „*Illa potentia, quae est intellectus, et illa, quae est voluntas, nullo modo distinguuntur a parte rei*" (In lib. sent. 1, d. 1, qu. 2). So auch BURIDAN (Stöckl II, 1024). ZABARELLA fasst die Vermögen als Wirkungen der Seele auf (De facult. an. C. 4); so auch SUAREZ (De an. II, 1 ff.; I, 12). CASMANN definirt Seelenvermögen als „*in anima agendi vel actiones edendi vis et aptitudo*" (bei Volkmann I[4], S. 24). MELANCHTHON unterscheidet fünf Seelenvermögen: „*vegetativa, sentiens, appetitiva, motiva secundum locum, intellectiva*" (De an. p. 136 b).

BACON: „*Facultates . . . animae notissimae sunt: intellectus, ratio, phantasia, memoria, appetitus, voluntas*" (De dign. IV, 3). Nach den Seelenvermögen richtet sich die Einteilung der Wissenschaften (s. d.). DESCARTES: „*Nobis non nisi una inest anima, quae in se nullam varietatem partium habet*" (Pass. an. I, 47). Die psychischen Acte (cogitationes) gliedern sich folgendermassen: „*Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem . . . cogito; aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem iudicia appellantur*" (Med. III; vgl. Pr. ph. I, 32). SPINOZA: „*Demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus*" (Eth. II, prop. XLVIII, schol.). „*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*" (l. c. prop. XLIX, Coroll.). LOCKE: „*Wäre es zulässig, Vermögen anzunehmen und von solchen zu sprechen, die als besondere Wesen handeln können . . ., so wäre es auch angemessen, ein Vermögen zum Sprechen, zum Gehen, zum Tanzen anzunehmen, welches diese Handlungen vollzieht, die doch nur verschiedene Arten der Bewegung so sind, wie man den Willen und den Verstand als Vermögen nimmt, welche die Handlungen des Wählens und Verstehens vollführen sollen, obgleich sie doch nur verschiedene Arten des Denkens sind*" (Ess. II, ch. 21, § 17). „*Indes hat diese Weise zu sprechen die Oberhand behalten und, wie ich vermute, grosse Verwirrung angerichtet. Denn wenn sie sämtlich verschiedene Kräfte der Seele oder des Menschen für die verschiedenen Handlungen sind, so gebraucht er sie, wie*

es ihm passt; allein die Kraft zu e i n e r *Handlung wird nicht durch die Kraft zu einer andern Handlung angeregt. So wirkt die Kraft des Denkens nicht auch auf die Kraft zu wählen und die Kraft zu wählen nicht auf die Kraft zu denken*" (l. c. § 18). „*Ich gebe zu, dass der Verstand oder das wirkliche Denken das Wollen oder die Ausübung der Kraft zu wählen veranlassen mag, oder dass eine wirkliche Wahl der Seele die Ursache eines wirklichen Denkens an dies oder jenes Ding ist. . . . Aber in all diesen Fällen wirkt nicht eine Kraft auf eine andere, vielmehr ist es die Seele, welche wirkt und diese Kräfte entwickelt; der Mensch verrichtet diese Handlung; das Wirkende hat die Kraft oder das Vermögen, etwas zu thun. Denn die Kräfte sind Beziehungen, aber keine Wesen*" (l. c. § 19). Dennoch spricht LOCKE von den verschiedenen Vermögen des Geistes. LEIBNIZ wendet sich dagegen: „*Ich wundere mich, wie Sie immer von diesen blossen Vermögen oder Fähigkeiten reden können, welche Sie bei den Schulphilosophen sicherlich verwerfen würden. Man müsste ein wenig deutlicher erklären, worin diese Fähigkeit besteht und wie sie ausgeübt wird; dies würde zeigen, dass es Dispositionen giebt, welche Reste der früheren Eindrücke sowohl in der Seele als im Körper sind, deren man sich aber nur dann bewusst ist, wenn das Gedächtnis dazu Anlass findet*" (Nouv. Ess. II, ch. 10, § 2). „*Les puissances ne sont jamais de simples possibilités*"; „*j'entends la puissance dans le sens plus noble . . . ou la tendance est jointe à la faculté*" (Erdm. p. 251 a, 271 b). CHR. WOLF: „*Facultates sunt potentiae activae animae, adeoque nudae agendi possibilitates*" (Psych. emp. § 29; Ontol. § 716; Psych. rat. § 57 ff.). „*Vis animae nonnisi unica est*" (Psych. rat. § 57). „*Vis animae in actuandis iis, quae per facultates ipsius possibilia sunt, certas observare leges*" (l. c. § 76). Es giebt eine „*possibilitas acquirendi potentiam*" (l. c. § 426). Die Seelenvermögen gleichen den Organen des Leibes (l. c. § 736). „*Anima duplicem habet facultatem, cognoscitivam atque appetitivam*" (Phil. rat. § 60). BAUMGARTEN unterscheidet innerhalb des Erkenntnisvermögens eine „*facultas cognoscitiva inferior*" und „*superior*" (Met. § 519; vgl. § 549, 558). CONDILLAC betrachtet alle Seelenvermögen als entwickelt aus der Empfindung (Extr. rais. p. 36), HELVETIUS die Empfindung als das Grundvermögen der Seele (De l'espr. I, 1). REID teilt die „*powers of the mind*" ein in solche des V e r s t a n d e s (understanding) und des W i l l e n s (will) (Essays on the powers I, C. 7, p. 65). FERGUSON sieht in den Seelenvermögen „*nicht verschiedene Teile eines zusammengesetzten Wesens, sondern Klassen, unter welche die Operationen der Seele durch Abstraction gebracht werden können*" (Grundz. d. Moralphil. S. 104). KANT: „*Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das* E r k e n n t n i s v e r m ö g e n, *das* G e f ü h l d e r L u s t u n d U n l u s t *und das* B e g e h r u n g s v e r m ö g e n" (Kr. d. Urt., Einl., S. 14; vgl. WW. VI, 402 f.). „*Die Idee einer* G r u n d k r a f t, *von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logische Vernunftprincip erfordert, diese Einheit so weit als möglich zustande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie nichts als verschiedene Äusserungen einer und derselben Kraft seien, welche (comparativ) ihre* G r u n d k r a f t *heissen kann*" (Kr. d. r. Vern. S. 506 f.). Eine Theorie des „*Vorstellungsvermögens*" giebt REINHOLD (Vers. e. Theor. d. Vorstell. S. 62, 188 ff., 222, 270, 273).

E. SCHMID: *„Alle erkennbaren Vermögen des menschlichen Gemütes haben die gemeinschaftliche Bestimmung des Vorstellungsvermögens, d. h. alles, was durch das Gemüt möglich ist, ist entweder selbst Vorstellung oder nur durch Vorstellung möglich“* (Emp. Psych. S. 172; vgl. S. 153, 158 ff.). FRIES hält die Annahme von (drei) geistigen Vermögen für unumgänglich (Anthrop. S. 10, 36). HEGEL: *„Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegen einander selbständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Thätigkeiten“* (Encykl. § 379). *„Eine beliebte Reflexionsform ist die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geistes. — Das Vermögen ist wie die Kraft die fixirte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die Kraft ist zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und Äussern, aber ihre wesentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form. Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von Kräften in denselben sowie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Thätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbständige Bestimmtheit festgehalten, und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck Thätigkeiten gebraucht wird. Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äusserliche, zufällige Beziehung“* (l. c. § 445). *„Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung.“* Endzweck derselben ist der Begriff, die Befreiung des Geistes *„zu sich selbst“*. *„Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten“* (l. c. § 442). *„Die Psychologie betrachtet . . . die Vermögen oder allgemeine Thätigkeitsweisen des Geistes als solchen“* (l. c. § 440). So auch E. ERDMANN (Grundr. § 93). Ein heftiger Gegner der Vermögenstheorie ist HERBART (Met. I, S. 88 u. ö.). So auch BENEKE (Lehrb. d. Psych. § 10), der aber *„geistig-sinnliche Urvermögen“* annimmt (Pragm. Psych. I, 27). *„Die Urvermögen der Seele sind schon vor allen Eindrücken, oder grundwesentlich, mit einem Aufstreben, einer Spannung behaftet und aller Activität von seiten unserer Seele voran. Diese Spannung der Urvermögen wird dann allerdings aufgehoben durch die Befriedigung, welche ihnen die Ausfüllungen durch die von aussen kommenden Reize gewähren“* (l. c. S. 33; vgl. N. Psych. S. 214; Lehrb. d. Psych. § 23). LOTZE unterscheidet ursprüngliche (z. B. die Fähigkeit der Raum-Anschauung) und erworbene Vermögen (z. B. die Einbildungskraft; Met. S. 536; Med. Psych. S. 339; Mikrok. I, 195 f.). Die Vermögen sind nur Äusserungsweisen der Seele (Mikr. I, 202 ff., 252, 431). Auch nach ULRICI sind die psychischen Thätigkeiten nicht die Äusserungen verschiedener Kräfte, sondern nur *„mannigfaltige Wirkungsweisen . . . einer und derselben psychischen Kraft“* (Leib u. Seele S. 116). VOLKMANN: *„Eine blosse Möglichkeit ist das Vermögen nicht, denn Möglichkeiten bewirken nichts; die wirkliche Veränderung ist es auch nicht, denn diese geht erst aus ihm hervor; wohl aber soll es der wirkliche Grund der Möglichkeit sein; ein Wesen ist das Vermögen nicht, denn das Wesen ist die Seele, ein wirkliches Geschehen ist es auch nicht, denn das ist der psychische Vorgang; wohl aber soll es etwas sein zwischen dem Wesen und dessen Thätigkeiten — ist*

damit nicht schon die völlige Leerheit des Begriffes selbst eingestanden?" (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 16). LIPPS erklärt, es gebe nicht drei Seelenvermögen, sondern genau so viele Thätigkeiten, „*als es Gruppen disparater Empfindungsinhalte giebt*" (Grundthats. d. Seelenl. S. 24). BRENTANO unterscheidet drei elementare Seelenvorgänge: Vorstellung, Urteil, Phänomene der Liebe und des Hasses; MEINONG vier: Vorstellen, Urteilen, Fühlen, Begehren (Werttheor. S. 39). Die neueren Psychologen unterscheiden meist Empfindung (sensation), Gefühl (emotion), Wille (volition) als verschiedene Bewusstseinsarten. Vgl. psychisch.

Seelenwanderung, s. Metempsychose.

Seelisch, s. psychisch.

Sein (Skr. sattâ, vas, Mhd. sîn, wesen; *εἶναι*, esse) bedeutet 1) im Gegensatz zum Schein (s. d.) die (vom Erkennen unabhängige) Existenz oder Wirklichkeit; 2) im Gegensatz zum Werden (s. d.) das Beharren, Dauern; 3) die Nennform zur Copula (s. d.) „*ist*". Dasjenige, was Existenz hat, was in sich beharrt, heisst das Seiende.

Bei den Eleaten findet sich zum erstenmal der Begriff des Seins philosophisch präcisirt. Das Sein ist *ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὖλον, μουνογενές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, οὔποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές, οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, ἀκίνητον, ἐστὶν ἄναρχον, ἄπαυστον, τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται σφαίρῃ* (Simpl. ad Phys. f. 31; Mullach I, S. 114 ff.). Das Sein ist nicht das völlig abstracte Sein, sondern das Raumerfüllende; es ist *εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ — ἰσοπαλὲς πάντῃ*. Nur das Seiende ist, das Nicht-Seiende ist nicht und kann nicht gedacht werden (Mullach, Fr. I, 33; Plato, Parmen., 163 C: *τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἁπλῶς σημαίνει, ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν*). Nur durch die Vernunft wird das Seiende erkannt (Sext. Emp. adv. Math. VII, 111). So lehrt PARMENIDES. Seine Gedanken führt MELISSUS weiter fort. *Εἰ μὲν μηδέν ἐστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ἐόντος τινός; εἰ δέ τι ἔστιν, ἤτοι γενόμενόν ἐστιν ἢ αἰεὶ ἐόν . . . αἰεὶ ἐὸν ἄρα ἐστίν· οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ἐόν, οὔτε φθαρήσεται· αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται* (Simpl. ad Phys. 22, 103, 13 D)· *εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐόν· οὐκ ἄρα πλείω τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα τὸ ἐόν* (l. c. 28 D). Das Sein ist nicht körperlich (*σῶμα μὴ ἔχειν*, l. c. 24, 110, 1 D). Das Werden (s. d.) ist nach den Eleaten nur Sinnenschein. — Die Atome (s. d.) des DEMOKRIT sind, wie ZELLER (Grundr. S. 67) bemerkt, „*genau so beschaffen, wie das Seiende des Parmenides, wenn man sich dieses in zahllose Teile zerschlagen und in einen unbegrenzten leeren Raum versetzt denkt*". PROTAGORAS: *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (Plato, Theaet. 152 D). Megariker: *ἠξίουν — τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν* (vgl. Plato, Soph. 246 B, 248 A). PLATO schreibt das Sein, das unveränderliche Beharren, den Ideen (s. d.) zu; die Sinnendinge sind nicht, werden nur und vergehen. Das wahrhaft Erkannte ist. Nach ARISTOTELES entsteht das Seiende aus etwas, das beziehungsweise ist und nicht ist (Phys. I, 2, 191 b, 1 squ.). Es giebt verschiedenes Seiendes: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς . . . σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων· τοσαυταχῶς*

δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (Met. VII, 1, 1028 a, 10 squ.). Auf das Sein oder Wesen der Dinge geht der Begriff (s. d.). Es giebt ein *ὡς συμβεβηκός* und *ὡς ἀληθὲς ὄν* (l. c. VI, 4, 1027 b, 33), ferner ein Sein *ἐντελεχείᾳ* und *δυνάμει* (*ὑλικῶς*, l. c. XIII, 3, 1078 a, 30). Eine Eigenschaft ist, heisst, sie kommt einem Dinge zu. *Τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ' αὑτό· κατὰ συμβεβηκὸς μέν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναί φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερεὶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν, ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ· τὸ γὰρ τόδε εἶναι σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε· οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων· τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ ὄντι συμβεβήκασι, τὸ δὲ ὅτι συμβέβηκε τῷ ὄντι, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν· οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτως λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκεῖνο ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται· καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας . . . οὐδὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος· ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων* (l. c. V, 7, 1017 a, 7 squ.). Das Seiende ist kein Gattungsbegriff: *οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος* (l. c. III, 3, 998 b, 22). „*Das Sein ist das, was im Geschehen zustande kommt*" (WINDELBAND, Gesch. d. Phil., S. 109). STRATO (*τὸ ὄν ἐστι τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον*, bei Prokl. in Tim. 242 e) und besonders die Stoiker bestimmen als oberste Kategorie (s. d.) die des Seins. Verschiedene Grade des Seins unterscheidet PHILO. PLOTIN bezeichnet das Princip des Seienden als überseiend (Enn. III, 8, 10). Das Sein ist Product des Geistes (*νοῦς*). „*Das Eine ist alles und auch nicht eins: denn das Princip von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles an; denn dorthin läuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ist noch nicht, sondern wird sein . . . damit es das Seiende sei, eben darum ist es selbst nicht seiend, wohl aber der Erzeuger desselben, und dies ist gleichsam das erste Werden. Denn da es vollkommen ist, weil es nichts sucht, noch hat, noch bedarf, so floss es gleichsam über, und seine Überfülle brachte anderes hervor; das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und wurde erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellect. Und seine feste, nach jenem hingewandte Position wirkte das Seiende, das Schauen auf sich selbst den Intellect. Indem es also zu sich selbst hingewandt stillsteht, damit es sehe, wird es zugleich Intellect und seiend*" (l. c. V, 2, 1). „*Das Seiende ist nichts Todtes, nicht des Lebens und des Denkens bar, also ist der Intellect und das Seiende identisch. . . . Der Intellect selbst ist die Dinge*" (l. c. V, 4, 2). Das Seiende ist die intelligible Welt (l. c. VI, 2, 2). „*Das Erschaute ist das Seiende*" (l. c. VI, 2, 8). „*Seiend ist aber das Festeste von allem und dasjenige, in dessen Umkreis auch das übrige seine feste Position erhalten hat*" (ibid.). „*Es ist ein Heer oder Chor nicht weniger als ein Haus, aber gleichwohl ist es weniger eins*" (l. c. VI, 2, 11). Das Sein ist Product

einer beständigen Thätigkeit des Absoluten. „*Wenn er [Gott] hauptsächlich deshalb ist, weil er sich gleichsam auf sich selber stützt und gleichsam auf sich selbst schaut und das Schauen gleichsam das Schauen auf sich selbst ist, so schafft er sich gleichsam selbst. . . . Sein eigenes Sein ist also die auf ihn selbst gerichtete Thätigkeit; dies aber ist eins und er selbst. . . . Von ihm selbst also und aus ihm selbst stammt für ihn das Sein. Er ist also nicht so, wie er eben wurde, sondern wie er selbst wollte*“ (l. c. VI, 8, 16). „*Das Sein ist eins mit dem Schaffen, dem ewigen Schaffen*“ (l. c. VI, 8, 20).

AUGUSTINUS: „*Nur das ist wirklich, was ohne Veränderung bleibt,*“ eigentlich also nur Gott (Conf. VII, 11). JOHANNES SCOTUS: „*Omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλην, i. e. omnem sensum vel etiam intellectum rationemque fugiunt, iure videri non esse. Quae non nisi in solo deo materiaque et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur*“ (De div. nat. I, 3). „*Inferioris enim affirmatio superioris est negatio, itemque inferioris negatio est superioris affirmatio. . . . Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit*“ (l. c. I, 4). „*Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. . . . Virtus enim seminum eo tempore, quo in secretis naturae silet, quia nondum apparet, dicitur non esse*“ (l. c. I, 5). „*Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse, quae vero per generationem . . . variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora*“ (l. c. I, 6). ALANUS AB INSULIS: „*Solus deus vere existit, id est simpliciter et immobiliter ens, cetera autem vere non sunt, quia numquam in eodem statu persistunt*“ (Regulae de sacra theol. 2; Ritter VII, 596). RICHARD VON ST. VICTOR: „*Omne, quod est vel esse potest, aut ab altero habet esse, aut esse coepit ex tempore. Omne, quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio, quam a semetipso*“ (De trin. I, 6). AVICENNA: „*Esse omnium fieri est, praeter esse primi, quod ab alio esse non habet*“ (bei Albert. Magn., Sum. th. I, qu. 19, 4). ALBERTUS MAGNUS: „*Esse continuus fluxus est ab ente primo in omne, quod causatum vel creatum est*“ (Sum. th. I, qu. 22, 3). „*Esse non praedicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec potentia eius, nec ut actus: sed praedicatur ut creatum primum ab alio participatum*“ (l. c. qu. 19, 3). THOMAS VON AQUINO: „*Naturaliter intellectus noster cognoscit ens . . . in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia*“ (Contr. gent. II, 93). Nach ECKHART ist das Sein Gott, Gott das Sein. Im allgemeinen unterscheiden die Scholastiker „*esse reale — esse intellectu*“ (subiective — obiective). MICRAELIUS: „*Existentia est actualis essentia, qua res hic et nunc est.*“ Die Existenz ist realis oder obiectiva (Lex. philos. p. 382). — CAMPANELLA: „*Existere est facere permanens sicut facere est existere fluens*“ (Univ. phil. VIII, 4, 3). „*Notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum*“ (l. c. VI, 8, 4). „*Cognoscere est esse*“ (l. c. art. 1). GEULINCX schreibt nur Gott und den ewigen Dingen ein wahres Sein zu (Met. p. 96 squ.; Ritter XI, 116). Nach SPINOZA ist nur Gott oder die Substanz (s. d.) wahrhaft. „*Esse essentiale*“ ist „*modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehen-*

duntur"; „*Esse ideae*". „*prout omnia obiective in idea Dei continentur*"; „*Esse existentiae*", „*ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata, tribuiturque rebus postquam a Deo creatae sunt*" (Cog. met. I, 2) CLAUBERG: „*Existentia dicitur, per quam ens actu est, seu per quam habet essentiam actu in rerum natura constitutam*" (Opera p. 296). BAYLE erklärt, die Existenz sei „*ce par quoi la chose est formellement et intrinsèquement hors de l'état de possibilité et dans l'état d'actualité*" (Syst. de philos. p. 158). LEIBNIZ: „*Les idées intellectuelles et de réflection sont tirées de notre esprit. Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 23). „*Zuerst urteilt man ohne Beweis aus der einfachen Wahrnehmung oder Erfahrung, dass das besteht, dessen man innerhalb seiner sich bewusst ist*" (Erdm. p. 442). MENDELSSOHN: „*Wenn wir sagen, ein Ding sei ausgedehnt, sei beweglich, so haben diese Worte keine andere Bedeutung als diese: ein Ding sei von der Beschaffenheit, dass es als ausgedehnt und beweglich gedacht werden müsse. A sein und als A gedacht werden, ist der Sprache sowie dem Begriffe nach, eben dasselbe*" (Morgenst. I, 6). LICHTENBERG: „*Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff sein etwas von unserem Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr giebt, so ist auch nichts mehr*" (Verm. Schrift. 1801, Bd. II, S. 12 f.). Nach D'ALEMBERT stammt die Idee der Existenz aus dem Selbstbewusstsein (Mélanges, citirt bei Rosmini, Nuovo saggio II, p. 39). KANT: „*Wenn wir . . . sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das Letztere nicht in transscendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich, wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müssen vorgestellt werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 237). „*Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils . . . das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject setzt*" (l. c. S. 472).

Nach HERDER ist Sein „*kräftiges Dasein zur Fortdauer*" (Verst. u. Erf. I, S. 134). KRUG: „*Das Sein der Dinge ausser uns bedarf . . . eines Beweises so wenig als unser eigenes*" (Fundam. S. 131). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*Être voulant et être résistant c'est être réellement, c'est être*" (Él. d'idéol. I, ch. 8, p. 137). FICHTE: „*Alles, was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts*" (Gr. d. g. Wiss. S. 12). Der Idealismus bestimmt nicht, was ist, sondern was sein soll (l. c. S. 93). „*Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins*" (Syst. d. Sittenl. S. 59). „*Das Object Y ist hart, heisst, ich fühle in einer gewissen Reihe des Handelns zwischen zwei bestimmten Gliedern, desselben einen bestimmten Widerstand*" (l. c. S. 122). „*Die objective Beschaffenheit eines Ich ist keineswegs ein Sein oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge*" (l. c. S. 131). „*Wissen und Sein sind nicht etwa ausserhalb des Bewusstseins und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewusstsein werden sie getrennt.*" „*Es giebt kein Sein ausser vermittelst des Bewusstseins*" (l. c. S. VII). „*Das Sein durchaus und schlechthin als Sein ist lebendig und in sich thätig, und es giebt gar kein anderes Sein als das Leben*" (WW. VI, 361). SCHELLING: Sein „*drückt das reine absolute Gesetztsein aus*", Dasein „*ein bedingtes eingeschränktes*

Gesetztsein". Wirklichkeit *„ein auf bestimmte Art . . . bedingtes Gesetztsein"* (Vom Ich S. 123 ff.). *„A ist — d. h. es hat eine eigene identische Sphäre des Seins"* (l. c. S. 156). Reines Sein ist nur im Ich denkbar (l. c. S. 158). — *„Es ist überall nur ein Sein, nur ein wahres Wesen, die Identität, oder Gott als die Affirmation derselben"* (WW. I. VI, S. 157). — *„Das Sein ist in diesem System [des transcendental. Ideal.] nur die aufgehobene Freiheit"* (Syst. d. tr. Id. S 62). *„Das Sein (die Objectivität) drückt immer nur ein Begrenztsein der anschauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In diesem Teil des Raums ist ein Kubus, heisst nichts anderes als: in diesem Teil des Raums kann meine Anschauung nur in der Form des Kubus thätig sein"* (l. c. S. 114). *„Das Ich ist nur dadurch, dass es sich erscheint, sein Wissen ist ein Sein"* (l. c. S. 385). *„Dass irgend etwas ist, also das Sein irgend eines Dinges, erkenne ich nur daran, dass es sich behauptet, dass es anderes von sich selbst ausschliesst, dass es jedem anderen in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt"* (WW. II. III, 206). *„Dass etwas ist und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, dass ich mich schlechterdings genötigt fühle, dieses Etwas mir vorzustellen"* (Naturph. I, 304 f.). Nach BIUNDE erhält das Angeschaute durch den (apriorischen) Gedanken des Seins eine übersinnliche Bestimmung, die sich aus der Natur des Denkens selbst erklärt (Vers. e. system. Beh. d. emp. Psych. I, S. 13 ff.). ROSMINI: *„Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parte, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale."* *„Quando io metto l'attenzione mia esclusivamente in quella qualità che è a tutte comune, cioè nell' essere, allora suol dirsi che io penso l'essere, o l'ente . . . in universale"* (Nuovo saggio II, p. 15). *„L'idea pura dell' essere non è un' immagine sensibile"* (l. c. p. 16). *„L'idea . . . generalissima di tutte, e l'ultima delle astrazioni, è l'essere possibile"* (l. c. p. 20). *„L'idea dell' essere non ha bisogno d'alcun' altra idea ad essa aggiunta per essere concepita"* (l. c. p. 23). *„L'idea dell' ente è innata"* (l. c. p. 60). *„Tutte le idee acquisite procedono dall' idea innata dell' ente"* (l. c. p. 76). Die Idee des Seins ist die universalste, die Quelle aller Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis (l. c. III, p. 257). Die Ursprünglichkeit des Seinsbegriffs betont GIOBERTI. — HEGEL: *„Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Dass aber dieser schon in seinem ganz abstracten Sinne das Sein in sich schliesse, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses. — Es müsste, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dieses Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn ich oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstracteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Sein"* (Encykl. § 51). *„Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede andre gegen einander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes"* (l. c. § 84). *„Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann"* (l. c. § 86). *„Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraction,*

damit das A b s o l u t - N e g a t i v e, *welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das* N i c h t s *ist*" (l. c. § 87). Sein ist nichts als „*die einfache Beziehung auf sich selbst*" (l. c. § 193). „*Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee*" (l. c. § 213). Reines Sein ist die „*einfache Unmittelbarkeit*" (Log. I, 62). Das Sein in der wahren Form ist im Begriffe enthalten (l. c. III, 174). Die „*Frage nach dem* S e i n *hat einen vielfachen Sinn, und kann oft bloss den des Namens haben*" (Naturph. S. 7) (vgl. Encykl. S. XIX). E. ERDMANN: „*Der Begriff als das vernünftige Sein, die Idee als der ewige reale Gedanke des Gegenstandes, hat allein wahres Sein. Die Wirklichkeit steht deswegen dem Gedanken nicht gegenüber, sondern* w a h r e *Wirklichkeit hat alles nur im Begriff, d. h. Gedanken*" (Grundr. § 121). C. H. WEISSE: „*Wer den Gedanken des* S e i n *denkt, wer ihn rein und in völliger Abgezogenheit von allen weiteren Bestimmungen und von allem und jedem besondern Inhalte denkt: der weiss zugleich, und weiss allein unmittelbar, ohne anderweite Denkvermittlung, dass das, was er denkt, das schlechthin Allgemeine und Notwendige ist*" (Gr. d. Met. S. 108). „*Sein ist Unendlichkeit*" (l. c. S. 164), Dasein (bestimmtes Sein), Endlichkeit (l. c. S. 130, 145). Sein ist ferner „*die Kraft, das Vermögen haben, als Körper im Raume dazusein, dazusein in Gestalt nicht bloss* e i n e s *Körpers, — was nur als* e i n *Körper ist,* i s t . . . *wesenloser Schein*" (Met. S. 422). Nach HERBART ist Sein „*absolute Position*", „*Anerkennung*" des Nicht-Aufzuhebenden (Met. II, 408, 82). „*Vom Sein . . . muss zunächst als von einem Begriff gesprochen werden, den man an diesen und jenen Gedanken unvermeidlich werde heften müssen.*" „*Erklären, dass A sei, heisst erklären, es solle bei dem einfachen Sein des A sein Bewenden haben*" (Hauptp. d. Met. S. 22 f.). Dem Sein gebührt ein Was, das da sei. „*Dieses Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Sein bloss das ausdrückt: es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben. Es bleibt also auch völlig unbenommen, Vielheit des Seienden anzunehmen . . . Er selbst aber, der Begriff des Sein, ist weder eins noch vieles, sondern eine Art zu setzen*" (l. c. S. 25). „*Gegenstände sind gesetzt worden; diese Gegenstände werden dergestalt bezweifelt, dass sie ganz verschwinden sollen. Sie verschwinden aber nicht; die Setzung dauert also fort; aber sie ist darin verändert, dass ihr Gesetztes nicht mehr für einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war. Die Qualität wird dem Zweifel preis gegeben; das Gesetzte soll etwas anderes, Unbekanntes sein. Hier bleibt bloss der Begriff* d e s s e n *übrig,* d e s s e n S e t z u n g n i c h t a u f g e h o b e n w i r d. *Die blosse Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden nun ist der Begriff des Sein*" (Met. II, § 201). Das Sein der Dinge wird nicht empfunden, es „*kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatze gegen das, was* n i c h t *ist, sondern blosss gedacht wird*", entsteht aus einer doppelten Verneinung (l. c. § 202). „*In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils*" (l. c. § 204). „*Gott ist*" = „*es ist ein Gott*" (ibid.) SCHOPENHAUER meint, „*dass das Sein der anschaulichen Objecte eben ihr* W i r k e n *ist*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 5; Üb. d. Sehen C. 1, § 1). „*Der wahre und ganze Inhalt des Begriffes* S e i n . . . *ist das ‚Ausfüllen der Gegenwart'*" (Neue Paralipom. § 97, S. 91). LOTZE bestreitet die Existenz eines reinen Seins. Alles Sein ist In-Beziehung-sein (Mikrok. III, 465 ff.). Der Begriff des reinen Seins ist „*eine völlig bestimmt gebildete Abstraction, welche das Gemeinsame zu umfassen sucht*" (Met.[2], S. 36). „*Dass ein Ding ‚sei', ist uns ursprünglich nur dadurch klar,*

dass es von uns empfunden oder wahrgenommen wird. Allein wenn wir das durch den Satz ausdrücken wollten, das ‚Sein' bestehe nur in dem Wahrgenommenwerden (esse = percipi), so würde sich dagegen sogleich der Widerspruch erheben: damit sei gar nicht das ausgedrückt, was wir mit dem Begriffe des Seins meinten. Die Empfindung sei zwar für uns das Mittel, das Sein der Dinge wahrzunehmen, es selbst aber bestehe in einer Wirklichkeit, die diese Wahrnehmung nur möglich mache. Es entsteht also die Aufgabe: das Sein der Dinge unabhängig von ihrem Empfunden-werden, also unabhängig von uns, vorzustellen." „*Der gewöhnliche Verstand nun löst dieselbe ganz einfach dadurch, dass er die Dinge dann, wenn sie nicht Object unserer Wahrnehmung sind, doch unter einander in bestimmten Beziehungen stehend denkt . . . Diese ‚Beziehungen' sind das, was das Dasein der Dinge dann, wenn wir sie nicht wahrnehmen, ausmacht, und sie enthalten zugleich den Grund, warum sie später in bestimmter Ordnung wieder Gegenstände unserer Wahrnehmung werden können. Mithin ist, kurz ausgedrückt, jetzt das ‚Sein' der Dinge gleichbedeutend mit einem ‚Stehen in wechselseitiger Beziehung'*" (Gr. d. Met. S. 11). „*Position und Affirmation . . . sind für sich kein Sein, sondern der vollständige Begriff dieses letzteren besteht erst in der Bejahung oder Setzung irgend einer bestimmten Beziehung*" (l. c. S. 13). L. FEUERBACH: „*Sein ist etwas, wobei nicht ich allein, sondern auch die andern, vor allem auch der Gegenstand selbst beteiligt ist. Sein heisst Subject sein, heisst für sich sein*" (WW. II, 309). Das Sein ist die „*Grenze des Denkens*", „*die Position des Wesens*" (ibid.). ULRICI: „*Es ist der Begriff des reellen Seins, alles dasjenige zu sein, was unabhängig von unserem Denken und somit gleichgültig dagegen, ob es von uns gedacht wird oder nicht, also nicht bloss in und für uns, sondern an sich existirt*" (Log. S. 46). Zum Sein gehört die Notwendigkeit des Nicht-anders-denken-könnens (l. c. S. 47); unser Denken ist durch das reale Sein bedingt, darum sind unsere Gedanken objective Gedanken (l. c. S. 51). An der producirenden setzt die unterscheidende Denkthätigkeit Unterschiede und unterscheidet sich selbst von ihr. „*Denken wir uns diesen Stoff als das erst zu Unterscheidende, an sich Unterschiedslose, abstrahiren wir also von aller Bestimmtheit, weil von aller Unterschiedenheit, und sehen davon ab, dass wir dies schlechthin Unterschiedslose doch nur zu denken vermögen, indem wir es als Gedanken von unserem Denken unterscheiden, so erhalten wir den Begriff des sog. reinen Seins*" (l. c. S. 238). Der abstracte Gedanke des Seins ist weder Begriff noch Kategorie noch allgemeines Prädicament (l. c. S. 239). Für das absolute Denken ist zunächst das Sein nur „*die eine ursprüngliche Thätigkeit des absoluten Denkens selbst*" (l. c. S. 240), ein „*Gesetztes*", eine That. „*Für unser Denken ist zunächst das subjective Sein das Sein seiner selbst als unterscheidende Thätigkeit, das objective der gegebene Stoff, den unsere unterscheidende Denkthätigkeit an der producirenden und deren Producten hat*" (l. c. S. 214). Unser Denken unterscheidet das fremde Sein von seinen Gedanken, und damit wird dieses zum reellen, unser Gedanke zum ideellen Sein (l. c. S. 242). Nach K. FISCHER besteht das Sein aller Gegenstände in Raum und Zeit im Vorgestelltsein (Krit. d. Kantschen Phil. S. 7). J. BAUMANN: „*Den Begriff des Seins leiten wir nicht aus dem Sein der Ideen in uns, welches gleich dem ist, dass sie gedacht werden, ab, sondern aus unserem Sein . . ., nicht das Gedachtwerden der Wahrnehmungen ist gleich Sein überhaupt, sondern ist eine besondere Art, nämlich eben gedacht oder vorgestellt sein, wo man aber das ‚gedacht' oder ‚vor-*

gestellt' nicht weglassen darf von dem ‚sein'" (Lehr. v. Raum u. Zeit, II, 578). *„Was die äussere Existenz angeht, so sind allerdings dem Geiste zunächst nur seine Eindrücke und Ideen gegenwärtig, aber Eindrücke und Ideen sind nicht bloss als Wahrnehmungen gegenwärtig, sondern haben allerlei an sich, was uns auf besondere Gedanken über sie nach seiner Verschiedenheit leitet, die Raumvorstellung und die fundamentale ursprünglich in der Seele gegebene Unterscheidung von innen und aussen verbunden mit der Causalität . . . und die Umstände der einzelnen Wahrnehmungen und Gruppen von Wahrnehmungen zwingen uns, äussere von uns und unserem Denken unabhängige Existenz zu setzen"* (l. c. S. 579). H. SPENCER: *„Die bedingte Form, unter welcher das Sein sich im Subject darstellt, kann ebensowenig wie die bedingte Form, unter welcher das Sein sich im Object darstellt, an sich das unbedingte Sein sein, das beiden gemeinsam ist"* (Psych. I, § 63). Nach H. HODGSON ist für die Philosophie Sein (Existenz) = *„presence in consciousness"* (Ueberweg, Grundr. III, 2[8], S. 440). Nach WUNDT ist der Begriff des Seins *„kein Begriff, der sich auf irgend welche thatsächliche Eigenschaften oder Beziehungen der Gegenstände zurückführen lässt, obzwar er verlangt, dass uns überhaupt Gegenstände mit Eigenschaften, die in Beziehungen zu einander stehen, gegeben sind; aber dieser Begriff kommt gerade dadurch zustande, dass die logische Forderung erhoben wird, von allen solchen Eigenschaften und Beziehungen, insbesondere also auch von allen Veränderungen, zu abstrahiren und so den Gegenstand nur unter dem Gesichtspunkt, dass er i s t, im Begriff festzuhalten"* (Syst. d. Philos.[2], S. 227). Nach E. DÜHRING ist Sein zunächst ein allgemeines und unbestimmtes *„Existenzgefühl"*. Der Begriff des universellen Seins ist *„der gedankliche Hinblick auf das Ganze der Dinge und das Absehen von den besondern Gestalten"* (Log. S. 175 f.). Alles Sein ist materiell (Cursus S. 62 ff). v. KIRCHMANN erklärt den Inhalt von Sein und Wissen für einen und denselben, während deren Form verschieden sei. *„Im Gegenstande ist der Inhalt in der S e i n s - F o r m befasst, in der Vorstellung in der W i s s e n s - F o r m. Bei dem Wahrnehmen teilt sich nur der I n h a l t des Gegenstandes dem Wissen mit; die Seinsform geht nicht mit über, in ihr liegt das, was den Inhalt zu einem starren, körperlichen und wahrhaft ausgedehnten macht und als solches nicht in das Wissen mit übergeht. Dieses reine Sein, als blosse Form, kann deshalb positiv nicht erkannt, sondern nur als das Nicht-Übergehende und Nicht-Wissbare empfunden werden"* (Kat. d. Phil.[3], S. 53 f.). Nur das Widerspruchslose im Inhalte der Wahrnehmung ist ein Seiendes (l c. S. 55). J. BERGMANN erklärt das Sein als sich selbst percipirendes Bewusstsein. Jedes Urteil setzt das D a s e i n seines Gegenstandes voraus, dieses ist *„etwas in den daseienden Dingen Liegendes . . . ein Inhaltsbestandteil jedes Begriffes, durch den wir etwas als daseiend denken"*. *„Das Dasein eines von unserem Ich verschiedenen Dinges besteht . . . in seinem Zusammensein mit andern Dingen in der Welt oder, kürzer, in seinem Enthaltensein in der Welt"* (Der Begr. d. Daseins u. das Ich-Bewussts., Arch. f. system. Philos. II. Bd., 1896, S. 151, 289). Alles Seiende denken wir als *„zusammenseiend mit unserem Ich in einem Ganzen"* (l. c. S. 302). Das Sein der Welt ist absolutes Sein, absolute Position (Sein u. Erk. S. 55; vgl. S. 48 ff.). *„Das Sein des Seienden kann als ein ewiges W e r d e n beschrieben werden, aber als Werden, welches in jedem Augenblick vollendet ist, da es in der Erhaltung des Gewordenen besteht, ein actives Beharren ist."* Das Sein ist ewiges Produciren, Bewusstsein (l. c. S. 133). Nach A. v. LECLAIR sind Den-

ken und Sein nur zwei verschiedene begriffliche Auffassungen, Seiten desselben Gegebenen. Denken ist *„das Haben der Bewusstseinsdata unter Gesichtspunkten der Thätigkeit“*, Sein — der *„Individualinhalt, an dem wir uns überhaupt erst einer Thätigkeit bewusst werden“* (Beitr. S. 18). Sein ist *„nur der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewusstseinsdatum ist oder sein kann“* (ibid.). Denken hat nur Sinn als *„Denken eines Seins“*, Sein als ein Gedachtes (l. c. S. 19). Es giebt verschiedene Species von Sein und von Wirklichkeit, Wirklichkeitsgraden (l. c. S. 21). SCHUPPE anerkennt kein Sein ausser dem Bewusstsein. *„Es gehört zu dem Sein selbst, dass es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objectenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, dass jedes von ihnen ohne das andere in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist“* (Log. S. 22). *„Der Begriff des wirklichen Seins geht nicht in der blossen Empfindung auf, sondern schliesst die absolute Gesetzlichkeit ein, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewusst werden. Diese Notwendigkeit gehört zum Sein, und der Widerspruch unter Empfindungen beweist, dass eine von ihnen nicht wirkliches Sein bedeuten kann, nur Schein. Die absolut zuverlässige Gesetzlichkeit, dass ich und jeder andere, die nötigen Bedingungen vorausgesetzt, z. B. die der Anwesenheit am bestimmten Orte, eine Wahrnehmung bestimmter Art machen würden, ist nicht nur Beweis für die Existenz dieses Wahrnehmbaren, sondern ist gleichbedeutend mit seiner Existenz, auch wenn gerade niemand diese Wahrnehmung macht . . . Der Begriff des existirenden Unwahrgenommenen geht in solchem auf, was seinem Begriffe nach Wahrnehmbares ist, z. B. Rotes, Rundes“* (l. c. S. 29 f.). Das Sein des Ich ist *„dies, dass es sich seiner bewusst ist“* (l. c. S. 33). *„Das Sein ist nichts, wenn es nicht eben Sein von etwas ist, z. B. eines Wahrgenommenen oder Gedachten oder eines Gefühls oder einer Willensregung. Was wirklich gar nicht, in keiner Weise, in keinem Sinne existirt, von dem kann auch absolut nichts ausgesagt werden. Wenn das Nichtseiende eben als Nichtseiendes bezeichnet wird, so existirt dieses Subject doch jedenfalls als ein Gedanke, und das genannte Prädicat will andere Existenzarten ausschliessen“* (l. c. S. 167). Das Sein ist nur als in notwendigen Zusammenhängen stehend denkbar (l. c. S. 65). REHMKE identificirt Sein und Bewusstsein (Die Welt als Wahrn. u. Begr. S. 71, 92, 98 ff.). v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Das Sein (oder Bewusstsein) hat an sich überhaupt keinen Sinn, sondern nur als irgendwie bestimmte Seinsart“* (Gr. e. Erk. S. 9). Sein ist kein Gattungsbegriff. *„Nicht-seiend“* ist *„nur als Relation innerhalb des Seienden denkbar“* (l. c. S. 192). Nach **Sigwart** steht das Sein dem bloss Vorgestellten, Gedachten, Eingebildeten gegenüber. *„Was ‚ist‘, das ist nicht bloss von meiner Denkthätigkeit erzeugt, sondern unabhängig von derselben, bleibt dasselbe, ob ich es im Augenblick vorstelle oder nicht;“ „es steht mir, dem Vorstellenden, als etwas von meinem Vorstellen Unabhängiges gegenüber, das nicht von mir gemacht, sondern in seinem unabhängigen Dasein nur anerkannt wird“* (Log. I², S. 90). *„Was wir tasten und sehen, das ist da“* (ibid.). Sein ist *„das Wahrgenommenwerden-können“* (l. c. S. 92). Eine Folge des Seins ist das Wirken. *„Mit dem angeschauten Object ist der Gedanke des Seins unmittelbar verbunden“* (l. c. S. 94). Sein ist ein *„In-Beziehung-stehen“* (l. c. S. 95). Sein als Verbum ist ein Bestandteil des Prädicats (l. c. S. 117; so auch HERBART, Einl. in d. Phil. § 53). Sein ist kein Bestandteil des vorgestellten Inhalts (Impers. S. 56; Log. I², S. 94). B. ERDMANN (Log. I, S. 311) erklärt:

„Existiren ist . . . eine causale Relationsbestimmung und als solche zwar kein Merkmal im logischen Sinne, zweifellos aber ... ein logisches Prädicat." Sein bedeutet so viel wie Wirken (l. c. S. 77). Nach F. BRENTANO (Psych. I, 279) und seinen Schülern bedeutet *„A ist"* die *„Anerkennung"* von A als wahr. Der Begriff der Existenz wird *„durch Reflexion auf das bejahende Urteil"* gewonnen (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 61). *„Die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz sind die Correlate der Begriffe der Wahrheit (einheitlicher) affirmativer und negativer Urteile. Wie zum Urteil das Beurteilte, zum affirmativen Urteil das affirmativ, zum negativen das negativ Beurteilte gehört: so gehört zur Richtigkeit des affirmativen Urteils die Existenz des affirmativ Beurteilten, zur Richtigkeit des negativen die Nichtexistenz des negativ Beurteilten, und ob ich sage, ein negatives Urteil sei wahr, oder, sein Gegenstand sei nicht existirend: in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe"* (l. c. S. 76). MARTY: *„Sein im Sinne der Existenz heisst . . . nichts anderes als: Gegenstand eines wahren anerkennenden Urteils sein können. Der Begriff ist also reflex; er setzt den des anerkennenden Urteils schon voraus"* (Viertelj. 18. Bd., Üb. subjectl. Sätze V, S. 441). *„In Reflexion auf eine solche Anerkennung, wenn sie richtig ist, kann nun der Begriff des Mit-Recht-anerkannt-werden-könnens abstrahirt werden, und dies ist derjenige der Existenz. Existirend heisst alles, was mit Recht anerkannt werden kann. Und dieser Begriff, einmal gebildet, kann, wie jeder andere, mit einem Subjecte A, B, C prädicativ verknüpft, von ihm ausgesagt werden. Ich kann sagen: A ist existirend, und diese Prädication ist zwar nicht identisch mit ‚A ist', aber ihm äquivalent, ganz analog wie ‚dass A ist, ist wahr' ein zusammengesetzteres Äquivalent von ‚A ist' bildet"* (Üb. subjectlos. Sätze VI, Viertelj. 19. Bd., S. 32 f.). Der Begriff der Existenz gehört zu den ἀόριστα, *„d. h. zu den Prädicaten, welche sowohl Realem als Nichtrealem zukommen können"*. *„Natürlich gilt also auch von ihm, dass er, als Prädicat von Realem auftretend, doch keine reale Bereicherung des Subjectbegriffs mit sich bringt"* (l. c. S. 38). Es liegt *„an der Beschaffenheit der Gegenstände"*, dass man die Existenz mit Recht von ihnen aussagen kann (l. c. S. 77). Nach RICKERT hat *„Sein"* nur Sinn als Bestandteil eines Urteils (Der Gegenst. d. Erk. S. 84). Begrifflich früher als das Sein ist das Sollen (l. c. S. 83). W. JERUSALEM: *„Ein ruhendes Sein giebt es weder in der Natur noch im Geiste"* (Die Urteilsfunct. S. 7). R. WAHLE: *„Das Sein lässt sich nicht weiter begreifen. Sein und Vorkommnis sind für uns ein und dasselbe Ding unter verschiedenen Ausdrücken"* (Das Ganze d. Philos. S. 89 f.). *„Die Begriffe ‚sein', ‚beharren' und ‚gleich sein' sind für das Bewusstsein dieselben"* (l. c. S. 180). J. SOCOLIU: *„Das Sein zuckt so zu sagen aus einer jeden Wahrnehmung hervor und giebt sich da dem gewöhnlichen Menschen als ‚Aussenheits-Coëfficient': es tritt bei ihm als Glaube an die Realität des Wahrnehmungsinhaltes . . . auf. Desgleichen ist es in jeder Erinnerung vorhanden"* (Die Grundprobl. d. Philos. S. 185). Vgl. Existenz.

Sekural nennt R. AVENARIUS den Aussagecharakter *„sicher"*, *„gewiss"*.

Selbst ist nach VOLKMANN *„jedes Subject, dessen Thätigkeit das Subject zu ihrem Object hat"* (Lehrb. d. Psych. II[4], 217).

Selbstbeobachtung. COMTE spricht von der *„profonde absurdité, que présente la seule supposition si évidemment contradictoire de l'homme se regardant penser"* (Cours de philos. pos. III, p. 766 ff.). S. Beobachtung.

Selbstbewusstsein ist das Wissen des Ich (s. d.) um sich selbst, das Bewusstsein seiner Identität mit sich selbst, seiner Constanz im Wechsel der Bewusstseinsinhalte.

SOKRATES stellt das *γνῶθι σαυτόν* als eine Bedingung der Sittlichkeit hin (Xenoph., Memor. IV, 2, 24). PLATO lässt die Frage, ob es ein Erkennen des Erkennens gebe, unentschieden; jedenfalls ist ein solches Wissen nützlich (*τὸ ἅ οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν εἰδέναι ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*, Charmid. 167 B bis 172 C). *Ὀφθαλμὸς ἄρα εἰ μέλλει ἰδεῖν ἑαυτόν, εἰς ὀφθαλμὸν αὐτῷ βλεπτέον, καὶ τοῦ ὄμματος εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον, ἐν ᾧ τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη . . . Ἆρ' οὖν . . . καὶ ψυχή εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή* (Alcib. I, 133 B). ARISTOTELES: *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων* (Met. XII, 7, 1072b, 20 squ.)· *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (l. c. 9, 1074b, 34)· *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* (De an. III, 4, 430a, 2). Eine Ursache, die keinen Gegensatz hat, erkennt sich selbst: *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν* (l. c. 6, 430b, 25). Bei den Stoikern ist das Selbstbewusstsein *„nicht speciell ausgesprochen, sondern als persönliches Bewusstsein unter dem ἡγεμονικόν verstanden“* (Chevalier, Entst. u. Werd. d. Selbstbew. S. 17)· *οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν* (Diog. L. VII, 85). EPIKTET bezeichnet *„die δύναμις λογική als das einzige Vermögen des Menschen, das, wie anderes, so auch sich selbst: sein Eigenwesen, seinen Ursprung und Wert zu erkennen imstande sei (Dissert. I, 1, 4)“* (Volkmann, Lehrb. II[4], 221). CICERO: *„Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre: et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus: neque nos corpora sumus . . . Quum igitur, nosce te, dicit, hoc dicit, nosce animum tuum . . . ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te“* (Tusc. disp. I, 22, § 52). *„Sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri“* (l. c. 23, § 55). Nach PLOTIN ist das Selbstbewusstsein (*συναίσθησις αὑτῆς*) eine Hinwendung (*μεταβολή*) des Geistes (*νοῦς*) zu sich selbst. Der Denkende hat *„durch das Erfassen und wahrhaft wirkliche Schauen seiner selbst alles mit einbegriffen, während er durch das Erfassen aller Dinge sich selbst mit einbegreift.“ „Denn alles ist er selbst und beides ist eins“* (Enn. IV, 4, 2). *„Das Anderssein ist erforderlich, damit es ein Denkendes und Gedachtes giebt“* (l. c. V, 1, 4). PORPHYR: *καὶ τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν θεωρήσει νοῶν τὰ νοητά* (bei Stob. Ecl. I, 40, 784)· *νῷ νοῦς ἐστι νοητόν* (Sent. 44). AUGUSTINUS: *„Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas“* (De vera relig. 37, 72). Sowohl durch ihren Begriff als durch den *„inneren Sinn“* (s. d.) erkennt die Seele sich selbst (De quant. an. 14; De an. IV, 20 u. 21; De trin. X, 10). *„Mens se ipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea“* (De trin. IX, 3). JOHANNES SCOTUS: *„Ipsa notio, qua se ipsum homo cognoscit, sua substantia credatur“* (De div. nat. IV, 7). THOMAS v. AQUINO: *„Intellectus humanus . . . non cognoscit se ipsum per suam essentiam; sed per actum, quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles“* (Sum. th. I, qu. 87, 1). Wie Augustinus erklärt THOMAS: *„intelligo*

me intelligere" (l. c. art. 3) „*Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectitur: intelligit enim se ipsum non solum secundum partem, sed secundum totum*" (Contr. gent. II, 49). „*Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu, erit ergo proscendere in infinitum . . . nec est inconveniens, intellectum esse infinitum in potentia*" (Sum. th. I, qu. 87). CASMANN: „*Si mens posset a se ipsa intelligi, idem esset id, quod intelligit et quod intelligitur, at hoc inconveniens videtur.*" „*Dicimus intellectum se ipsum intelligere non quidem primo et directe, sed indirecte ex alterius externi cognitione h. e. mens non convertitur in se ipsam, ut primum et proximum obiectum, sed ex actione sua se cognoscit et actionem suam ex obiecto; cognitio igitur talis reflexa dicitur et indirecta, quia oritur ab obiecto externo et inde per reflexionem dirigitur in mentem*" (Psychol. p. 112). CAMPANELLA leitet aus dem Selbstbewusstsein alle Erkenntnis ab (Univ. ph. II, 5, 13). „*Animam et res cognoscentes notitia innata cognoscere se ipsas praesentiabiliter*" (l. c. VI, 8, 1). DESCARTES macht das „*cogito, ergo sum*" (s. d.) zum Fundament des Erkennens. „*Nihil facilius et evidentius mea mente posse a me percipi*" (Med. II). Auch SPINOZA meint: „*Ego sum debet esse per se notum*" (Ren. Cart. pr. phil. I, prop. II). „*Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus*" (Eth. II, Ax. V). „*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*" (l. c. prop. XXIII). „*Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani*" (l. c. prop. XX). „*Cogitatio attributum Dei est; adeoque tam eius, quam omnium eius affectionum, et consequenter mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus; sed quatenus alia rei singularis idea affectus est*" (l. c. dem.). „*Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori*" (l. c. prop. XXI). „*Mentis idea et ipsa mens una eademque est res*" (l. c. schol.). „*Idea ideae cuiuscunque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit*" (l. c. prop. XXIX). „*Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit*" (l. c. Coroll.). Nach MALEBRANCHE erfassen wir im Selbstbewusstsein vielleicht nur einen Teil unseres Wesens (Rech. III, 2, 7). Nach BERKELEY haben wir in unserer Seele keine Vorstellung (idea), nur eine „*notion*", d. h. wir verstehen, was mit dem Worte Seele gemeint ist (Princ. XXVII). CONDILLAC: „*Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur qu'elle ne se rappelle en avoir été une autre. Voilà sa personnalité: car si elle pouvait dire moi, elle le dirait dans tous les instants de sa durée, et à chaque fois son moi embrasserait tous les moments dont elle conserverait le souvenir*" (Trait. d. sens. I, ch. 6, § 1). „*Elle ne peut pas dire moi au premier moment de son existence. — A la vérité, elle ne le dirait pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même: mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit moi*" (l. c. § 2). „*Son moi est tout à la fois la conscience de ce qu'elle est*

et le souvenir de ce qu'elle a été" (l. c. § 3). KANT: „*Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann*" (Kr. d. r. V. S. 437 f.). „*Wie aber ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden . . . und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei, wie ich also sagen könne: ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object, und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmungen sein könne*" (Kr. d. r. Vern. S. 674 f.). Wir schauen uns selbst nur so an, „*wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden*" (l. c. S 675). „*Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zum Erkenntnis unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir wie ich bin, sondern bloss wie ich mir selbst erscheine. Das Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst*" (l. c. S. 676; vgl. die Anm. daselbst; Anthrop. I, § 1).

Nach G. E. SCHULZE macht das Selbstbewusstsein „*den Mittelpunkt des geistigen Lebens*" aus (Psych. Anthrop. S. 18). „*Das Bewusstsein unseres Ich, als des Mittelpunktes unsers geistigen Lebens, worauf sich alles unser Erkennen, Fühlen und Wollen bezieht, enthält ein Wissen erstens des Daseins dieses Ich, zweitens seiner Einfachheit und numerischen Einheit, drittens seiner Selbständigkeit . . ., endlich viertens seiner Beharrlichkeit*" (l. c. S. 20 f.). „*Das seinem Inhalte nach eben angegebene Bewusstsein des Ich ist nicht der Grund oder die Quelle unsers geistigen Lebens, sondern selbst auch ein Erzeugnis dieses Grundes oder eine Offenbarung desselben, aber eine Offenbarung von ganz besonderer Beschaffenheit. Zu einem gewissen Grade der Ausbildung erhoben, macht es allerdings auch eine Erkenntnis aus, bleibt aber von der Erkenntnis alles andern, was in uns vorgeht, oder ausser uns stattfindet, weil hierin immer eine Unterscheidung des Erkennenden von dem Erkannten vorkommt, noch verschieden und darf daher kein Anschauen, Vorstellen oder Denken des Ich, im eigentlichen und durch den Sprachgebrauch bestimmten Sinne dieser Wörter, genannt werden. Es ist nämlich zwar ein unmittelbares Wissen von einem Sein, aber ein Wissen, woraus das Sein auch selbst mit besteht*" (l. c. S. 21 f.).

„Auf welche Art der Grund unsers geistigen Lebens das Bewusstsein des Ich erzeuge, lässt sich nicht beobachten. Wir haben es, ohne zu wissen, wie wir dazu gekommen sind. Zwar wird dasselbe immer begleitet von dem bald stärkern bald schwächern Bewusstsein eines (innern oder äussern) Etwas, das nicht das Ich selbst ist, welches Bewusstsein mithin ein Unterscheiden beider enthält. Aber dieses Unterscheiden darf nicht einmal für den Anfang des Innewerdens unsers Ich gehalten werden (denn um Dinge unterscheiden zu können, müssen wir schon ein Bewusstsein davon haben), sondern ist nur eine besondere Bestimmung und Einschränkung, womit das Bewusstsein des Ich stattfindet, und vermöge welcher es nie aus einem blossen oder reinen Wissen von dem Ich besteht“ (l. c. S. 22 f.). *„Die Entwickelung oder das Klarwerden des Ich scheint im Kinde allererst mit der erhöhten Wirksamkeit der äussern Sinne anzufangen. Noch mehr tragen zu dieser Entwicklung bei die verstärkten Richtungen des Begehrens auf gewisse Gegenstände und das Gefühl der Bemühungen, welche zur Befriedigung des Begehrens nötig sind. Ganz vorzüglich gewinnt aber das Bewusstsein des Ich dadurch an Deutlichkeit, dass wir dieses Ich zum Gegenstande unseres Nachdenkens machen“* (l. c. S. 23). REINHOLD definirt das Selbstbewusstsein als Bewusstsein des Vorstellenden; es ist ein deutliches Bewusstsein (Vers. e. neuen Theor. III, 317 ff.). Nach KRUG sind im Ich Sein und Wissen ursprünglich verknüpft (Fundam. S. 88 f.). FICHTE leitet das Selbstbewusstsein aus der Reflexion der Ich-Thätigkeit auf sich selbst ab (WW. I, 275). *„Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich, oder das Subject übrig. . . . Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche . . . Quelle alles Selbstbewusstseins. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann . . . ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen“* (Grundl. d. g. Wiss. S. 216 f.). SCHELLING betrachtet das Selbstbewusstsein (*„Wissen von uns selbst“*) als das *„erste Wissen“*. Das Selbstbewusstsein ist nicht eine Art des Seins, sondern des Wissens (Syst. d. tr. Id. S. 28). Im Selbstbewusstsein sind Vorgestelltes und Vorstellendes eins (l. c. S. 43). *„Das Selbstbewusstsein ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird.“ „Dieser Act ist eine absolut freie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genötigt werden kann“* (l. c. S. 44). *„In dem Satze: Ich denke, liegt schon der Ausdruck einer Bestimmung oder Affection des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deswegen die Position einer Unendlichkeit möglicher Prädicate ist“* (l. c. S. 47). *„Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellectuale Anschauung seiner selbst“* (WW. I. I, S. 401). HEGEL: *„Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, — sich selbst; — Selbstbewusstsein“* (Encykl. § 423). *„Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein, und dieses der Grund von jenem, so dass in der Existenz alles Bewusstseins eines andern Gegenstandes Selbstbewusstsein ist; ich weiss von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiss daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewusstsein ist Ich = Ich; — abstracte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität, denn es selbst,*

das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist" (l. c. § 424). „*Das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde, — der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äussern Objects hat und subjectiv sein soll*" (l. c. § 426). „*Das Product dieses Processes ist, dass Ich sich mit sich selbst zusammenschliesst und hierdurch für sich befriedigt, Wirkliches ist*" (l. c. § 428). Das anerkennende Selbstbewusstsein ist „*ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein, zunächst unmittelbar als ein anderes für ein anderes. Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar Daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Object, das Aufheben der Einzelnheit des Selbstbewusstseins war das erste Aufheben; es ist damit nur als besonders bestimmt — dieser Widerspruch giebt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den andern als solches da zu sein — den Process des Anerkennens*" (l. c. § 430). „*Das allgemeine Selbstbewusstsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines und objectiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien andern sich anerkannt weiss, und dies weiss, insofern es das andere anerkennt und es frei weiss.*" „*Dies allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewusstseins, der Begriff, der sich in seiner Objectivität als mit sich identische Subjectivität und darum allgemein weiss, ist die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms*" (l. c. § 436). „*Diese Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins enthält zunächst die Einzelnen als in einander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der kleiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewusstseins — die Vernunft*" (l. c. § 437; vgl. Erdmann, Grundr. d. Psych., § 82 ff). „*Das Bewusstsein als diese Macht, welche nicht dem Gegenstande nachgiebt, sondern der vielmehr das Gegenständliche unwesentlich geworden ist, ist Selbstbewusstsein.*" Fries nennt das „*Vermögen der Selbsterkenntnis Bewusstsein*". „*Eine Vorstellung mit Bewusstsein begleiten, etwas mit Bewusstsein thun u. s. w. bedeutet immer, dass wir nicht nur eine Thätigkeit in uns haben, sondern auch wissen, dass wir sie haben.*" „*Dieses Vermögen der Selbsterkenntnis ist nun auf folgende Weise organisirt. Zu Grunde liegt ihm das reine Selbstbewusstsein, die reine Apperception genannt. . . . Dieses reine Selbstbewusstsein spricht sich aus: Ich bin, es nennt mir mein Dasein, ohne zu sagen, was ich bin. . . . Soll aber dieses reine Selbstbewusstsein eine qualificirte Selbsterkenntnis zeigen, so müssen erst innere Sinnesanschauungen durch den angeregten innern Sinn hinzugebracht werden*" (Syst. d. Log. S. 50 f.). L. Feuerbach: „*An dem Gegenstande wird . . . der Mensch seiner selbst bewusst*" (WW. VII, 29). Bewusstsein ist „*Selbstbethätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe*" (l. c. S. 31). Schleiermacher erklärt das Selbstbewusstsein als den Punkt, in dem Denken und Sein identisch sind (Dialekt. § 101). Das Selbstbewusstsein ist etwas Ursprüngliches (Psych. S. 159 f.). Nach Schopenhauer enthält das Selbstbewusstsein ein Erkennendes und ein Erkanntes. „*Als das Erkannte im Selbstbewusstsein finden wir nun aber ausschliesslich den Willen.*" Das Ich

ist *„das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Das Selbstbewusstsein ist *„durch das Gehirn und seine Functionen bedingt“*. *„Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Aussenwelt, im tierischen Individuo ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewusstsein des eigenen Selbst, mittelst des Subjects des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffasst. Nämlich die im Gehirn aufs höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Teile desselben ausgebreitete Sensibilität muss zurörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt concentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach aussen, sondern, wie bei Convexspiegeln, nach innen fällt. . . . Dieser Brennpunkt der gesamten Gehirnthätigkeit ist das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte: erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner selbst bewusst, indem dieser Focus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen, dem Wollenden, als identisch auffasst und so das Ich entsteht. . . Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subject) ist, als unteilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein blosser Zustand“* (l. c. C. 22). *„Das Subject des Erkennens ist nichts Selbständiges, kein Ding an sich . . . es ist . . . nichts Anderes als der Focus, in welchem sämtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen. . . . Wie sollte nun dieses Subject des Erkennens sich selbst erkennen, da es an sich selbst nichts ist? Richtet es sich nach innen, so erkennt es zwar den Willen, welcher die Basis seines Wesens ist: dies ist aber für das erkennende Subject doch keine eigentliche Selbsterkenntnis. . . . Sich selbst aber kann das erkennende Subject . . . nicht erkennen, weil nämlich an ihm nichts zu erkennen ist, als eben nur, dass es das Erkennende sei, eben darum aber nie das Erkannte.“* *„Der Wille in uns ist allerdings Ding an sich. . . . Dennoch ist auch er keiner Selbsterkenntnis fähig, weil er an und für sich ein bloss Wollendes, kein Erkennendes ist“* (Parerg. II, § 32). Nach J. St. Mill beruht der Glaube an das constante Ich auf der *„permanent possibility of feeling“*. Das Ich ist nur die Summe succedirender Erlebnisse. Moleschott erklärt das Selbstbewusstsein als Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden (Kreislauf d. Leb. S. 144). Czolbe sucht dasselbe aus rotirenden Bewegungen abzuleiten (Entsteh. d. Selbstbew. S. 11). Ueberweg unterscheidet drei Momente der Entwicklung des Selbstbewusstseins: 1) die Einheit eines bewusstseinsfähigen Individuums, 2) das Bewusstsein des Einzelnen von sich als einem Individuum, 3) die Wahrnehmung, dass das vorgestellte und das vorstellende Wesen, oder dass Object und Subject der Vorstellung ein und dasselbe Wesen ist (Log. S. 74). v. Hartmann: *„Alles Selbstbewusstsein kann sich nur am Weltbewusstsein entzünden“* (Relig. d. Geist. S. 151). *„Das Ich ist die Abstraction des Selbstbewusstseinsactes, die leere Form des Selbstbewusstwerdens unter Absehung von allem concreten Bewusstseinsinhalt“* (Kategorienlehre S. 501). J. Bergmann: *„Wir denken . . . unser Ich selbst als daseiend dadurch, dass wir es, das die Welt und Dinge in der Welt Denkende, identificiren mit dem es selbst Denkenden“* (Begr. d. Das. S. 295). Nach Waitz ist der Wille der Kern des Selbstbewusstseins. Der Inhalt dieses besteht darin, *„dass man sich vorstellt als ein einziges und unteilbares Subject zu einer grossen Menge von verschiedenen wirklichen und möglichen Prädicaten“* (Lehrb. S. 679). George erklärt, das Selbstbewusstsein sei etwas Ursprüngliches, nur in der Reflexion

Entwickeltes (Lehrb. S. 233). VOLKMANN versteht unter dem Selbstbewusstsein *„die Thatsache, dass dem Ich, wie Anderes, so auch das eigene Ich zum Object der inneren Wahrnehmung wird, dass ich, wie ich Anderes, auch mich weiss, und zwar als identisch weiss mit dem Wissenden, kurz, dass ich das Urteil fälle: Ich, der Wissende, bin Ich, der Gewusste“*. Das Selbstbewusstsein ist *„jene Form der inneren Wahrnehmung, bei der Object der Wahrnehmung zugleich deren Subject ist und in dieser Identität erkannt wird, also kurz: die innere Wahrnehmung innerhalb des Ich“*. *„Das Ich wird zum Ichselbst, indem es sich erst differenzirt, dann aus dieser Differenzirung wieder integrirt“* (Lehrb. d. Psych. II[4], 217). Nach GÖRING ist das *„Ich“* nichts als *„das persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Namens, welcher es vertritt“* (Syst. d. krit. Phil. I, 162). Selbstbewusstsein ist Wahrnehmung der Person, nicht der Identität (l. c. S. 163). Für den natürlichen Menschen ist das Ich der Leib (l. c. S. 169). Das Ich als solches ist eine Abstraction; in Wirklichkeit existirt es nur in und mit den Bewusstseinsinhalten (ibid.). F. A. LANGE: *„Selbsterkenntnis kann niemals etwas Andres sein als Erkenntnis seiner Person, wie sie als leibhaftes Ich den übrigen Gegenständen der Aussenwelt handelnd und duldend gegenübersteht“* (Log. Stud. S. 138). Einen inneren Sinn giebt es nicht (ibid.). GUTBERLET: *„Das Bewusstsein ist ein Wissen der Seele um sich selbst; dieses Selbstwissen hat aber verschiedene Stufen. Auf der niedrigsten Stufe, welche auch das Tier besitzt, weiss die Seele bloss von ihrem Acte; höher steht das Selbstbewusstsein, in welchem sie sich als Träger ihres Actes, als Ich erfasst. Die Selbsterkenntnis endlich dringt auch in das Wesen der Seele, ihre Beschaffenheit ein“* (Psychol. S. 167). Nach WUNDT besteht das Selbstbewusstsein aus den mit dem Ichgefühl verschmelzenden Gefühlen und Vorstellungen. *„Es ist ebensowenig wie das Bewusstsein überhaupt eine von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität, sondern es weist schlechterdings nur auf den Zusammenhang dieser Vorgänge selbst hin, die überdies namentlich in ihrem Vorstellungsinhalt von dem übrigen Bewusstsein niemals scharf gesondert werden können. Dies zeigt sich vor allem darin, dass die Vorstellungen des eigenen Körpers in wechselnder Weise bald mit dem Ichgefühl fest verschmolzen, bald als Objectsvorstellungen von demselben gesondert werden, und dass im allgemeinen die Entwicklung des Selbstbewusstseins immer mehr einer Zurückziehung desselben auf seine Gefühlsgrundlage zustrebt“* (Gr. d. Psych. S. 260). *„Das Selbstbewusstsein ruht . . . auf einer Reihe psychischer Processe: es ist ein Erzeugnis, nicht die Grundlage dieser Processe“* (l. c. S. 261). *„Wie noch dem entwickelten Selbstbewusstsein eine Mehrheit von Bedingungen zu Grunde liegt, so ist auch das Selbstbewusstsein des Kindes von Anfang an ein Product mehrerer Componenten, die zur einen Hälfte den Vorstellungen, zur andern dem Fühlen und Wollen angehören. In der ersteren Beziehung ist es namentlich die Aussonderung einer constanten Vorstellungsgruppe, in der letzteren die Ausbildung zusammenhängender Aufmerksamkeitsvorgänge und Willenshandlungen, die als solche Componenten anzusehen sind“* (l. c. S. 337 f.). Bewusstsein ist nach G GERBER *„die Gesamtheit des von uns Gewussten, sofern es in demselben Augenblick als Einheit vom Ich hervorgebracht wird“* (Das Ich . . . S. 221). GERBER unterscheidet *„Ichbewusstsein“*, das infolge eines Actes der Selbstbestimmung hervortritt, und *„Ichgefühl“*, das ohne einen solchen Act sich regt (Das Ich . . . S. 213). Das Ich hat ein *„formendes Wirken“*, eine

„Bildekraft“, die dem Organismus ursprünglich eigen ist. Die Seele des Menschen ist eine *„Ichseele“*, *„die universale Bildekraft in uns, welche in uns zur eigenen Bildekraft des Menschen wird, sobald deren Wirken unserer Verwaltung anheimfällt“* (l. c. S. 222). Das Ich gestaltet erkennend und handelnd die Welt in den Formen seines Bewusstseins, es bildet sich ihr ein. *„Es bezieht sich so unser Ich in seinem Wissen auf sich zurück, wenn es erkennt“* (l. c. S. 345). Die Ichheit ist das *„Sein des Universums“* (l. c. S. 425). Die Gottheit ist und offenbart sich als Ichheit (l. c. S. 415). Keine Welt ohne Selbstbewusstsein (l. c. S. 41). TH. ZIEGLER führt das Selbstbewusstsein auf Selbstgefühl zurück (Das Gefühl, S. 321). A. SPIR: *„Ich bin . . . dasjenige, als was ich mich erkenne und meinem Wesen nach erkennen muss“* (Denk. u. Wirkl. II, 55). JERUSALEM: *„Die psychischen Vorgänge gelangen zum Bewusstsein dadurch, dass sie bloss erlebt, zum Selbstbewusstsein dadurch, dass sie beurteilt werden“* (Urteilsfunct. S. 167). G. THIELE: *„Im Fühlen weiss die Seele ursprünglich, unmittelbar von sich, das Ich ist Selbstgefühl.“* Das Ich als solches ist also ein *„reines Gefühl“*, *„das reine Sich-selbst-fühlen der Seele“*, *„Identität von Wissen und realem Sein“* (Die Philos. d. Selbstbew. S. 303 ff.). In diesem Selbstgefühl muss die Seele *„ihr unwandelbares, beharrliches, stets mit sich identisches Selbst gesichert wissen“* (l. c. S. 311). So ergiebt sich ein *„überzeitliches Ich“*, dessen blosse Äusserungen die einzelnen Ich-Acte sind (ibid.). Zugleich ist das Ich *„Sich-selbst-wollen“* (l. c. S. 327). E. KÖNIG: *„Ein logisches, dem objectiven Erkennen zu Grunde liegendes (reines) Selbstbewusstsein giebt es (überhaupt) nicht“* (Üb. d. letzt. Frag. d. Erk. S. 50). R. WAHLE: *„Unter ‚Ich‘ versteht man Fühlen, Urteilen, Phantasievorstellungen, Willenskraft etc. So oft nun solche Gattungen von Vorkommnissen in verschiedenartigster Weise auftreten, hat man ein ‚Ich‘.“* *„Wir sind individuelle Vorstellungs- und Bewegungsreihen“* (Das Ganze d. Philos. S. 73, 430). Vgl. Ich, Identität, Apperception, Reflexion, Innerer Sinn.

Selbsterhaltung, s. Erhaltung. Vgl. noch: HERBART, Kurze Encykl. d. Philos., S. 344 ff.

Selbsterkenntnis, s. Selbstbewusstsein.

Selbstgefühl ist das an die Vorstellung des Ich geknüpfte Gefühl. — SCHELLING: *„Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewusstsein verbundene Empfindung, sich selbst zum Object“* (Syst. d. tr. Id. S. 213). HEGEL: *„Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urteil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subject in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subject als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schliesst es durch die Idealität des Besondern sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl — und ist dies zugleich nur im besondern Gefühl“* (Encykl. § 407). — VOLKMANN: *„Jedes Gefühl ist insofern Selbstgefühl, als im Gefühle überhaupt das Vorstellen sich selbst zum Gegenstande des Bewusstseins wird. Unter dem Selbstgefühle im eigentlichen Sinne jedoch versteht man das Gefühl des Selbstbewusstseins, d. h. das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens bei der Aufnahme des Ichobjectes in das Ichsubject“* (Lehrb. d. Psych. II⁴, 374 f.). *„Das Selbstgefühl, wie es uns als Phänomen gegeben ist, ist kein unmittelbares Bewusst-*

werden des Vorstellens, sondern ein und zwar ein in hohem Grade vermittelter Reflex des Vorstellens" (l. c. S. 375 f.).

Selbstthätigkeit ist nach PLATNER *„in den Wirkungen eines Wesens, wenn sie das Werk seiner selbsteigenen Kraft und Natur sind"* (Phil. Aph. I, § 1010); nach FRIES *„jedes unmittelbare Wirken"* (N. Krit. I, S. 79). Vgl. Spontaneïtät.

Semiotik (*σημειωτική*): Lehre von den Zeichen, Worten. Bei LOCKE = Logik (Ess. IV, ch. 21, § 4).

Sensation: Empfindung, Wahrnehmung. — KANT: *„Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewusst ist, heisst besonders Sensation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt"* (Anthrop. I, § 13). Vgl. Perception.

Sensibel (sensibilis): wahrnehmbar (*αἰσθητός*).

Sensibilität: Empfindlichkeit (s. d.).

Sensorium commune: Vereinigungspunkt der Empfindungen, Seelensitz.

Sensualismus (sensus, Sinn, s. d.) heisst die Ableitung aller Erkenntnis, ihrer Form und ihrem Inhalte nach, aus der Sinnesempfindung. Die Gegenstände hinterlassen in der Seele oder im Gehirn gleichsam Abdrücke, und durch eine Art psycho-physischen Mechanismus entwickelt sich die Erkenntnis von selbst. Der ethische (praktische) Sensualismus deckt sich ziemlich mit dem Hedonismus (s. d.); die Lust gilt ihm als Ziel des Handelns. — Sensualistisch sind die Wahrnehmungstheorieen (s. d.) der meisten alten Philosophen. PROTAGORAS: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις* (Diog. L. IX, 51). Der Vergleich der Seele mit einer Eindrücke aufnehmenden und behaltenden Wachstafel findet sich schon bei PLATO (Theaet. 191 C: *κήρινον ἐκμαγεῖον . . . ἀποτυποῦσθαι*). Die Stoiker betrachten die Seele als eine tabula rasa, die durch die Wahrnehmungen mit Zeichen sich erfüllt. *Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην χάρτην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται* (Plut. Plac. IV, 11; Dox. 400). EPIKUR: *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι . . . πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται* (Diog. L. X, 32)· *τὴν δὲ αἴσθησιν ἀναληπτικὴν οὖσαν . . .* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 210; VIII, 9). *„Quicquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus"* (Cicero, De fin. I, 64). — Nach ARNOBIUS bleibt der Geist eines von Geburt an einsamen Menschen leer (Adv. gent. II, 20 ff.). CAMPANELLA: *„Omnes sensus simul causant totius rei cognitionem"* (Univ. phil. I, 4, 4). *„Duce sensu philosophandum esse existimamus. Eius enim cognitio omnis certissima est, quia fit obiecto praesente. Signum est, quod aliae cognitiones dubiae ad sensum recurrunt pro certitudine"* (Prodrom. p. 27). F. MERC. V. HELMONT: *„Humana omnis scientia ex sensu primitus oritur."* Der Geist des Kindes gleicht einem weissen Papier (Ritter XII, 10 f.). Dass wir unsere Erkenntnis den Sinnen zu verdanken haben, betont BACON (Nov. Org. I, 41). *„Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit"* (ibid.). HOBBES: *„Nulla enim est animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo sensuum, vel tota simul, vel per partes.*

Ab his autem primis conceptibus omnes postea derivantur" (Leviath. I, 1). GASSENDI: „*Omnis, quae in mente habetur idea, ortum ducit a sensibus*" (Inst. log. I; Ritter X, 547). MONTAIGNE: „*Toute connaissance s'achemine en nous par les sens; ce sont nos maistres. — La science commence par eux et se resout en eux. . . . Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance*" (Ess. II, 12). LOCKE bezeichnet das Bewusstsein als ein „*white paper*". Alle Erkenntnis stammt aus den Sinnen oder aus der Selbstwahrnehmung (Ess. II, ch. 1, § 2 ff.). „*Die äussern Gegenstände versehen die Seele mit den Vorstellungen der sinnlichen Eigenschaften . . . und die eigene Seele versieht den Verstand mit den Vorstellungen ihrer Wirksamkeit. Wenn wir die volle Übersicht derselben und ihrer verschiedenen Arten, Verbindungen und Beziehungen erlangt haben, so wird sich zeigen, dass sie den ganzen Vorrat unseres Vorstellens umfassen, und dass nichts in unserer Seele ist, was nicht auf diesen beiden Wegen in sie gelangt.*" Diese Vorstellungen werden freilich „*von dem Verstande in endloser Mannigfaltigkeit verknüpft und erweitert*" (l. c. § 5). Die Art und Weise, wie nach BERKELEY die (obzwar active) Seele von Gott ihre Vorstellungen „*eingedrückt*" bekommt, ist rein sensualistisch. Auch HUMES Lehre von der Wahrnehmung und dem Verhältnisse der „*impressions*" zu den „*ideas*" (s. d.) hat einen sensualistischen Charakter. „*All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gegebenen Stoff zu verbinden, umzustellen oder zu vermehren. . . . Kurz aller Stoff des Denkens ist von äussern oder innern Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geist und dem Willen oder . . . alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhaften Empfindungen*" (Inqu. sct. 2). CONDILLAC begründet den Sensualismus systematisch. „*C'est . . . des sensations que naît tout le système de l'homme*" (Extr. rais. p. 35). „*Une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres*" (l. c. p. 37). „*La sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.*" „*La sensation . . . devient encore la réflexion même*" (l. c. p. 38). „*Du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée*" (l. c. p. 40). „*La sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme*" (Trait. d. sens. I, ch. 7, § 2). Auch das Gute und Schöne erfassen wir durch die Sinne. Genuss ist die Lebensthätigkeit selbst. „*Leben ist eigentlich geniessen, und dessen Leben ist am längsten, der die Gegenstände seines Genusses am meisten zu vervielfältigen versteht*" (l. c. IV, ch. 9, § 2). CABANIS: „*La sensibilité physique est la source de toutes les idées*" (Rapp. I, p. 85). FEUERBACH: „*Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinn gegeben*" (WW. II, 321). Aus der Sinneswahrnehmung leitet auch CZOLBE alle Erkenntnis ab (Neue Darst. d. Sensual. S. 4).

Sensualität, s. Sinnlichkeit.

Sensus communis, s. Gemeinsinn.

Sephiroth (Zahlen), göttliche Wirkungssphären, nimmt die Kabbâla an. „*Les séphiroths représentent les limites dans lesquelles la suprême essence des choses s'est renfermée elle-même, les différents degrès d'obscurité, dont la divine lumière a voulu voiler sa clarté infinie, afin de se laisser contempler*" (Franck, La cabbale, p. 183). Zehn solcher Sephiroths soll es geben.

Sermonismus heisst die Ansicht ABÄLARDs, nach welcher die Universalien (s. d.) nur in unserer Aussage (sermo) existiren (Prantl II, 181 ff.). *„Est sermo praedicabilis“* (Rémusat II, p. 107; vgl. Joh. von Salisbury, Metalog. II, 17; Ueberweg, Grundr. II[7], S. 167 f.).

Setzen (ponere): voraussetzen, annehmen, als wahr, als seiend anerkennen. — Bei ARISTOTELES hat τιθέναι die Bedeutung von voraussetzen (Anal. pr. I, 1, 24 b, 19) und behaupten (Top. II, 7, 113 a, 28). ANTONIUS ANDREAS: *„Ponere, aliquid existere . . . hoc est ponere ideas“* (Prantl III, 278). SPINOZA: *„ideam . . . quae existentiam vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit“* (Eth. II, prop. XVII, dem.). KANT: *„Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend“* (Kr. d. r. Vern. S. 470; vgl. S. 73). Nach FICHTE schreibt man sich durch bedingungslose Aufstellung des Satzes A = A *„das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen“* (Gr. d. g. Wiss. S. 3). *„Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es“* (l. c. S. 5). *„Das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens“* (S. 8). *„Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich“* (l. c. S. 10). Der *„Übergang vom Setzen zum Entgegensetzen“* ist nur durch die Identität des Ich möglich. *„Jedes Gegenteil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde“* (l. c. S. 17—18). *„Das Ich setzt ein Object, oder es schliesst etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschliesst“* (l. c. S. 145). *„Es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensetzt“* (l. c. S. 147). Dadurch, dass das Ich ein Nicht-Ich setzen muss, wird sein Setzen (Handeln) begrenzt (l. c. S. 124). Setzen ist also nach FICHTE *„Erzeugung eines — in sich völlig unbestimmten Seins“* (TRENDELENBURG, Gesch. d. Kateg., S. 308). SCHELLING: *„Indem das Ich sich als Produciren begrenzt, wird es sich selbst etwas, d. h. es setzt sich selbst“* (Syst. d. tr. Id. S. 69). HEGEL versteht unter Setzen *„die Herausbewegung des Grundes an sich selbst, und das einfache Verschwinden desselben“* (Log. II, S. 117 f.). J. BERGMANN: *„Einen Gegenstand setzen, heisst ihn als etwas von seinem Gedachtwerden Unabhängiges denken“* (Begr. d. Das. S. 153). Vgl. Position.

Sigē (σιγή, Schweigen) nennt VALENTINUS das zur Seite des τέλειος αἰών stehende weibliche Princip (Iren. I, 11, 1).

Singulare sentitur, universale intelligitur: Auf das Einzelne geht die Wahrnehmung, auf das Allgemeine das Denken, ein scholastischer Satz (Prantl II, 182).

Singularismus ist jener metaphysische Standpunkt, der *„aus einem einzigen Princip alle Besonderheiten der Welt ableitet“* (KÜLPE, Einl. in d. Philos.[2], S. 111).

Sinken der Vorstellung bedeutet nach HERBARTscher Terminologie die Verdunkelung ihres Inhaltes infolge der erlittenen Hemmung (s. d.). Den Gegensatz zum *„Sinken“* bildet das *„Steigen“* der Vorstellungen, die Erhöhung ihres Klarheitsgrades zur Bewusstheit.

Sinn (sensus): Wahrnehmungsfähigkeit, Empfänglichkeit; („sensus“ ist auch die Sinnesempfindung selbst). — HERAKLIT: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν

ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (Sext. Emp. adv. Math. VII, 126). „*Credit . . . . sensus ignem cognoscere vere, cetera non credit*“ (Lucrez, De rer. nat. I, 696). Noch ANAXAGORAS vermögen die Sinne die Wahrheit nicht zu erkennen (Sext. Emp. adv. Math. VII, 90). ARISTOTELES parallelisirt die Sinne mit bestimmten Elementen (De sens. 2; De an. III, 1). CICERO betont, die Seele sei es, welche vermittelst der Sinne wahrnehme. „*Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quae videmus; neque enim est ullus sensus in corpore: sed, ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae. Itaque saepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis, et auribus, nec videmus, nec audimus: ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sunt animi; quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit*“ (Tusc. disp. I, 20, § 46). — MELANCHTHON: „*Est . . . sensus potentia, quae certo organo apprehendit et cognoscit singularia obiecta*“ (De an. p. 158a). „*Sensus versatur circa singularia, non universalia, nullas habet notitias innatas, non actus reflexos: non iudicat*“ (l. c. p. 205). Nach GOCLENIUS gehören „*auditus, visus*“ zu den Sinnen, die „*magis spirituales*“, „*gustatus*“ zu denjenigen, welche „*magis corporales*“ sind (Lex. phil. p. 1025). CAMPANELLA: „*Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit*“ (Univ. phil. I, 4, 1). „*Sensum non passionem, sed perceptionem passionis esse.*“ „*Videtur tamen magis actus esse vitalis iudicativus, qui rem perceptam, prout est, cognovit*“ (l. c. I, 5, 1; VI, 8, 1, 4). „*Res . . . omnes in mundo tangendo sentiunt*“ (De sensu rerum p. 87). Alle Erkenntnis geht auf die Sinne zurück (l. c. p. 174 ff.). TELESIUS: „*Superest . . ., ut rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationum et propriorum motuum perceptio sensus sit*“ (De rer. nat. VII, 2). BACON: „*Sensus in obiectis suis primariis simul et obiecti speciem arripit et eius veritati consentit*“ (De dign. V, 4; vgl. Nov. org. II, 27). DESCARTES: „*Satis erit, si advertamus, sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos docere, qualia in seipsis existant*“ (Princ. phil. II, 3). LEIBNIZ schreibt den Sinnen nur „*verworrene*“ Erkenntnis zu. CHR. WOLF: „*Facultas sentiendi sive sensus est facultas percipiendi obiecta externa mutationem organis sensoriis qua talibus inducentia, convenienter mutationi in organo factae*“ (Psych. emp. § 67; Vern. Ged. I, § 220). CONDILLAC: „*Les sens ne sont que cause occasionelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes*“ (Extr. rais. p. 31). Nach HOLBACH sind die Sinne „*les organes visibles de notre corps, par l'intermède desquels le cerveau est modifié*“ (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 108). — KANT unterscheidet in recipirter Weise einen äussern und einen „*innern Sinn*“ (s. d.). „*Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor*“ (Kr. d. r. Vern. S. 50). Sinn ist „*das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes*“. „*Die Sinne aber werden wiederum in die äusseren und den inneren Sinn (sensus externus, internus) eingeteilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüt afficirt wird*“ (Anthrop. I, § 13). „*Man nennt aber (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit*

für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mitteilung bisweilen einen Sinn" (l. c. § 26). KRUG: *„Der Sinn oder die Sinnlichkeit . . . ist das Vermögen der unmittelbaren Vorstellung*" (Fundam. S. 166). G. E. SCHULZE: *„Die an ein besonderes körperliches Werkzeug gebundene Empfänglichkeit des Geistes für eine eigene Art von Eindrücken von äussern, d. i. von unserm Körper verschiedenen Gegenständen, macht einen äussern Sinn aus*" (Psych. Anthrop. S. 94). Eine Parallelisirung der Sinne mit bestimmten Naturprocessen (z. B. Licht und Gesicht) führt SCHELLING durch (WW. I. VII, 248). Ähnliche Vergleiche machen KESSLER (Üb. d. Nat. d. Sinne 1805, S. 58 ff.), STEFFENS (Anthr. II, 344), OKEN (Naturph. I, 268), ENNEMOSER, SUABEDISSEN, MEHRING u. a. HEGEL: *„Die Sinne sind das einfache System der specificirten Körperlichkeit*" (Encykl. § 401). Nach SCHOPENHAUER sind die Sinne *„die Ausläufer des Gehirns, durch welche es von aussen den Stoff empfängt . . ., den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 3). Nach H. RITTER ist Sinn *„das Vermögen der Empfänglichkeit für den Reiz*" (Syst. d. Log. u. Met. I, 181). R. SEYDEL: *„Das Subject, sofern es empfindet, heisst Sinn*" (Log. S. 42). F. A. LANGE: *„Unsre Sinnesapparate sind Abstractions-Apparate: sie zeigen uns irgend eine bedeutende Wirkung einer Bewegungsform, die im Object an sich gar nicht einmal vorhanden ist*" (Gesch. d. Mater. II[5], S. 422). *„Die Sinnenwelt ist ein Product unserer Organisation.*" *„Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes.*" *„Die transcendente Grundlage unserer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Product von beiden vor uns*" (l. c. S. 423). FORTLAGE versteht unter Sinn *„alles Vorstellbare*" (Psych. I, § 6). Nach RIEHL entstehen die Sinne durch die Einwirkung der verschiedenen Reizgattungen auf die empfindliche Haut (Phil. Krit. II, 1, S. 57). VOLKMANN: *„Die Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge folgt einem doppelten Gegensatze: dem gleicher und specifisch differenter Empfänglichkeit des Nervenapparates einerseits, und dem der Formen der Beweglichkeit des äusseren Organes andererseits, insofern nämlich die Bewegungen desselben einen Einfluss entweder auf die Qualität oder auf die Quantität der Empfindung ausüben*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 306 f.). Nach WUNDT findet durch den Tast- und Gehörssinn eine directe Übertragung des physikalischen Reizes auf die Sinnesnerven statt. Dagegen schieben sich beim Geruchs-, Geschmacks- und Gesichtssinn Apparate ein, *„in denen der äussere Sinnesreiz Veränderungen hervorbringt, die dann erst die eigentlichen die Sinnesnerven erregenden Reize sind*" (Gr. d. Psych. S. 49). Diese Transformation ist wahrscheinlich eine chemische. *„Hiernach lassen sich diese drei als die chemischen Sinne dem Druck- und dem Gehörssinn als den mechanischen Sinnen gegenüberstellen*" (l. c. S. 50). Die mannigfaltigen Empfindungssysteme sind aus ursprünglich einfacheren und gleichförmigeren hervorgegangen (l. c. S 51). Der *„allgemeine Sinn*" *„umfasst vier specifisch voneinander verschiedene Empfindungssysteme: Druckempfindungen, Kälteempfindungen, Wärmeempfindungen und Schmerzempfindungen*" (l. c. S. 55). Vgl. Specifische Energie, Wahrnehmung.

Sinnenschein, s. Schein, Sinnestäuschung.

Sinnesreiz, s. Reiz.

Sinnestäuschungen beruhen darauf, dass Wahrnehmungen anders

gedeutet werden, als es unter gewöhnlichen Umständen geschieht. An dieser falschen Deutung können verschiedene Factoren, physiologische und psychologische, beteiligt sein. — PLATO weist die (kyrenaische) Ansicht, dass wir uns betreffs der Lust- und Unlustgefühle nicht täuschen können, zurück (Phileb. 37 C, 39). Die Sinne täuschen vielfach (Rep. VII, 523; X, 602; Theaet. 154 ff.). ARISTOTELES führt die Sinnestäuschung auf irriges Urteilen zurück (De an. III, 1, 425b, 4; 3, 427b, 1 squ.; Met. IV, 6, 1011a, 3 squ.; De sens. 4; De insomn. 1). EPIKUR: *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασιῶν οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων, οὐκ ἄν ποθ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν· τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μέν, διάληψιν δ' ἔχουσαν· κατὰ δὲ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δ' ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ἀληθές* (Diog. L. X, 51, 32). CICERO: „*Opinionis mendacium est non oculorum.*“ — Nach AUGUSTINUS täuschen die Sinne nicht, die Täuschung liegt nur im Urteil. „*Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident.*“ „*Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est*“ (Contr. Acad. III, 26; De vera relig. 62). LOCKE betont, dass die Sinneswahrnehmung oft durch das Urteil verändert werde (Ess. II, ch. 9, § 8). LEIBNIZ: „*Streng genommen, täuschen uns die äusseren Sinne nicht. Es ist vielmehr unser innerer Sinn, der uns häufig zu voreiligen Schlüssen verleitet . . . Wenn nun der Verstand die falsche Angabe des innern Sinns benutzt und weiter verfolgt . . ., so täuscht er sich durch das Urteil, das er über den vom Schein gemachten Eindruck fällt, und folgert daraus mehr, als der Schein andeutet*“ (Theod. I, A, § 65; Erdm. p. 497a). MENDELSSOHN: „*Unvollständige Induction ist eine Hauptquelle des Sinnenbetrugs. Wir verbinden die Eindrücke verschiedener Sinne und erwarten den Eindruck des einen, so oft wir den Eindruck des andern gewahr werden.*“ „*Alles dieses sind Folgen des unrichtigen Gebrauchs unserer Kräfte, eigentlich Fehler des Denkvermögens*“ (Morgenst. I, 3). KANT: „*Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht, und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen, weshalb der Irrtum immer nur dem Verstande zur Last fällt*“ (Anthrop. I, § 10). Auch FRIES setzt den „*Sinnenbetrug*“ auf Rechnung des Verstandes (Syst. d. Log. S. 83). So auch VOLKMANN. Bei den „*Täuschungen der inneren Wahrnehmung*“ besteht die Täuschung darin, „*dass wir einer Vorstellung — dieser einzigen Erscheinung, die kein Schein ist — ein Prädicat aus der Reihe der psychischen Erscheinungsweisen beilegen, das ihr nicht gebührt*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 145). Die eigentliche Sinnestäuschung besteht darin, „*dass wir entweder eine Vorstellung localisiren oder projiciren, die . . . weder localisirt noch projicirt werden soll, oder eine Vorstellung, die zwar localisirt oder projicirt werden soll, nicht so localisiren oder projiciren, wie es im Zusammenhange mit der gesamten Localisation und Projection geschehen soll, oder endlich, dass wir Localisation und Projection mit einander verwechseln*“ (l. c. S. 145 f.). Betreffs der normalen Sinnestäuschungen des Gesichtssinnes vgl. WUNDT, Grundz. d. phys. Psych. II[3], 115 ff.). Vgl. Hallucination, Illusion, Irrtum.

Sinnesvicariat heisst das Eintreten eines oder mehrerer Sinne für einen fehlenden, das Schärferwerden der ersteren durch die Übung.

Sinneswahrnehmung, s. Wahrnehmung.

Sinnlich (sensualis): den Sinnen angehörig, aus den Sinnen stammend, auf Sinnesgenuss bedacht.

Sinnliche (körperliche) Gefühle sind die mit den Sinnesempfindungen verknüpften Lust- und Unlustzustände.

Sinnlichkeit (sensualitas): Vermögen der Sinneswahrnehmung, des Empfindens, sinnliche Erregbarkeit. — ALBERTUS MAGNUS bestimmt *„sensualitas“* als *„vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis exteriores sensus et appetitus rerum ad corpus“* (Sum. th. II, qu. 92, 1). THOMAS VON AQUINO: *„Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animae vim appetitivam“* (Sum. th. I, qu. 81, 1). HELVETIUS: *„La sensibilité physique est l'homme lui-même, et le principe de tout ce qu'il est“* (De l'homme II, 2). KANT: *„Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subject afficirt wird (dieses mag sich nun selbst afficiren oder von einem Object afficirt werden), gehören zum sinnlichen . . . Erkenntnisvermögen“* (Anthrop. I, § 7 ff.). *„Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft“* (l. c. § 13). *„Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihnen entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“* (Kr. d. r. Vern. S. 48). Es ist möglich, dass Sinnlichkeit und Verstand *„aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“* (l. c. S. 47). JAKOB: *„Die Fähigkeit, zu empfinden, wird im allgemeinen Sinnlichkeit genannt, und alles, was von Empfindungen abhängt, heisst sinnlich“* (Gr. d. Erfahrungsseelenl. S. 73). HOFFBAUER: *„Sinnlichkeit nennen wir das Vermögen, Vorstellungen zu erzeugen, ohne sie aus anderen hervorzubringen“* (Log. S. 21). Nach S. MAIMON ist die Sinnlichkeit nichts als *„der unvollständige Verstand“* (Vers. üb. d. Tr. S. 183). REINHOLD erklärt die Sinnlichkeit als das *„Vermögen, durch die Art und Weise, wie die Receptivität afficirt wird, zu Vorstellungen zu gelangen“* (Vers. e. neu. Th. II, 362); FRIES als die *„Vernunft, wiefern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht“* (N. Krit. I, 76 f.), *„die Vernunft selbst nur in denjenigen ihrer Äusserungen, welche der Anregung am nächsten liegen“* (Syst. d. Log. S. 40). BENEKE: *„Der Ausdruck ‚Sinnlichkeit‘ wird bezeichnet für das Vermögen, die Fähigkeit, Reize von aussen aufzunehmen, und für die Gebilde, das Enthaltensein frisch aufgenommener Reize in ihnen“* (Lehrb. d. Psych. § 38). *„Sinnliches Auffassungsvermögen“* ist *„alles, was die Seele zu sinnlichen Auffassungen aus ihrem Inneren hinzubringt“* (l. c. § 61). Das ‚Sinnliche‘ ist nach AVENARIUS *„eine Modification des ‚Körperlichen‘“* *„als die Abhängige speciell der (functionellen) Änderungen der peripherischen Sinnesapparate“* (Kr. d. r. Erf. II, 91).

Sitte, s. Sittlichkeit.

Sittengesetz, s. Moralgesetz, Sittlichkeit.

Sittenlehre, s. Ethik.

Sittlich: was der Sitte, dem Sittengesetz entspricht. Sittliche Freiheit ist die Fähigkeit, seine Affecte und Neigungen durch einen kräftigen Willen zu beherrschen.

Sittlichkeit ist moralische Tüchtigkeit, Reinheit der Gesinnung, sittliches (der Sitte gemässes) Leben. — HOBBES: „*Per mores intelligo . . . humani generis qualitates illas, quibus pax conservatur et civitatis status confirmatur*“ (Leviath. I, 11). VOLTAIRE meint: „*Aucun philosophe n'a influé seulement sur les moeurs de la rue où il demeurait*“ (Phil. ignor. XXIV, p. 86). CHR. WOLF unterscheidet „*mores naturales*“ und „*mores adventii*“ (Phil. pract. II, § 901 f.). PLATNER: „*Sittlichkeit beruhet auf dem Werte einer Handlung in Ansehung ihres Grundes*“ (Ph. Aph. I, § 1014). KANT: „*Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen*“ (Kr. d. pr. Vern. S. 37). Nur ein Handeln nach dem Sittengesetz in uns, ohne andere Motive irgend welcher Art, ist sittlich (l. c. S. 35). „*In der Unabhängigkeit . . . von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit*“ (l. c. S. 39). FICHTE: „*Das Princip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte*“ (Syst. d. Sittenlehr. S. 66). „*Das Sittengesetz geht . . . darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln*“ (l. c. S. 223). SCHELLING: „*Sittlichkeit ist gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete, ins Reich des schlechthin Allgemeinen*“ (Vorl. üb. d. Meth. d. ak. Stud.[3], 7, S. 145). „*Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objectivirt, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit*“ (l. c. S. 146). „*Nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung*“ (l. c. S. 148). CHR. KRAUSE: „*Das eine, ganze, selbständige, allgemeine und allgemeingültige Gesetz für das Wollen und für das dem Wollen gemässe Wirken (für das Handeln) eines jeden endlichen persönlichen Vernunftwesens, also auch des Menschen, ist das Sittengesetz.*“ Es lautet: „*Bestimme dich selbst zur Herstellung (Darstellung) des Guten, rein und allein, weil es gut ist; oder: wolle und thue mit Freiheit das Gute*“ (Abr. d. Rechtsph. S. 5). HEGEL: „*Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und objectiven Geistes selbst*“ (Encykl. § 513). „*Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit*“ (l. c. § 514). Sittlichkeit ist „*die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat*“ (Rechtsph. S. 210). Nach BENEKE ist das Sittliche ein Resultat der allgemeinen gleichen Beschaffenheit der psychischen Urvermögen. Sittlich ist das Thun, „*was nach der (objectiv und subjectiv) wahren Wertschätzung als das Beste . . . sich ergiebt*“ (Lehrb. d. Psych. § 258). WAITZ leitet die Sittlichkeit aus dem Gefühle der

Achtung vor dem Gesetz, dem Gehorsam und Glauben an eine Autorität ab (Lehrb. S. 395 ff.). LIPPS: *„Das Sittliche ist das subjectiv Gute oder das Gute der Persönlichkeit“* (Grundthats. d. Seelenl. S. 679). Nach F. BRENTANO ist es eine *„gewisse innere Richtigkeit“*, welche *„den wesentlichen Vorzug gewisser Acte des Willens vor andern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht“* (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 11). *„Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes“* (l. c. S. 17). Mit ursprünglicher Evidenz bemerken wir das Liebens- und das Hassenswerte (l. c. S. 21). R. GRASSMANN: *„Sittlich ist . . ., was dem in dem menschlichen Wesen Feststehenden, was dem im Leben desselben Geltenden gemäss ist“* (Erkenntnislehre S. 14) WUNDT: *„An die Entwicklung des Mythus ist die Sitte in einer Weise gebunden, die durchaus dem Verhältnis der inneren Motive zur äusseren Willenshandlung entspricht. Überall, wo wir den Ursprung uralter, weit verbreiteter Sitten mit einiger Wahrscheinlichkeit erforschen können, da verraten sie sich als Reste oder Umwandlungsproducte bestimmter Cultformen.“ „Daneben ist natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch andere Motive, namentlich solche der praktischen Zweckmässigkeit, zur Entstehung zunächst individueller Gewohnheiten Anlass gaben, die sich dann allmählich über eine Gemeinschaft ausbreiteten und so zu Normen der Sitten wurden“* (Gr. d. Psych. S. 359 f.). *„Bei der Sitte hat dann aber der Bedeutungswandel, ähnlich wie bei der Sprache, umgestaltend in die Entwicklung eingegriffen. Infolge dieses Bedeutungswandels sind hauptsächlich zwei Metamorphosen eingetreten. Bei der einen geht das ursprüngliche mythische Motiv verloren, ohne dass ein neues an die Stelle tritt: die Sitte dauert nur infolge der associativen Übung fort, indem sie zugleich ihren zwingenden Charakter verliert und in ihren äusseren Erscheinungsformen sich abschwächt. Bei der zweiten Metamorphose treten an die Stelle der ursprünglichen mythisch-religiösen Motive sittlich-sociale Zwecke“* (l. c. S. 360). Der Sittlichkeit, einem Producte des Gesamtwillens (s. d.), liegt das Gesetz der Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich andern Zwecken dienende Formen des Handelns zu Grunde (Eth.[2], S. 114). Die psychologischen Elemente und Anfänge der Sittlichkeit sind Ehrfurchts- und Neigungsgefühle (l. c. S. 264). Sittlichkeit ist Selbstzweck, Endzweck der geistigen Thätigkeit (l. c. S. 503). Die Sittlichkeit ist nach v. HARTMANN die Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges der Welt (Phänom. d. sittl. Bew. S. 840 ff.). Vgl. Ethik, Moralgesetz, Tugend.

Skepticismus (*σκέπτομαι*, spähe) oder Skepsis ist der Zweifel an der Erkennbarkeit der Dinge, an der Möglichkeit eines allgemeingültigen Erkennens überhaupt. — Ansätze zum Skepticismus finden sich schon bei XENOPHANES (*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 49 u. 110, VIII, 326), DEMOKRIT (Sext. Emp. adv. Math. VII, 136 ff.) und bei den Sophisten, insbesondere GORGIAS (l. c. I, 65 ff.), auch bei den Stoikern MARC AUREL (In se ips. XI, 11), EPIKTET (Diss. I, 7, 5), welche die bedingte *ἐποχή* vom Urteil empfehlen. In der Skepsis nach ARISTOTELES lehrt zuerst der Pyrrhonismus (Stifter: PYRRHON von Elis): 1) Nicht das Wesen der Dinge, es sind uns nur ihre Erscheinungen gegeben. 2) Es lässt sich nichts Gewisses über die Dinge aussagen, nichts definiren und behaupten (*οὐδὲν ὁρίζειν*), nur ein *„es scheint so“* aussprechen. *Διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα*

πάντ' ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ' οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς· ἕως δὲ τοῦ προφέρεσθαι τὰ τῶν ἄλλων καὶ διηγεῖσθαι μηδὲν ὁρίζοντες, μηδ' αὐτὸ τοῦτο (Diog. L. IX, 74). 3) Da kein Urteil mehr Gewissheit (*οὐδὲν μᾶλλον*) hat als das Gegenteil (wegen der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), ist es notwendig, sich des Urteils zu enthalten (Sext. Emp. Pyrrh. hypot. I, 188 squ.). Diese Enthaltung (*ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία*) hat zum Ziel die Ataraxie (s. d.) und Apathie (l. c. I, 25 squ.). ARKESILAUS stimmt mit diesen Ansichten überein, betont aber noch, dass weder die Sinne noch das Denken Erkenntnis verschaffen, und dass es kein Kriterium der Wahrheit gebe (Cicero, De orat. II, 18, 67). KARNEADES stellt, als Surrogat für das Wissen, eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (s. d.) auf. AENESIDEMUS sucht durch Aufstellung skeptischer Tropen (s. d.) die Relativität und Subjectivität aller Erkenntnis darzuthun. Der „*Empiriker*" (Arzt) SEXTUS hat die skeptischen Argumente zusammengestellt. Aus ihnen ist zu ersehen, dass der Causalitätsbegriff (s. d.) von den Skeptikern auf seine Gültigkeit geprüft wurde. Wichtig ist die Berichtigung eines auch später dem Idealismus gegenüber auftretenden Missverständnisses. „*Wer aber sagt, dass die Skeptiker das Erscheinende aufheben, scheint mir unaufachtsam auf das zu sein, was bei uns ausgesagt wird. Denn das in Form eines Erscheinungsbildes Erleidbare, was uns willenlos zur Bestimmung führt, leugnen wir nicht; dies aber ist das Erscheinende. Wenn wir aber bezweifeln, ob das Unterliegende* (*ὑποκείμενον*) *so ist, wie es erscheint, so geben wir einerseits zu, dass es erscheint, bezweifeln aber andererseits nicht das Erscheinende, vielmehr das, was über das Erscheinende ausgesagt wird; dies aber ist etwas Anderes als das Erscheinende selbst bezweifeln*" (l. c. I, 10). — In neuerer Zeit macht DESCARTES den absoluten Zweifel (s. d.) an der Realität der Aussenwelt zum methodischen Durchgangspunkt, während den ersten Skepticismus SANCHEZ (Quod nihil scitur), MONTAIGNE (Ess. II, 12), CHARRON (De la sagesse), LE VAYER (Cinq dialogues), HUET (De la faiblesse de l'esprit humain), GLANVILL (Scepsis scientifica), AGRIPPA von NETTESHEIM, HIERONYMUS HIRNHAIM, BAYLE vertreten. HUME, der einen skeptisch-kritischen Empirismus lehrt, unterscheidet: 1) den Cartesianischen Skepticismus, „*welcher jedem Studium und jeder Philosophie vorausgeht*", 2) den der Wissenschaft nachfolgenden, einseitigen, und 3) den (HUMEschen) „*milderen*" Skepticismus („akademische Philosophie"), der in der Analyse des Erkenntnisvermögens besteht und alles die Erfahrung Übersteigende als unwissbar zurückweist (Inqu. XII, 2, 3; Treat. IV, sct. 2, sct. 7). „*Der Humesche Skepticismus . . . ist . . . vom griechischen Skepticismus sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Princip der Wahrheit zu machen, dass er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte*" (HEGEL, Encykl., § 39).

Skeptiker: die Vertreter des Skepticismus (s. d.). Sie heissen auch Zetetiker (*ζητητικοί*), Ephektiker (*ἐφεκτικοί*), Aporetiker (*ἀπορητικοί*, Diog. L. IX, 70). „*Sceptici sunt, qui metu erroris emittendi veritates universales insuper habent, seu nihil affirmant, seu negant in universali*" (CHR. WOLF, Psych. rat., § 41).

Skeptische Tropen, s. Tropen.

Social: auf die Gesellschaft bezüglich.

Sociale Affecte, s. Affect.

Sociales Gewebe (social tissue) nennt LESLIE STEPHEN die constanteren socialen Eigenschaften.

Socialpsychologie, s. Völkerpsychologie.

Sociologie: Gesellschafts-Wissenschaft, Wissenschaft von den Bedingungen und der Gesetzmässigkeit des Lebens in der Gemeinschaft. A. COMTE ist (von ST. SIMON beeinflusst) der Begründer der Sociologie; sie ist nach ihm die wichtigste Disciplin, das einzige Band, das alle Einzelanschauung betreffs der Wirklichkeit zu einem Ganzen verknüpft. Sie giebt eine Statik und Dynamik des socialen Lebens unter Berücksichtigung der altruistischen Neigungen. Systematisch ausgestaltet wird die Sociologie von HERBERT SPENCER, der von der Analogie der socialen Gemeinschaft mit dem Organismus ausgeht. Vgl. Geschichtsphilosophie.

Sokratiker: Schüler des Sokrates. Zu den „*einseitigen Sokratikern*" gehören die Cyniker, Kyrenaïker, Megarer, Eretrier, während bei PLATO alle Momente der Sokratischen Weltanschauung zur Ausbildung gelangen.

Solicitation ist nach KANT „*die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 134).

Solipsismus (solus, ipse): Lehre von der alleinigen Realität des Ich, theoretischer Egoismus (s. d.). Der indische Oupnekhat spricht ihn aus: „*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci*" (bei Schopenh., Parerg. II, 1, § 13). Die Memoiren von Trévoux vom Jahre 1713 sprechen p. 992 von einem Anhänger des Malebranche, der die Ansicht als möglich hinstellt, es könnte nichts existiren als das eigene Ich. Bei KANT bedeutet Solipsismus „*Selbstsucht*" (Kr. d. pr. Vern. S. 89). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist der Solipsismus erkenntnistheoretisch (nicht praktisch!) unüberwindbar. Jedes fremde Ich ist von mir erschlossen, mein eigener Bewusstseinsinhalt (Gr. e. Erk. S. 83). Aber das eigene Ich ist ein eigenes nur im Gegensatz zum erschlossenen fremden (l. c. S. 85). „*Das fremde Ich steht in jeder Beziehung gleichberechtigt dem eigenen gegenüber*" (l. c. S. 86 f.). Auch M. KEIBEL meint, der Solipsismus sei eine „*unvermeidliche logische Consequenz*", aber praktisch unannehmbar; hier müsse an die Stelle des Wissens ein Glauben treten (Wert u. Urspr. d. philos. Transcend. S. 68 ff.).

Sollen ist der Ausdruck eines Willensgebotes, das sich auf fremdes oder (mittelbar) auch auf das eigene Handeln erstreckt. — Nach KANT stellt das kategorische Sollen einen „*synthetischen Satz a priori*" vor, „*dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierde afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen*" (Grundl. z. Met. d. Sitt. S. 83 f.). Das

Sollen drückt *„eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts Anderes als ein blosser Begriff ist“* (Kr. d. r. V. S. 438). *„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als es sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“* (Met. d. Sitt. S. 84 f.). FICHTE: *„Sollen ist . . . der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit“* (Syst. d. Sittenl. S. 67). Nach FRED BON ist eine kategorische und eine hypothetische Art des Sollens zu unterscheiden; erstere bedeutet ein *„Gebotenwerden“*, letztere ein *„Angeratenbekommen“* (Üb. d. Soll. u. d. Gute S. 129). Nach H. RICKERT ist das Sollen der Gegenstand der Erkenntnis, das alleinige Transcendente, aber nicht als Sein, sondern als Wert (Der Gegenst. d. Erk. S. 69 ff). Vgl. Notwendigkeit.

Solökismus: sprachliche Zweideutigkeit, zur Bildung von Trugschlüssen (Stoiker): *ἔτι δὲ ἀπρόσδεκτον ἄλλως, ὡς οἱ λεγόμενοι σολοικίζοντες λόγοι, οἷον „ὃ βλέπεις, ἔστιν· βλέπεις δὲ φρενιτικόν· ἔστιν ἄρα φρενιτικόν* (Sext. Emp., Pyrrh. II, 231).

Somnambulismus, s. Hypnose.

Sophia (*σοφία*, Weisheit) ist nach BASILIDES eine der Emanationen des *θεὸς ἄρρητος*, nach VALENTINUS der letzte der (30) Äonen. Eine niedere Sophia ist die Achamoth.

Sophisma consequentis: Fehlschluss von der Folge auf den Grund.

Sophisma pigrum (*ἀργὸς λόγος*), s. faule Vernunft.

Sophismen (*σοφίσματα*): Trugschlüsse (ARISTOTELES, Top. VIII, 11, 162a, 16). ARISTOTELES unterscheidet (De soph. elench. 6) Sophismen *παρὰ τὴν λέξιν* (secundum dictionem) und *ἔξω τῆς λέξεως* (extra dictionem). Zu den ersteren gehören die Homonymie (*ὁμωνυμία*), Amphibolie, Zweideutigkeit durch falsche Verbindung und Trennung (*διαίρεσις*) von Worten, falscher Accent (*προσῳδία*), Verwechselung der grammatischen und logischen Bedeutung der Wörter (*σχῆμα τῆς λέξεως*). Die Sophismen der zweiten Klassen sind: *„fallacia ex accidente,“ „a dicto secundum quid ad dictum simpliciter,“ „ignoratio elenchi“* (*ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου*), *„sophisma consequentis,“ „sophisma petitionis principii,“ „non causa ut causa,“ „fallacia plurium interrogationum“* (*παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν*) (vgl. Kirchner, Log., S. 225; Fries, Syst. d. Log., S. 465 ff.).

Sophistik (*σοφιστική*) ist die Lehre der Sophisten, ferner jedes spitzfindige, dialektische, trügerische Verfahren. Sophisten (*σοφισταί*) heissen zuerst kluge, geschickte, einsichtsvolle Menschen, Denker; seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. nennen sich (PROTAGORAS bei Plato, Protag. 316 D) Sophisten Leute, welche gegen Entgelt die Kunst zu reden und zu streiten, dann politische Weisheit lehren (Ueberweg, Grundr. I⁷, S. 93). PLATO definirt „Sophist“ als *τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα* (Protag. 312 C). Eine üble Nebenbedeutung erhält das Wort Sophist erst seit ARISTOPHANES, SOKRATES, PLATO. ARISTOTELES erklärt: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης* (De soph. elench. 1, 165a, 21). PLUTARCH: *τὴν καλουμένην σοφίαν οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν ἣν οἱ μετὰ ταῦτα δικανικαῖς μίξαντες τέχναις καὶ μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους σοφισταὶ προσ-*

ηγορεύθησαν (Vita Themist. 2, 4). Die Sophisten erboten sich τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Die ersten Sophisten sind (nach CICERO, Brutus 45) KORAX und TISIAS. Ferner sind zu nennen: PROTAGORAS, GORGIAS, HIPPIAS, PRODIKOS, THRASYMACHOS, POLOS, EUTHYDEMOS, ANTIPHON, KRITIAS.

Sorites (σωρείτης, acervalis) bedeutet: 1) einen Trugschluss der Megariker, nach welchem man fragt, ob ein Korn einen Weizenhaufen (σωρός) ausmacht, ob zwei, ob zehn u. s. w., was verneint, bei fünfhundert aber bejaht wird. Also, meint der Trugschluss, macht doch ein Korn (mehr) einen Haufen aus (Aristot., De soph. elench. 24, 179a, 35; Diog. L. VII, 82; Cicer., Acad. II, 49); 2) den Kettenschluss, d. h. eine abgekürzte Schlusskette, in welcher die Folgerungen mit Ausnahme der letzten weggelassen sind. *„Soriticus syllogismus"* wird zuerst erwähnt von MARIUS VICTORINUS (Prantl I, 663). Die Stoiker verstehen unter ἐπιβάλλοντες Schlüsse mit ausgelassenen Prämissen (Zeller, Philos. d. Griech. III, 1³, S. 113). Man unterscheidet den gewöhnlichen, Aristotelischen, und den Goclenischen (Isagoge in Organum Aristotelis 1621, p. 2, C. 4); ersterer ist regressiv, letzterer progressiv (KRUG, Reine Denklehre, S. 514). Das Schema des Aristotelischen Sorites ist: $S - M^1$, $M^1 - M^2$, $M^2 - M^3$, $M^{n-1} - M^n$, $M^n - P \mid S - P$; des Goclenischen: $P - M^n$, $M^n - M^{n-1}$, $M^3 - M^2$, $M^2 - M^1$, $M^1 - S \mid S - P$ (KIRCHNER, Kat. d. Log., S. 203; FRIES, Syst. d. Log., S. 254 ff.; LOTZE, Gr. d. Log., S. 46). — CHR. WOLF: *„Istius modi syllogismus, quo ex pluribus propositionibus categoricis, quarum sequentis subiectum est praedicatum proxime antecedentis, infertur conclusio, dicitur Sorites categoricus"* (Phil. rat. § 467).

Spannungsempfindungen. *„Da . . . bei jeder Contraction Muskeln und Sehnen zusammenwirken, so wollen wir uns . . . für alle Empfindungen, die wir beiden Organen verdanken, des allgemeineren Ausdrucks der Spannungsempfindungen bedienen"* (KÜLPE, Grundr. d. Psych., S. 147). Vgl. Wille.

Species: Art (s. d.).

Species intentionales sind nach scholastischer Lehre (eine Verbindung Aristotelischer und Demokritischer Ansichten) Bilder, die, von den Gegenständen sich ablösend, durch die Luft fliegen *(„per aërem volitant")* und vermittelst der Nerven in das *„sensorium commune"* dringen, wo sie *(„species impressae")* sich im Erkennen in Bewusstseinsinhalte (als *„species expressae")* umsetzen. Die Gegenstände wirken also auf die Seele vermittelst ihrer *„species"* ein und werden durch dieselben erkannt, nicht unmittelbar. Die *„species"* sind Erkenntnismittel, die selbst nicht ins Bewusstsein fallen. Es giebt *(„species sensibiles"* (Species der Wahrnehmung) und *„species intelligibiles"* (Species des Denkens). — CICERO: *„Visione et specie moveri homines"* (Tusc. disp. II, 28, § 42). Species ist bei Cicero mit *„idea"* identisch (l. c. V, 24, § 58). JOHANNES SCOTUS unterscheidet schon *„species rerum sensibilium"* und *„species intelligibiles"* (De div. nat. IV, 7, p. 765). THOMAS VON AQUINO: *„Species sensibilis non est illud quod sentit, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quo intelligitur, sed id quo intelligit intellectus"* (Sum. th. I, qu. 85, 2). *„Per speciem intelligibilem fit intellectus intellegens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens"* (Sum. phil. I, qu. 46). *„Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis"* (Contr. gent. I, 46). Die

PSEUDO-THOMASsche Schrift *„De verbo intellectus“* erklärt das Erkennen der Objecte, wie folgt: *„Cum ergo intellectus informatus specie natus sit agere, terminus autem cuiuslibet actionis est eius obiectum, obiectum autem suum est quidditas aliqua, cuius specie informatur, quae non est principium actionis vel operationis nisi ex propria ratione illius, cuius est species, obiectum autem non adest illi animi specie informatae, cum obiectum sit extra in sua natura, actio autem animae non est ad extra, quia intelligere est motus ad animam tum ex natura speciei, quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cuius ratio non est ad extra, prima actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit.“* Das *„verbum intellectus“* ist *„intellectum principale“ („obiectum primarium“)*, in welchem das Ding selbst *(„obiectum secundarium“)* wie in einem Spiegel erkannt wird. *„Et hoc obiectum est intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur“* (bei UPHUES, Psych. d. Erk. I, 121). DURAND VON ST. POURÇAIN lehnt die Annahme von *„species sensibiles“* ab (Prantl III, 294), so auch WILHELM VON OCCAM. DUNS SCOTUS erklärt, die Dinge (res) können *„propter suam materialitatem“* nicht den Intellect erregen *(„movere intellectum“)*, auch *„propter obiecti absentiam“*. Es bedarf daher der *„species“*. *„Habet species sensibilis esse tripliciter, sc. in obiecto extra, quod est materiale; in medio, et hoc esse quodammodo spirituale et immateriale; habet esse in organo et hoc adhuc magis spiritualiter.“ „Res multiplicat suam speciem per sensus.“ „Intellectus agens ex illa specie in phantasmate posita gignit aliam speciem in intellectu possibili“* (Quaest. de rer. princ. 14, 3; Prantl III, 210). SUAREZ sagt von den „species intentionales“: *„Species quidem quia sunt formae repraesentantes; intentionales vero non, quia entia realia non sunt, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet“* (De an. III, 1, 4). Sie sind *„quasi instrumenta quaedam, per quae communiter obiectum cognoscibile uniatur potentiae“* (l. c. III, 2, 1). SCALIGER nimmt auch für den sensus communis besondere species an (Exerc. 298, sct. 15). GOCLENIUS erklärt „species“ als *„naturalis imago, imago eius quod repraesentat“*. „Species intelligibilis“ — *„imago rei intelligendae“*, *„concurrit cum intellectu, ad eliciendam intellectionem, ut principium seu ratio intelligendi“*, *„inhaeret intellectu ut accidens“* (Lex. phil. p. 1068 ff.). Nach CASMANN sind die „species“ *„accidentia et quidem qualitates“* (Psychol. p. 300). NICOLAUS TAURELLUS: *„Species sunt conceptiones ex multis individuis ortae“* (Phil. triumph. tr. 3). DESCARTES bekämpft die Lehre von den „species“. *„Observandum praeterea, animum, nullis imaginibus ab obiectis ad cerebrum missis egere ut sentiat . . . aut ad minimum, longe aliter illarum imaginum naturam concipiendam esse quam vulgo fit. Quum enim circa eas nil considerent, praeter similitudinem earum cum obiectis quae repraesentant, non possunt explicare, qua ratione ab obiectis formari queant, et recipi ab organis sensuum exteriorum, et demum nervis ad cerebrum transvehi. Nec alia causa imagines istas fingere impulit, nisi quod viderent mentem nostram efficaciter pictura excitari ad apprehendendum obiectum illud, quod exhibet: ex hoc enim iudicarunt, illam eodem modo excitandam, ad apprehendenda ea quae sensus movent, per exiguas quasdam imagines in capite nostro delineatas. Sed nobis contra est advertendum, multa praeter imagines esse, quae cogitationes excitant; ut exempli gratia, verba et signa, nullo modo similia iis quae significant“* (Dioptr. C. 4, p. 68 f.). GEULINCX erklärt „species“ als *„impulsum quoddam“* (Eth. p. 34). *„Oculi reflectant eam*

speciem sicut speculum, vel transmittunt intus in cerebri parte aliqua tanquam in cera imprimendam" (l. c. p. 35). MALEBRANCHE führt gegen die Existenz der „species" an: 1) die Undurchdringlichkeit der Körper, 2) das notwendige Grösser- oder Kleinerwerden der species mit der grösseren oder kleineren Entfernung der Objecte, 3) die Verschiedenheit der Betrachtung (Rech. III, 2, 2). Nach CHR. WOLF drückt das Object dem Sinnesorgan eine „species" auf, die im Gehirn als „*idea materialis*" endet, der die „*idea sensualis*" der Seele entspricht (Psych. rat. § 102 ff.). „*Species impressa*" ist „*motus ab obiecto sensibili organo impressus*"; „*idea materialis*" ist „*motus inde ad cerebrum propagatus vel ex illo in cerebro enatus*" (l. c. § 112). GUTBERLET versteht unter der „species" eine „*Disposition*", die unter dem Einflusse des Objects in dem Sinne hergestellt wird, „*durch welche derselbe aus seiner Ruhe und Unbestimmtheit heraustreten und sich zum psychischen Ausdrucke, zur specifisch bestimmten Wahrnehmung des Objectes gestalten kann und muss*". Die species kann real mit der Empfindung identisch gesetzt werden, „*die Wahrnehmung selbst ist die species expressa, die bereits zum intentionalen Ausdrucke (Wahrnehmung) gekommene Erkenntnisform; insofern sie bloss zur actualen Wahrnehmung disponirt, heisst sie species impressa*" (Psychol. S. 16 f.). Vgl. intentio.

Specification, Gesetz der: „*Jeder wirklich gegebene Begriff enthält noch Arten unter sich*" (FRIES, Syst. d. Log., S. 105).

Specifisch: der Art nach. Vgl. Differenz, Energie.

Speculation (speculatio, *θεωρία*): geistiges Schauen, denkende Betrachtung, Versenkung in die eigene Gedankenwelt, um daraus das Wesen der Dinge zu ergründen. — Die *θεωρία* ist nach ARISTOTELES das höchste, intuitive Erfassen, das auch der Gottheit zukommt (Met. VI, 1, 1025 b, 18; De an. II, 1, 412 a, 11; Met. IX, 8, 1050 a, 10). JOHANNES SCOTUS spricht von einer „*intellectualis visio*", „*intuitus gnosticus*", „*experimentum*" (De div. nat. II, 20). GILBERTUS PORRETANUS: „*Speculatio — quae nativorum inabstractas formas . . . considerat*" (Prantl II, 218). ROGER BACON stellt Grammatik, Logik, Naturphilosophie, Metaphysik, Mathematik u. s. w. als „*scientiae speculativae*" den „*practicae*" gegenüber (Prantl III, 122). BOVILLUS: „*Proprii intellectus actus sunt hi: specierum acquisitio, earum in memoria depositio, et in eadem speculatio*" (De intell. C. 7, 7). Nach GOCLENIUS ist der Intellect „*speculativus*", „*qui ex principiis theoricis elicit ἐπιστητά, id est conclusionem ad sciendum: et quidem etiam bonum contemplatur, qua est verum*" (Lex. phil. p. 248). F. BACON unterscheidet speculative und operative Naturphilosophie (De dign. III, 3). TETENS: „*Der gemeine Verstand arbeitet ohne Hülfe der Speculation. Die Vernunft speculirt aus Begriffen, die sie deutlich entwickelt*" (Phil. Vers. I, 571). KANT: „*Eine theoretische Erkenntnis ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnis entgegengesetzt, welche auf keine anderen Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können*" (Kr. d. r. Vern. S. 497). „*Die Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto ist speculative Erkenntnis; — die Erkenntnis des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntnis. Philosophische Erkenntnis ist speculative Erkenntnis der Vernunft*" (Log. S. 29). „*Unter speculativen Erkenntnissen [im Gegensatz zu praktischen] . . . verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens*

können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten" (l. c. S. 135). FRIES nennt Speculation *„die regressive Methode, durch welche wir uns der apodiktischen allgemeinen Gesetze, also der reinen Vernunfterkenntnisse, bewusst werden"* (Syst. d. Log. S. 557). SCHELLING: *„Die Speculation verlangt das Unbedingte"* (Vom Ich, S. 26). HEGEL versteht unter dem speculativen Denken das *„Nachdenken"*, insofern es darauf gerichtet ist, dem Bedürfnisse nach Notwendigkeit Genüge zu leisten. *„Das Verhältnis der speculativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, dass jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite lässt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, dass sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, dass sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien"* (Encykl. § 9). *„Das Speculative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist"* (l. c. § 82). E. ERDMANN meint, speculativ sei die Intelligenz, *„weil der Begriff (das Begreifen) sich in den Objecten tanquam in speculo wiedererkennt und sich als alle Wirklichkeit weiss"* (Grundr. § 123). SCHLEIERMACHER: *„Es giebt ein Wissen mit dominirender Begriffsform, wobei das Urteil nur als conditio sine qua non erscheint, oder ein speculatives Wissen"* (Dial. S. 130). HERBART: *„Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation. Und Speculation im strengen Sinne ist der willkürlose Gang des zur Umwandlung vordringenden Gedankens"* (Hauptp. d. Met. S. 7). *„Jede Speculation . . . sucht eine Construction von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre, das Reale darstellen würde, wie es dem, was geschieht und erscheint, zum Grunde liegt"* (Met. II, § 163). *„Die Speculation sucht Beziehungen, notwendigen Zusammenhang"* (Hauptp. d. Met. S. 24). Nach STRICKER ist die Speculation psychologisch dahin zu erklären, dass die Wahrnehmungen der Aussenwelt mit Vorstellungen von Ursachen associirt werden (Stud. üb. d. Assoc. d. Vorstell. S. 31). R. WAHLE: *„Menschliches Raisonnement verdient eigentlich erst dann den Namen einer Speculation, wenn es darauf ausgeht, eine Thatsache als die Function exact bestimmter Factoren in ihrer exact bestimmbaren Wechselwirkung aufzufassen. Diese Speculation erfolgt nur mittelst mathematischen Denkens"* (Das Ganze d. Philos. S. 5). Vgl. Intuition.

Speculativ: auf dem Wege der Speculation, der denkenden Betrachtung.

Sphäre des Begriffs ist dessen Umfang (s. d.).

Sphärenharmonie, s. Harmonie.

Spinozismus heisst die pantheistische (s. d.) Lehre SPINOZAS, dann jede pantheistische Weltanschauung. — MENDELSSOHN: *„Der Spinozist sagt: er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein blosser Gedanke in Gott"* (Morgenst. I, 9). VOLTAIRE spricht von den *„Spinozistes modernes"* (Phil. ignor. XXIII, p. 85). Als Spinozisten werden besonders HERDER, GOETHE, SCHELLING bezeichnet.

Spiritualismus heisst die Ansicht, dass die Wirklichkeit aus geistigen Wesen besteht, deren Erscheinung oder Wirkung das Materielle ist. In Bezug

auf den Menschen stellt der dualistische Spiritualismus die Seele als geistige Substanz dem materiellen Leibe gegenüber, während der monistische Spiritualismus den Leib als aus seelenähnlichen Wesen (Monaden) zusammengesetzt ansieht. Vertreter des Spiritualismus sind PLOTIN, LEIBNIZ, BERKELEY, HERBART, LOTZE, J. H. FICHTE, ULRICI u. a. RENOUVIER sieht in der Welt eine Totalität geistiger Activitäten. Vgl. Dualismus, Seele.

Spiritualität: Geistigkeit.

Spirituell: geistig.

Spiritus: Geist (s. d.). — Nach ALBERTUS MAGNUS giebt es einen *„spiritus corporeus“* und *„incorporeus“* (Sum. th. I, qu. 31, 2). *„Spiritus potest dici is qui active spirat“* (l. c. qu. 36, 1). *„Natura per spiritus ab humeribus formas imaginales et rationales et intellectuales mittit ad virtutes animales“* (l. c. II, qu. 29). MELANCHTHON versteht unter „spiritus“ einen *„rapor ex sanguine expressus, virtute cordis incensus, ut sit relut flammula, suppeditans in exercendis actionibus“* (De an. p. 134 b). Vgl. Lebensgeister.

Spiritus rector ist nach Ansicht älterer Chemiker eine feine, bewegliche Substanz in den Stoffen, welche den Geruch u. s. w. eines Körpers bewirkt.

Spitzfindigkeit ist das, *„dessen Untersuchung weitläufig ist, und dessen Folgenlosigkeit wir dabei einsehen“* (FRIES, Syst. d. Log., S. 340).

Spontaneïtät (spontaneitas): Selbstbestimmung, Selbstthätigkeit. — LEIBNIZ: *„Spontaneïtas est contingentia sine coactione“* (Gerh. VII, 108; vgl. IV, 483). CHR. WOLF: *„Spontaneïtas est principium sese ad agendum determinandi intrinsecum.“* *„Actiones dicuntur spontaneae, quatenus per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco, agens easdem determinat“* (Psych. emp. § 933). CONDILLAC: *„Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous“* (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). KANT versteht unter Spontaneïtät *„das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen“*, d. h. den Verstand (Kr. d. r. V. S. 76). Nach KRUG bedeutet Spontaneïtät *„den Act der Selbstbestimmung überhaupt, unangesehen ob sich das Thätige dabei nach Naturgesetzen richtet oder nicht“* (Fundam. S. 139). Nach ULRICI ist Spontaneïtät das *„Nicht-genötigt-sein der unterscheidenden Denkthätigkeit im einzelnen Falle, diese ihr gelassene Möglichkeit, unter den Objecten ihrer Wirksamkeit in jedem einzelnen Falle zu wählen und damit beliebig zu bestimmen, welche sie ins Bewusstsein bringen und resp. zurückrufen will“* (Log. S. 70).

Sprache ist der Ausdruck von Gedanken und Erlebnissen jeder Art. Es giebt eine Geberden- und eine Lautsprache. Der religiösen Anschauung gilt die Sprache als ein unmittelbares Geschenk Gottes an den Menschen. Eine zweite Ansicht glaubt an eine *„Erfindung“* der Sprache durch einen bestimmten Menschen. Die neuere Sprachwissenschaft und Psychologie

erkennt in der Sprache ein notwendiges psychologisches, entwickeltes Product des Gesamtbewusstseins. Die innere Sprache (langage intérieur) „*besteht in den akustischen und motorischen Bildern von der Sprache in uns — mit anderen Worten — in den Erinnerungsbildern an die gehörten und selbstgesprochenen Wörter und Sätze. Man nennt diese Erinnerungsbilder auch „Sprachvorstellungen*"" (MERINGER S. 19, Indogerm. Sprachw.). — Nach ARISTOTELES ist die Sprache „*der dem Menschen eigentümlichste Gebrauch des Leibes*" (Rhet. I, 1). Sie ist *θέσει* entstanden (Origen., Contra Cels. I, 23, p. 50 Lom.). Stoiker: *φύσει μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν* (Orig, Contra Cels. I, 23, p. 50 Lom.). EPIKUR stellt bereits eine Theorie betreffs des Ursprungs der Sprache auf. *Τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἄν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ εἴη· ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματ' εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους, ὧν τοὺς μὲν ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ λογισμῷ ἑπομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι* (Diog. L. X, 75 f.). LUCREZ: „*At varios linguae sonitus natura subegit mittere, et utilitas expressit nomina rerum, non alia longe ratione atque ipsa videtur protrahere ad gestum pueros infantia linguae, cum facit, ut digito quae sint praesentia monstrent. . . . Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse rebus, et inde homines didicisse vocabula prima, desiperest, nam cur hic posset cuncta notare vocibus et varios sonitus emittere linguae, tempore eodem alii facere id non quisse putentur?*" (De rer. nat. V, 1026 squ.). Ansichten betreffs der Sprachentstehung entwickeln HOBBES, LOCKE, CONDILLAC, ROUSSEAU, SÜSSMILCH, HERDER, DESBROSSES, MONBODDO, TETENS, MEINERS (Gr. d. Seelenlehre S. 115), TIEDEMANN. Nach LOCKE hat Gott dem Menschen die Sprache gegeben. „*Der Mensch hat deshalb von Natur so eingerichtete Organe, dass er articulirte Laute bilden kann, die Worte heissen*" (Ess. III, ch. I, § 1). Die Fähigkeit war noch erforderlich, „*die Laute als Zeichen innerer Auffassungen zu gebrauchen*" (l. c. § 2). Die Worte sind von rein anschaulichen Vorstellungen auf abstracte übertragen worden (l. c. § 5). Nach PLATNER entstand die Sprache des Menschen „*durch die natürliche, obwohl sehr allmähliche Wirksamkeit seiner geistigen Kräfte; zugleich aber auch durch den Einfluss gewisser anregender Verhältnisse*" (Phil. Aph. I, § 574 ff.). BONNET leitet die Sprache aus den Bedürfnissen der Menschen ab, infolge deren Laute ausgestossen wurden (Ess. C. 18). Die wissenschaftliche Behandlung des Sprachproblems beginnt mit WILHELM VON HUMBOLDT (Üb. d. Verschied. d. menschl. Sprachbaus . . ., Ges. Werke VI). Die Sprache ist nach ihm ein Entwicklungsproduct des menschlichen Geistes (l. c. S. 37 f., 53 f.). LAZARUS (Leben der Seele II, S. 3 ff.) und STEINTHAL (Abriss der Sprachwiss. I) betonen die Wichtigkeit der Onomatopöie und führen den Ursprung der Sprache auf unwillkürliche Lautreflexe zurück. STEINTHAL nennt die Sprache „*eine Geburt, eine Emanation aus dem Bewusstsein, eine Entwicklungsstufe des Geistes, die mit Notwendigkeit dann eintritt, wenn die geistige Bildung an einen gewissen Punkt gelangt ist*" (Einl. in d. Psych. S. 85). Mehr der Erfindungstheorie nähert sich die Ansicht WHITNEYS (Die Sprachwiss., dtsch. von

J. Jolly, S. 71 ff.). L. GEIGER betrachtet die primitive Sprache als einen *„Sprachschrei“*, der mit affecterregenden Gesichtseindrücken verknüpft ist (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache u. Vern. I, S. 22, 134). Die Sprache schafft erst das vernünftige Denken (l. c. S. 106 ff.). L. NOIRÉ betont die Wichtigkeit des socialen Lebens für die Bildung der Sprache (Der Urspr. d. Sprache S. 323 ff.). So auch MARTY, der das Bedürfnis nach Mitteilung als Hauptfactor der Sprachbildung bestimmt (Üb. d. Urspr. d. Sprache S. 63 ff.). VOLKMANN geht von der Annahme einer höheren Empfänglichkeit des Naturmenschen für Natureindrücke aus. Diese Eindrücke finden ihre Emotion in Lauten des Menschen, *„durch deren Auslösung er sich gleichsam erleichtert, seines Affectes entladen und beruhigt fühlt“*. Das Wort (der Laut) ist eine Geberde, das Product einer Instinctbewegung. *„Sprechen ist der Instinct des Menschen: wie der Vogel sein Nest, baut der Mensch seine Sprache“* (Lehrb. d. Psych. I^4, 327 f.). Infolge der Gleichförmigkeit des Vorstellungslebens der Individuen ist zu erwarten, dass dieselbe Empfindung zur selben Lautgeberde führt. Die Gleichförmigkeit des Sprachmechanismus sichert die gleiche Wiederkehr der einzelnen Glieder der gebildeten Vorstellungsreihen von der erregten Empfindung angefangen bis zur Gehörsempfindung des Lautes. In der Folge sondert sich allmählich *„das affectartige Gefühl des Ergriffenseins“* aus; der Laut wird zum Zeichen, zum Symbol. Zugleich mit der pathognomischen beginnt die onomatopoetische Periode der Wortbildung. Unsere Laute werden durch Naturlaute modificirt; dazu ist aber notwendig, *„dass sich der ursprüngliche Affect schon etwas gelegt, und sodann, dass der Hörer die Bewegungen seiner Stimmorgane schon in seine Gewalt bekommen hat“* (l. c. S. 330). In der charakterisirenden Sprachperiode werden den Eindrücken jene Seiten abgewonnen, *„durch welche sie unter die Kategorien der alten, schon fixirten Vorstellungen fallen“* (l. c. S. 331). Nach WUNDT gehört die Sprache zu den individuellen Ausdrucksbewegungen (Gr. d. Psych. S. 349). *„Den Gegenstand, der unser Gefühl erregt, deuten wir an, indem wir auf ihn hinweisen, ihn anblicken oder, wenn er nicht unmittelbar gegeben ist, seine zeitlichen und räumlichen Beziehungen irgendwie durch Bewegungen kenntlich machen. Hierdurch geht die Affectäusserung unmittelbar über in die Gedankenäusserung, als deren einfachste Form die Geberdensprache sich darstellt“* (Gr. d. phys. Psych. II^3, S. 515). *„Ein unwiderstehlicher Trieb zwingt uns, den Gemütsbewegungen Luft zu machen, wobei zugleich, wie bei jeder Triebäusserung, die eintretende Bewegung in einer mehr oder weniger deutlich erkennbaren Beziehung steht zu dem erregenden Eindruck. So wird die Vorstellung durch die Geberde ausgedrückt, ohne dass ursprünglich notwendig eine besondere Absicht der Mitteilung im Spiele zu sein braucht. Aber der Mensch findet sich von Anfang an unter andern Menschen. Die Geberde, die eine reine Affectäusserung ist, wird von gleichgearteten Wesen verstanden und so zum Hülfsmittel absichtlicher Mitteilung. Die anfängliche Triebbewegung geht in eine willkürliche Bewegung über, die zu dem Zweck hervorgebracht wird, Vorstellungen und Gefühle mitzuteilen an andere. Wie schon bei dem Ursprung der Geberde der Nachahmungstrieb zur Nachbildung äusserer, das Gefühl erregender Vorgänge anregt, so bewirkt derselbe weiterhin eine Nachbildung von seiten des Mitmenschen, an den die Geberde sich wendet, ein Vorgang, der zur Befestigung und Ausbreitung bestimmter pantomimischer Bewegungen wesentlich beiträgt. Je öfter aber die gleiche Geberde gebraucht wurde, um so mehr geht sie in ein conventionelles Zeichen für die*

Vorstellung über, welches nun auch ohne einen besonderen Antrieb des Affectes benutzt werden kann. Indem der Gesichtskreis des Sprechenden sich erweitert, sucht er dann nach Zeichen, durch welche er verwandte Zeichen von sich scheide. So greift, in dem Maasse, als die Geberden Hülfsmittel der Mitteilung für eine denkende Gemeinschaft werden, mehr und mehr die Willkür in den Gebrauch derselben ein" (l. c. S. 516). Es giebt zweierlei Geberdezeichen, „*demonstrirende, unmittelbar hinweisende, und malende, solche, die den Gegenstand oder hervorstechende Merkmale desselben nachbilden. Als Unterformen der malenden Geberde lassen sich unterscheiden: die direct bezeichnenden, die mitbezeichnenden und die symbolischen Geberden*" (l. c. S. 517). „*Der Sprachlaut entspringt gleich der Geberde aus dem Trieb, der in den Menschen gelegt ist, seine Gefühle und Affecte mit Bewegungen zu begleiten, welche zu den gefühlerregenden Eindrücken in unmittelbarer Beziehung stehen und dieselben durch subjectiv erzeugte analoge Empfindungen verstärken. Ursprünglich entstehen zweifellos alle diese Bewegungen in der Form einer Triebhandlung. Auf das Object, das seine Aufmerksamkeit fesselt, weist der Naturmensch mit der Hand hin; die Bewegung anderer Wesen oder selbst lebloser Objecte, die sein Mitgefühl erregen, bildet er nach durch eine ähnliche Bewegung, und er begleitet diese Bewegungen mit Lauten, welche nach dem Princip der Verbindung analoger Empfindungen die stumme Geberde verstärken. Oder er weckt eine reproducirte Vorstellung zu grösserer Lebendigkeit, indem er den Gegenstand derselben durch malende Pantomimen nachbildet und wieder einen gleich bedeutungsvollen Laut hinzufügt*" (l. c. S. 518). Der Laut wird zum Symbol der Vorstellung. „*Hierzu bieten sich zwei Wege dar. Zunächst wird zwischen der Vorstellung und dem Laut sowohl wie der Bewegungsempfindung, die bei dessen Erzeugung entsteht, eine Verwandtschaft vorhanden sein. Diese ist am augenfälligsten in den allerdings seltenen Fällen unmittelbarer Schallnachahmung. Eine viel wichtigere Rolle als diese directe Onomatopöie spielt ein Vorgang, den wir die indirecte Onomatopöie nennen können, und der auf der Übersetzung anderer Sinneseindrücke in Klangempfindungen beruht*" (l. c. S. 519). „*Die Sprache selbst entsteht erst in dem Moment, wo die Klanggeberde, begleitet von andern Geberden, die zu ihrem Verständnis beitragen, in der Absicht der Mitteilung subjectiver Vorstellungen und Affecte an andere gebraucht wird, in dem Moment also, wo die ursprüngliche Triebbewegung zur willkürlichen Handlung wird. Die Absicht des Einzelnen würde aber ohne Erfolg bleiben, wenn nicht eine übereinstimmende Entwicklung der Triebe und des Willens in den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft ihr entgegenkäme, und wenn nicht auch hier der Nachahmungstrieb, verbunden mit dem Streben nach Verständigung, zu einer Fixirung der einmal entstandenen Lautzeichen wesentlich beitrüge.*" „*Die Ursprache des Menschen haben wir uns somit als eine Reihe ein- oder mehrsilbiger Laute zu denken, die, von Geberden begleitet, concrete Vorstellungen ohne weitere grammatische Beziehungen ausdrückten*" (S. 520). Es ist „*die Entwicklung der Lautsprache wahrscheinlich als ein Process der Differenzirung zu denken, bei welchem aus einer Menge verschiedenartiger, sich wechselseitig unterstützender Ausdrucksbewegungen allmählich die Lautgeberde als die allein übrigbleibende hervorging, die jene andern Hülfsmittel erst abstreifte, als sie selbst sich zureichend fixirt hatte*" (Gr. d. Psych. S. 351). Jodl definirt die Lautsprache als „*die Fähigkeit des Menschen, mittelst mannigfach combinirter . . . Klänge und Laute, nicht bloss den Charakter einzelner Zustände auszudrücken,*

oder auf eine einzige Wahrnehmung aufmerksam zu machen, sondern die Gesamtheit seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen in diesem natürlichen Tonmaterial so abzubilden, dass dieser psychische Verlauf bis in seine Einzelheiten andern Menschen verständlich und deutlich wird“ (Lehrb. d. Psych. S. 564). Ursprünglich besteht die Sprache in impulsiven Ausdrucksbewegungen (l. c. S. 566 ff.). Nach W. JERUSALEM entstand die Sprache als Ausdruck eines immer feiner und feiner differenzirten Gefühls, welcher Ausdruck sich dann mit dem Erreger des Gefühls associirte (Laura Bridgm. S. 49). Bedingung ist dabei die Abschwächung des Gefühlswertes des Erlebnisses (Urteilsf. S. 101). Nach MAX MÜLLER ist die Sprache Bedingung des Denkens. Vgl. Wort.

Sprung, s. Saltus.

Spur heisst nach PLATNER, ABEL (Seelenlehre § 139), BOLZANO (Wissenschaftslehre III. Bd., S. 50) ein von Bewusstseinsvorgängen zurückgelassenes Residuum. BENEKE: „*Wir nennen dieses unbewusst Beharrende, im Verhältnis zu der psychischen Entwicklung . . . eine Spur und im Verhältnis zu derjenigen Entwicklung, die auf seiner Grundlage ausgebildet wird, eine Angelegtheit*“ (Lehrb. d. Psych. § 27; Pragm. Psych. I, S. 38 f.).

Staat, s. Rechtsphilosophie.

Stammbegriffe, s. Kategorien.

Statischer Punkt einer Vorstellung ist nach HERBART „*der Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte*“ (Lehrb. z. Psych. S. 17).

Statischer Sinn heisst die Gruppe der im Vorhof und den halbzirkelförmigen Kanälen des Labyrinths befindlichen Nervenapparate, welche zur Localisation von Gehörsreizen in Beziehung stehen sollen.

Staunen als Motiv des Philosophirens von PLATO (Theaet. 155 D) und ARISTOTELES (Met. I, 2, 982 b, 12) dargethan.

Stetigkeit (continuitas) ist der ununterbrochene Zusammenhang eines gegebenen Inhaltes. — Den Begriff des Stetigen erfasst zuerst (im Gegensatz zum Eleaten ZENO) ARISTOTELES. Stetig (*συνεχές*) ist jede Grösse, deren Teile, durch gemeinsame Grenze verbunden, zu einem Ganzen vereint sind. *λέγεται δὲ συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν* (Met. XI, 12, 1069 a, 5 squ.; V, 26, 1023 b, 32; Phys. V, 3, 227 a, 10 squ.). Das Stetige besteht nicht aus Teilen: *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές* (Phys. VI, 1, 231 a, 24)· *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα διαιροῖτο τὸ συνεχές, ἔσται ἀδιαίρετον ἁπτόμενον· ἓν γὰρ τὸ ἔσχατον, καὶ ἅπτεται τῶν συνεχῶν* (l. c. 231 b, 16 squ.)· *συνεχὲς μὲν οὖν ἐστι τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά* (De coel. I, 1, 268 a, 6). Es giebt ein *συνεχὲς φύσει* und *βίᾳ* (Met. VII, 16, 1040 b, 15). Der Gegensatz des Continuirlichen ist das Discrete (*διωρισμένον*). — Stetigkeit ist nach SCALIGER „*affectio immediate unitatem consequens*“ (Exerc. 5, sct. 7). GOCLENIUS unterscheidet ein „*continuum proprie*“ (naturale, artificiale) und „*improprie*“ (corporale, virtuale) (Lex. phil. p. 465). LEIBNIZ stellt das Gesetz der Stetigkeit auf: „*que la nature ne fait jamais des sauts*“ (Nouv. Ess., Préf., Gerh. V, 49). Die „*lex continuationis seriei suarum operationum*“ (Gerh. IV, 398) besagt, dass in jedem Wesen eine

stetige Aufeinanderfolge von Zuständen, deren einer bestimmte andre nach sich zieht, stattfindet. Diesem Gesetze zufolge *„geht man immer durch einen mittleren Zustand vom Kleinen zum Grossen und umgekehrt, sowohl den Graden wie den Teilen nach“* (ibid.). Alle Wesen sind stetig mit einander verbunden (Monad. 61). CHR. WOLF: *„Wenn die Teile dergestalt in ihrer Ordnung auf einander folgen, dass man zwischen ihnen nicht andere in einer andern Ordnung setzen kann; so saget man, es gehe in einem fort, und heisset ein auf solche Art zusammengesetztes Ding ein stetiges Ding“* (Vern. Ged. I, § 58). *„Si in composito partes eo ordine iuxta se invicem collocentur, ut aliae inter ipsas ordine alio interponi absolute impossibile sit, compositum continuum dicitur“* (Ontol. § 554). KANT: *„Continuum . . . est quantum, quod non constat simplicibus“* (De mundi sensibilis . . . sct. III, 4). *„Lex autem continuitatis metaphysica haec est: mutationes omnes sunt continuae s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam“* (ibid.). Stetigkeit ist *„die Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist“* (Kr. d. r. Vern. S. 165). Raum und Zeit sind *„quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschliessen, mithin nur so, dass dieser Teil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist“*. Der Raum besteht *„nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung, Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Grössen kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt“* (l. c. S. 165). *„Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Grössen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Grössen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum“* (l. c. S. 165 f.). Raum und Zeit sind mit unendlich verschiedenen Graden von Realität erfüllt (l. c. S. 167). — FECHNER unterscheidet *„psychophysische Continuität und Discontinuität“*. *„Continuität . . . findet statt, sofern eine physische Mannigfaltigkeit eine einheitliche oder einfache psychische Resultante giebt, Discontinuität, sofern sie eine unterscheidbare Mehrheit von solchen giebt“* (El. d. Psychophys. II, 528). DÜHRING: *„Die Bethätigung der Identität im unmittelbaren Übergange von einem Element zum andern ist . . . das begrifflich Wesentliche der Stetigkeit,“* *„während bei dem Discreten eine solche Fortsetzung von Bestandteilen, die sich zu einer völlig gleichartigen Einheit zusammenfügen, nicht statthat“* (Log. S. 198). RIEHL: *„Der stetige Zusammenhang unter den Wahrnehmungen, ihre Beziehung auf ein und dasselbe Object können nicht selbst wahrgenommen werden. Sie müssen also aus der Einheit des Denkens stammen“* (Phil. Krit. II, 2, S. 46).

Stimmung ist der Inbegriff der momentanen Gefühlszustände eines Menschen. — VOLKMANN: *„Die Nervenfaser nimmt als Bestandteil des leben-*

digen Organismus an dem Stoffwechsel und Ernährungsprocesse desselben teil und erfüllt infolgedessen ihre elementaren Bestandteile selbst dann mit einer Anzahl innerer Zustände, wenn alle Erregungen der Faser von aussen her festgehalten bleiben. Nennen wir nun den Inbegriff dieser Zustände, in dem gleichsam die vitale Thätigkeit der Nervenfaser ihren Ausdruck findet, deren Stimmung, so ergiebt sich uns vor allem die Notwendigkeit des Gegebenseins blosser Stimmungsempfindungen, d. h. solcher Empfindungen, die im Gegensatze zu den eigentlichen Reizempfindungen im engeren Sinne dem von aussen unerregten, gleichsam trophischen Zustande der Faser entsprechen" (Lehrb. d. Psych. I[4], 224 f.). ZIEHEN versteht unter Stimmung den Durchschnitt oder die Abstraction *„aus den gleichartigen Gefühlstönen der Vorstellungen und Empfindungen eines bestimmten Zeitabschnitts*" (Leitfad.[2], S. 125). R. WAHLE: *„Stimmungen sind Gefühle ohne Gegenstand des Gefühles*" (Das Ganze d. Philos. S. 392).

Stoff, s. Materie.

Stoicismus: die Philosophie der Stoiker (Empirismus, Materialismus, Pantheismus); ihre Betonung der Tugend, der inneren Freiheit als höchstes Gut; die unerschütterliche Seelenruhe (Ataraxie, s. d.). Vgl. STEIN, Psychol. d. Stoa I u. II.

Störung, s. Erhaltung.

Strafe, s. Rechtsphilosophie.

Streben ist das Endmoment eines intensiveren Gefühles, der Drang zur Festhaltung einer Lust, während Widerstreben der Drang nach Entfernung einer Unlust ist. Nach GOCLENIUS ist „appetitus" *„impulsus quidam ad rem quandam*" (Lex. phil. p. 116). MELANCHTHON versteht unter der *„facultas appetitiva*" die *„facultas prosequens aut fugiens*" (De an. p. 178a). Nach LEIBNIZ sind Streben und Vorstellen die inneren Zustände der Monaden (s. d.). *„L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé appetition*" (Monad. 15, Gerh. VI, 609). Streben ist *„tendance d'une perception à l'autre*" (Erdm. p. 714a). Nach CHR. WOLF heisst Streben das *„Vermögen der Seele, sich zu einer Sache zu neigen, die man als gut erkennet*" (Vern. Ged. I, § 495). *„In omni perceptione praesente adest conatus mutandi perceptionem*" (Psych. rat. § 480). Dieser conatus heisst *„percepturitio*" (l. c. § 481). BAUMGARTEN: *„Si conor seu nitor aliquam perceptionem producere, i. e. vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, appeto*" (Met. § 663). BILFINGER: *„Est . . . appetitus in genere conatus versus bonum, utcunque cognitum*" (Diluc. §. 292). FICHTE schreibt dem Ich ein unbestimmtes, unendliches Streben zu (Gr. d. g. Wiss. S. 252 f.). Nach HERBART verwandelt sich jede Vorstellung nach ihrem Schwinden aus dem Bewusstsein in ein Streben vorzustellen (Lehrb. z. Psych. S. 33). BENEKE leitet das Streben aus den *„Urvermögen*" ab; es ist ursprünglicher als das Vorstellen (Lehrb. d. Psych. § 167). VOLKMANN bestimmt Streben als *„jene Thätigkeit, die auf einen Effect gerichtet ist, an dessen Herbeiführung sie behindert ist*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 399). DROBISCH versteht unter dem Streben einer Vorstellung das Begehren ihres Inhaltes (Emp. Psych. § 143), LIPPS *„gehemmte Vorstellungsthätigkeit*" (Grundthats. d. Seelenl. S. 695).

Materielles Streben ist *„nicht eine völlig nutzlose, sondern eine solche Ursache, die ihre eigene Wirkung verfehlt, dafür aber die Wirkung einer anderen Ursächlichkeit aufhebt“* (l. c. S. 595). Strebungen sind *„in ihrer Wirkung gehemmte, aber in Aufhebung der Wirkungen anderer Ursachen sich wirksam erweisende psychische Ursachen“* (l. c. S. 596). JODL versteht unter Streben den Gesamtbegriff *„für diejenigen psychischen Erregungen, in welchen ein Bedürfnis des Organismus nach Reizen hervortritt, oder die Rückwirkung desselben auf empfangene und im Gefühl gewertete Eindrücke durch Entladung von Energie zur Herbeiführung von Veränderungen in dem Verhältnis des Organismus zur Aussenwelt oder im Bewusstseinsinhalte zum Ausdruck kommt“* (Lehrb. d. Psych. S. 415). Vgl. Begehren.

Subalternation heisst das Verhältnis eines besondern (subalternirten) zu einem allgemeinen (subalternirenden) Urteil. Der Ausdruck kommt schon bei MARIUS VICTORINUS, dann bei BOËTHIUS vor (Prantl I, 582, 661, 692). Nach UEBERWEG ist Subalternation *„der Übergang von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs auf einen Teil derselben, wie auch umgekehrt von einem Teile auf das Ganze“* (Log.[4], § 95).

Subconträr (*ὑπεναντίον*, ALEX. APHRODIS.; subcontrarium, BOËTHIUS; Prantl I, 625) ist der Gegensatz zwischen particulären Urteilen (i — o): Einige S sind P. — Einige S sind nicht P.

Subdivision: Untereinteilung.

Subject (subiectum, *ὑποκείμενον*) bedeutet zunächst den Gegenstand eines Urteils (Satzes), von dem etwas ausgesagt wird, dann den Träger der seelischen Erlebnisse und des Erkennens. — Der Begriff des Subjectiven findet sich schon bei DEMOKRIT ausgesprochen, indem er die Qualitäten der Dinge, Farbe, Ton u. s. w., als blosse *πάθη τῆς αἰσθήσεως* bestimmt (Theophr., De sens. 63). Sie sind nicht *φύσει* sondern *νόμῳ καὶ θέσει, πρὸς ἡμᾶς* (Simpl. ad Phys. f. 119; vgl. Aristot., Met. IV, 5, 1009 b, 1 squ.). Auf ARISTOTELES geht der Terminus Subject zurück als Übersetzung des *ὑποκείμενον* (Unterliegenden); *ὑποκείμενον* bedeutet nämlich sowohl das logische Subject (Phys. I, 2, 185 a, 32) als auch die Substanz (s. d.), den beharrenden, selbständigen Träger der Eigenschaften (Met. VII, 3, 1029 a, 1). *Τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δ' αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου* (l. c. VII, 3, 1028 b, 36). Subject ist entweder die *ὕλη* oder das einzelne *ζῷον* (l. c. VII, 13, 1038 b, 5)· *τὰ ἐν ὑποκειμένῳ* entspricht dem späteren *„subjectiv“*. Die Stoiker bezeichnen das Subjective im heutigen Sinne, das, was bloss dem erkennenden Subjecte angehört, als *κατ' ἐπίνοιαν (ἐπινοεῖσθαι)*. „Subiectivus“ findet sich schon bei APULEIUS, *„subiectum“* im Aristotelischen Sinne des realen oder logischen Trägers bei BOËTHIUS (Comment. zur Isagog. p. 39, 11, 15 u. ö.) und in der gesamten scholastischen Philosophie, ja auch noch darüber hinaus. Es bedeutet hier „subiectum“ den wirklichen Gegenstand, „subiective esse“ das reale Sein im Gegensatz zum „obiective“, dem bloss Vorgestellten — also der umgekehrte Sprachgebrauch von heute. TRENDELENBURG bemerkt über die Entwicklung von Subject-Object: *„Subiectum et obiectum si verba trita accuratius intellegere velis, ad ipsum Aristotelem redeunt. Ὑποκείμενον enim apud eum duo maxime significat, tum in enunciatione rem de qua altera dicitur (subiectum apud grammaticos) tum in rerum natura substantiam, actionibus quasi sub-*

stratam. Utraque vi ὑποκείμενον a Latinis subiectum translatum est. Obiectum fere Graecorum ἀντικείμενον est, quamquam hoc, quia latius patet, a Latinis, ut a Boëthio, oppositum verti solet. Ita subiectum media aetate substantiam pollet substratam neque aliter apud Cartesium et Spinozam. Inde ,esse subiectivum' contrario plane modo atque nunc apud Germanos apud Guilelmum Occam (sec. XIV) id dicitur, quod tamquam res in natura est extra mentis species posita neque a sola cogitatione efficta; ,esse' contra ,obiectivum' exponitur ,ipsum cognosci adeoque esse quoddam fictum'. Apud Germanos, Kantio potissimum et Fichtio auctoribus, horum verborum usus plane inversus est. Quum ,subiectum' is dicatur, qui cognoscit, ,obiectum' contra res est, quatenus cogitando quidem subicitur, suam tamen tuetur naturam a cognoscentis opinionibus liberam. Inde fit, ut ,subiectivum' id dicatur, quod in varia cognoscentis condicione, ,obiectivum', quod in constanti rei ipsius natura est positum" (Elem. log. Arist. p. 54, Anm. 2).

JOHANNES SCOTUS bezeichnet *„subjectiv"* im heutigen Sinne durch *„in ipso solo rationis contuitu"* (De div. nat. p. 492 d), *„sola ratione"* (l. c. p. 493 d), *„in nostra contemplatione"* (l. c. p. 528 a; Eucken, Term, S. 185). Nach ALBERTUS MAGNUS bedeutet subiectum dreierlei: 1) *„Quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae."* 2) *„De quo et de cuius partibus probantur passiones."* 3) *„Quod ad haec adminiculatur"* (Sum. th. I, qu. 3, 1). THOMAS V. AQUINO: *„Actus voluntatis . . . est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subiecto"* (Sum. th. I, qu. 87, 4). Hier ist also das erkennende Wesen zum Subject (Träger) eines psychischen Actes gemacht, wodurch eine Annäherung und Erklärung des neueren Gebrauches vom Subject erreicht wird. DUNS SCOTUS: *„Ens rationis est subiectum logicae, ens in quantum mobile est subiectum naturalis scientiae, ens sub ratione est subiectum metaphysicae"* (Prantl III, 203). DURAND V. ST. POURÇAIN stellt das *„obiective cognita"* dem *„in ipsa re subiectiva"* gegenüber (In l. sent. I, d. 19, qu. 5; d. 27, qu. 2; Ritter VIII, 569). WILHELM VON OCCAM unterscheidet *„esse subiective in anima"* (Empfinden, Vorstellen als Bewusstseinsvorgang) und *„esse subiective in re"*. *„Sensationes sunt subiective in anima sensitiva mediate vel immediate"* (Quodl. 2, qu. 10). Subject ist *„quod realiter subsistit alteri rei inhaerenti sibi et advenienti realiter"* (Prantl III, 368). Bei ECKHART heisst Subject „Unterwurf".

HOBBES: *„Subiectum sensionis ipsum est sentiens, nimirum animal"* (De corp. C. 25, 3). Den scholastischen Sprachgebrauch hat auch DESCARTES (Med. III). *„Subjectiv"* wird umschrieben durch *„in nostra tantum cogitatione"* (Princ. phil. I, 57), *„in sola mente"*, *„in perceptione nostra"* (l. c. 67), *„in sensu"* (l. c. 70). So auch noch BAYLE: *„Objectivement dans notre esprit"* (Oeuvr. div. III, p. 334 a). Dagegen hat LEIBNIZ Subject schon in der neuen Bedeutung: *„subiectum ou l'âme même"* (Erdm. p. 645 e). BAUMGARTEN versteht unter *„fides sacra subiective sumpta"* den innerlichen Act des Glaubens (Met. § 758). CRUSIUS erklärt (metaphysisches) Subject als *„dasjenige . . ., worinnen wir denken, dass die Eigenschaften subsistiren, und welches gar nicht, oder doch nicht auf eben die Art wiederum in einem andern subsistiret, wie die Eigenschaften in ihm"* (Vernunftwahrh. § 20). Es giebt absolute und relative Subjecte (l. c. § 21). Nach MENDELSSOHN sind gewisse Vorstellungen *„nicht bloss Abänderungen von mir, und einzig und allein in mir selbst, als ihrem Subject, anzutreffen"* (Morgenst. I, 5). Der Idealist auch unterscheidet *„die subjective*

Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr ist, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standorte und Gesichtspunkte gemeinschaftlich ist" (l. c. 6). ULRICH: „*Subiective seu mihi verum aliquid est, quod et quousque ita videtur, aut . . . non potest non videri*" (Instit. log. § 33). TETENS (Phil. Vers. I, 344) und LAMBERT (N. Organ. Phaen. I, § 66) gebrauchen objectiv-subjectiv im neuen Sinne. — BERKELEY bezeichnet unser Subject als Geist, Seele, Ich. „*Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen allen ganz verschiedenes Ding, worin sie existiren, oder, was das Nämliche ist, wodurch sie percipirt werden*" (Princ. II). Ein solcher Geist kann „*nicht an sich selbst percipirt werden*", sondern nur „*vermöge der Wirkungen, die er hervorbringt*" (l. c. XXVII). Der Geist, das Subject, ist das (nur nicht Gott gegenüber) durchaus Active, Thätige, der Träger der Ideen, eine einfache, unteilbare Substanz (l. c. LXXXIX, XCI). HUME identificirt gleichfalls das Subject mit dem Ich (s. d.) oder dem Geiste (s. d.), löst aber diese in ein Zusammen von Perceptionen auf. Infolge der Einrichtung unserer Einbildungskraft neigen wir dazu, ein verbindendes, identisches Subject in uns anzunehmen, „*um die Veränderung in uns zu verdecken*" (Treat. IV, sct. 6).

KANT: „*Idealis et subiecti mero arbitrio fulta*" (De mund. sens. sct, I. §2). Die Zeit ist „*subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria*" (l. c. sct. III, § 14). Die Empfindungsqualitäten gehören „*zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte*" (Kr. d. r. Vern. S. 56). Die Zeit ist „*eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung*" (l. c. S. 61). Wenn wir „*unser Subject*" oder auch nur „*die subjective Beschaffenheit der Sinne*" aufheben, würden „*alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden*", da sie nur „*in uns*" existiren (l. c. S. 66). Es ist „*in allem unseren Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren*" (l. c. S. 298). Urteile „*sind bloss subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden*", objectiv, „*wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt d. i. darin notwendig vereinigt werden*" (Proleg. § 22). „*Alle Prädicate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden*" (l. c. § 46). „*Subjective Notwendigkeit*" ist „*Bedürfnis der reinen Vernunft*" (Kr. d. pr. Vern. S 3). JAKOB versteht unter dem Subjectiven der Empfindung den „*Grad der Rührung, den das Subject innerlich empfindet*" (Gr. d. Erfahrungsseelenl. S. 133). Das Objective der Empfindung ist „*das äussere Mannigfaltige, welches empfunden wird, und dessen Vorstellung eigentlich die Anschauung heisst*" (ibid.). — Nach REINHOLD gehören Object und Subject zu jeder Vorstellung (Vers. e. n. Theor. II, 207). „*Das, was sich bewusst ist, heisst das Subject*" (l. c. S. 325). KRUG versteht unter subjectiven Gründen des Fürwahrhaltens „*ausserhalb dem Gegenstande und den Erkenntnisgesetzen liegende Gründe (z. B. Neigungen, Bedürfnisse, Zeugnisse)*" (Fundam. S. 235). TENNEMANN: „*Jede Erkenntnis ist etwas Subjectives, in dem Bewusstsein Enthaltenes*" (Grundr. d. Gesch. d. Phil.[2], S. 27). FRIES: „*Man nennt den erkennenden Geist das Subject*" (N. Krit. I, 73). FICHTE stellt den Satz auf: „*Kein Subject, kein Object, kein Object, kein Subject*" (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Subject ist das Ich, insofern es ein Nicht-Ich setzt (l. c. S. 139). Das Subjective wird in ein Objectives verwandelt (l. c. S. 315). „*Ich weiss nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu*

etwas zu werden; oder, welches dasselbe heisst, ein Subjectives in mir und ein Objectives zu trennen. Ist ein Bewusstsein gesetzt, so ist diese Trennung gesetzt: und es ist ohne sie gar kein Bewusstsein möglich“ (Syst. d. Sittenl. S. VI f.). „*Dem Subjectiven, der Intelligenz als solcher*“ (l. c. S. XII). Im Verhältnis zum Leibe ist der Wille das Subjective (l. c. S. XVI). „*Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbständig, weil es selbständig ist, und es ist selbständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subject-Object*“ (l. c. S. 68). „*Ich finde mich ursprünglich, als Subject, und objectiv zugleich; und was das eine sei, lässt sich nicht begreifen, ausser durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem andern*“ (l. c. S. 101). SCHELLING: Subject ist, „*was nur im Gegensatze aber doch in Bezug auf ein schon gesetztes Object bestimmbar ist*“ (Vom Ich S. 8 f.). „*Der Inbegriff alles Subjectiven ... heisse das Ich, oder die Intelligenz*“ (Syst. d. tr. Id. S. 1). Es ist das „*bloss Vorstellende*“ (ibid.). Die Vorstellung ist das Subjective, das Sein das Objective (l. c. S. 43). Im Selbstbewusstsein sind Subject und Object des Denkens eins (l. c. S. 44). „*Der Begriff einer ursprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, ist also nur der Begriff eines Subject-Objects, und ein solches kommt ursprünglich nur im Selbstbewusstsein vor*“ (l. c. S. 56). Nach HEGEL ist die Idee (s. d.) als Subject Geist (Encykl. § 213). „*Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjectiv, das Moment des Seienden fehlt noch*“ (l. c. § 457). „*Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, dass der Wille nicht subjectiven, d. i. eigensüchtigen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat*“ (l. c. § 469). „*Das Subject ist die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit*“ (l. c. § 475). Der subjective Geist ist der „*Geist in seiner Idealität sich entwickelnd*“, als erkennend; er ist „*der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich*“ (l. c. § 387). Der formelle Begriff ist ein Subjectives (Log. III, 32). Das „*in sich gegangene allgemeine Wesen der Sache, ihre negative Seite mit sich selbst*“ macht die Subjectivität der Sache aus (l. c. S. 115). Nach HERBART ist das zu den Vorstellungen Vorausgesetzte oder das Subject ein Denkendes (Psych. a. Wiss. II, § 131). BENEKE setzt das Bewusstsein des Subjectiven schon vor der Wahrnehmung in die elementare sinnliche Empfindung. Das Subjective (das in den „*Urvermögen*“ besteht) ist das eigentlich Bewusstsein-Erzeugende (Lehrb. d. Psych. § 130). Subjectiv sind die Zustände der Seele (l. c. § 238). SCHOPENHAUER: „*Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subject. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objects: denn nur für das Subject ist, was nur immer da ist.*“ „*Ihm kommt ... weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer.*“ Es „*liegt nicht in Raum und Zeit*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 2). Im ästhetischen Betrachten der Ideen (s. d.) ist „*der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntnis*“. Es ist das „*Correlat*“ der Idee, dem Satz vom Grunde nicht unterworfen (l. c. § 34). Princip der Subjectivität ist der Wille (l. c. II. Bd., C. 30). Das Subjective, das Ich, kann niemals Object werden (Parerg. II, § 28). „*Das Subject des Erkennens ist nichts Selbständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substantielles Dasein; sondern es ist eine blosse*

Erscheinung, ein Secundäres, ein Accidens, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist: es ist, mit einem Wort, nichts Anderes als der Focus, in welchen sämtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen" (l. c. § 32). Das Subjective ist der Wille, das, was die Dinge für sich selbst sind (l. c. W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). George definirt Subject als den bleibenden Ort, *„von welchem neben- und nacheinander verschiedene Wirkungen ausgehen, die alle dem Subjecte in seiner Einheit beigelegt werden"* (Lehrb. d. Psych. S. 468). Herbert Spencer erklärt Subject als den *„unbekannten, fortdauernden Nexus, welcher selbst niemals ein Bewusstseinszustand ist, wohl aber Bewusstseinszustände zusammenhält"* (Psych. § 469). Lipps vindicirt *„nur die Luststimmung und Strebung durchaus dem Subject"* (Grundthats. d. Seelenl. S. 26). Ueberweg: *„Die Beschaffenheit der Erscheinungswelt wird durch die subjective Natur unserer Sinne mindestens mitbedingt"* (Log. S. 70). Nach K. Fischer ist das Subject des Erkennens nicht in der Zeit, sondern sie in ihm (Kr. d. Kantschen Phil. S. 13). Cohen: *„Unsere Sinnlichkeit ist unsere Subjectivität, wenn auch nur ein Teil derselben, aber ein notwendiger. Wenn nun Raum und Zeit Bedingungen unserer Subjectivität sind, so sind alle Dinge, sofern wir sie in Raum und Zeit befassen, in unsere Subjectivität einbezogen"* (Kants Theor. d. Erf. S. 170). Nach Riehl entsteht das Ich als Subject durch die Apperception der Gefühle (Phil. Krit. II, 1, S. 66). Nur das Gefühl ist das Subjective an der Empfindung (l. c. S. 63). Logisches Subject ist nach B. Erdmann *„derjenige Urteilsbestandteil, von dem nach der logischen Immanenz des Prädicats im Satze ausgesagt wird"* (Log. I, S. 236). Nach Wundt ist das Subject um nichts früher als das Object. *„Beide sondern sich gleichzeitig aus dem unteilbaren Vorstellungsobject, sobald das abstrahirende Denken über die verschiedenen Merkmale jenes Objectes zu reflectiren beginnt"* (Syst. d. Phil. S. 96). Das Wirkliche ist immer Subject und Object, Denken und Gedachtes, zugleich (l. c. S. 100). Das Subject behält im Erkenntnisprocesse *„die unmittelbare Realität, die ihm von Anfang an zukommt"* (l. c. S. 144); es nimmt sich selbst unmittelbar, das Object nur begrifflich wahr (l. c S. 145). *„Sobald wir aber in der innern Erfahrung abstrahiren von der Beziehung auf eine äussere Erfahrung, so bleibt uns nur das denkende Subject als solches übrig. Auf dieses denkende Subject kann nun, wie es selbst die Quelle aller Dingbegriffe ist, so auch wieder der Dingbegriff angewandt werden, insofern wir zu dem letzteren überall da Anlass finden, wo uns ein relativ Bleibendes neben veränderlichen Zuständen gegeben ist." „Das denkende Subject aber ist nichts Anderes als dieses Denken selbst,"* es ist *„für sich selbst durchaus nur ‚Ding an sich'"* (Log. I, 498 f.). In der Sonderung des Selbstbewusstseins *„von dem übrigen Bewusstseinsinhalte wurzelt . . . die Gegenüberstellung des Subjects und der Objecte, die zwar in den eigentümlichen Unterschieden der ursprünglichen Bewusstseinsinhalte bereits vorbereitet ist, aber doch erst infolge jener Sonderung zu einer klaren Ausbildung gelangt. Der Begriff des Subjectes hat gemäss dieser seiner psychologischen Entwicklung drei verschiedene und wechselnd für einander eintretende Bedeutungen von verschiedenem Umfang. Im engsten Sinne ist das Subject der in dem Ichgefühl zum Ausdruck kommende Zusammenhang der Willensvorgänge. In der nächstweiteren Bedeutung umschliesst es den realen Inhalt dieser Willensvorgänge samt den sie vorbereitenden Gefühlen und Affecten. In der weitesten Bedeutung endlich erstreckt es sich ausserdem noch auf die constante Vorstellungsgrundlage, die jene subjectiven Processe in dem den Träger*

der Gemeinempfindungen bildenden Körper des Individuums besitzen. Dabei ist aber die weiteste Bedeutung in der wirklichen Entwicklung die ursprünglichste, und die engste fällt, weil sie eigentlich nur in der begrifflichen Abstraction vollständig erreichbar ist, in dem wirklichen Fluss des psychischen Geschehens immer wieder in eine der weiteren Bedeutungen zurück. Sie bildet auf diese Weise eigentlich nur die Grenze, der sich die reale Selbstauffassung des Subjectes in wechselndem Grade nähern kann" (Gr. d. Psych. S. 260 f.). Subject und Object sind Reflexionsbegriffe, „*die infolge der Wechselbeziehungen der einzelnen Bestandteile des an sich vollkommen einheitlichen Inhaltes unserer unmittelbaren Erfahrung sich ausbilden*" (l. c. S. 261; Philos. Stud. X. Bd., S. 75). Nach SCHUPPE ist das Ich (s. d.) der Träger der Wahrnehmungswelt. Soweit die Unterschiede der Wahrnehmungen „*als gesetzlich an bestimmte Bedingungen geknüpfte begründet sind*", haben sie „*dieselbe Existenz des für alle Wahrnehmbaren*"; soweit sie dies aber nicht sind, sind sie „*auf die physische oder psychische Eigenart des Individuums zurückführbar als subjective Alterationen*" (Log. S. 30 f.). Das „*Subjective, Alterirende*" ist eine Partie des Wahrnehmbaren (l. c. S. 31). „*Nur betreffs der Auswahl und der Grenzen, welche und wie viele von den ihrem Begriffe nach möglichen Wahrnehmungen wirklich Inhalt eines Bewusstseins werden,*" gehören Wahrnehmungen zum Subjectiven (l. c. S. 33). Subject ist das Ich, etwas, „*was nur Eigenschaften haben, Thätigkeiten ausüben kann, niemals aber etwas Anderes zu seinem Substrate haben, an etwas Anderem haften kann, ihm als seine Eigenschaft oder Thätigkeit zukommen kann*" (l. c. S. 16). Es vermag „*in allen Veränderungen seine Identität festzuhalten*" (l. c. S. 21). Nach M. KAUFMANN ist das Subject die „*höchste Form, die anschauliche Einheit der räumlichen und der zeitlichen Welt*" (Fund. d. Erk. S. 14). Man kann sagen, „*dass alle Metaphysik bis zu Kant und zum Teil auch die nachkantische eigentlich nur die Absicht hatte, den Begriffen Subject und Object einen Inhalt zu geben*" (ibid.). Subject ist nicht „*etwas den Objecten Entgegengesetztes oder eine bestimmte Art von Objecten*", „*sondern bloss die oberste Einheitsform aller Objecte überhaupt*" (l. c. S. 45). O. KÜLPE nennt das Subjective das, „*was in meiner Erfahrung von mir selbst abhängig ist*" (Einleit. in d. Philos.[2], S. 67). Vgl. Ich, Object, Anschauungsformen, Qualität etc.

Subjectiv: dem Subject angehörend, auf das Subject bezüglich, vom Subjecte abhängig, durch dieses bedingt. — R. WAHLE: „*Alle Farben, Gestalten der an sich bestehenden Dinge, auch die Töne, sollen das Externe oder im weitesten Sinne Gegenstände, Gegenstandsvorstellungen heissen. . . . Unser Leib, unsere Empfindungen auf demselben, Wärme, Kälte, Schmerz, unser Wahrnehmen des Externen, unser Augenrichten, unsere Aufmerksamkeit, unsere Erinnerungen von den externen Dingen, unsere Begriffe, unser Wünschen, Hoffen etc., sei das Subjective genannt oder das ‚Ich'*" (Das Ganze d. Philos. S. 169). Vgl. Subject.

Subjectivismus, ethischer, ist jene Richtung, die „*den durch das sittliche Handeln zu erreichenden Zweck als einen concreten subjectiven Zustand im Handelnden selbst oder in anderen Individuen bestimmt*" (KÜLPE, Einl. in d. Philos.[2], S. 248).

Subjectivität des Erkennens ist dessen Abhängigkeit vom erkennenden Subject. Vgl. Erkenntnis, Qualität, Raum, Zeit, Object.

Subjectlose Sätze (Impersonalien) sind Sätze (Urteile), in denen das Subject nur durch das Pronomen „*es*“ vertreten ist („es blitzt“ u. s. w.). Was das „*Es*“ bedeutet, ist streitig. — PRISCIAN: „*cum dico ‚curritur‘, cursus intelligo*“ (Marty, Üb. subjectlose Sätze. Viertelj. 19. Bd., S. 49). LOTZE: „*Das ‚Es‘ im Subject ist seinem Inhalt nach entweder nichts als das Prädicat oder es ist, wenn es davon unterschieden werden soll, nur der Gedanke des allgemeinen Seins, das in den verschiedenen Erscheinungen bald so, bald anders bestimmt ist*“ (es blitzt = das Sein ist jetzt blitzend, Gr. d. Log. S. 23 f.). Ähnlich lehren schon SCHLEIERMACHER, UEBERWEG, PRANTL. Nach PRANTL (Reformgedank. zur Logik, Münch. Akad. 1875, S. 187) ist das „*Es*“ „*die unbestimmte Allgemeinheit der Wahrnehmungswelt*“. Nach J. BERGMANN liegt in den Impersonalien „*der Versuch, die Welt als Subject und das existirende Ding als ihre Beschaffenheit zu denken*“ (Reine Log. 1879). STEINTHAL: „*Das Impersonale bezeichnet eine Handlung als solche, deren Subject als geheimnisvoll oder unbekannt nur angedeutet wird*“ (Zeitschr. f. Völkerpsych. IV, S. 235 ff.). Logisch sind die Impersonalien Existentialsätze (vgl. Vierteljahrssch. f. w. Ph. 8. Bd., S. 81). SIGWART betrachtet einen Teil der Impersonalien als „*Benennungsurteile*“, andere als „*Existentialurteile*“ (Log. I²; Impersonal. S. 27 ff.). Nach H. PAUL ist die Aufgabe der subjectlosen Sätze die, „*eine concrete Anschauung mit einem allgemeinen Begriffe zu vermitteln*“. Subject derselben ist die Wahrnehmung einer Erscheinung, Prädicat „*die schon in der Seele ruhende Vorstellung*“, unter die sich der wahrgenommene Vorgang unterordnen lässt (Principien d. Sprachgesch.², S. 105 ff.). Auch SCHUPPE sieht in der wahrnehmbaren oder fühlbaren Erscheinung das Subject der Impersonalien (Subjectlose Sätze; Zeitschr. für Völkerpsych. 1886, S. 285 ff.). Nach PULS sind echte subjectlose Sätze nur solche Aussagen, welche „*eine wirklich jetzt eben gemachte Wahrnehmung ausdrücken*“ (Progr. d. Gymnas. zu Flensburg 1888, S. 8). Es wird in denselben eine Wirkungsweise ausgesagt (l. c. S. 43 f.). Es ist nur die Subjects**form**, nicht ein Subjects**inhalt** gegeben. Ähnlich lehrt B. ERDMANN, der die Impersonalien („*meteorologischen*“ Sätze) als „*unbestimmte Causalurteile*“ bestimmt (Log. I, S. 307). Nach WUNDT fehlt dem „*unbestimmten Urteil*“ „*keineswegs das Subject, sondern dieses ist nur unbestimmt gelassen*“. „*Wir lassen vorzugsweise das Subject dann unbestimmt, wenn das zugehörige Prädicat ein Verbalbegriff ist, der eine vorübergehende oder wechselnde Erscheinung bezeichnet. Dies ist begreiflich genug: der wechselnde Vorgang zieht die Aufmerksamkeit auf sich, während sich doch das handelnde Subject der Beobachtung gänzlich entziehen kann.*“ „*Nicht alle unpersönlichen Sätze sind . . . unbestimmte Urteile, sondern häufig versteckt sich hinter dem scheinbar unbestimmten Demonstrativpronomen eine unbestimmte Vorstellung. Nicht in demselben Sinne, in welchem wir urteilen: ‚es blitzt‘, ‚es regnet‘, ‚es wurde geschossen‘, sagen wir: ‚es ist rot‘, ‚es ist Johann‘ oder ‚es war eine gute Handlung‘. Das ‚Es‘ steht hier nicht mehr in völlig unbestimmter Bedeutung, sondern es weist auf eine bestimmte Vorstellung hin, welche aber im Prädicat erst näher bezeichnet werden soll*“ (Log. I, 155). Nach MIKLOSICH (Subjectlose Sätze), BRENTANO (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 113 ff.) und MARTY sind die subjectlosen Sätze wirklich subjectlos. Sie enthalten weder Subject noch Prädicat, sondern es wird in ihnen der ganze Inhalt der Aussage „*anerkannt*“ oder „*verworfen*“ (MARTY, Üb. subj. Sätze VII, Viertelj. 19. Bd., S. 295 f.). W. JERUSALEM meint dagegen: „*Die Auffassung der Impersonalien, speciell der meteorologischen Sätze als Existential-*

sätze ist . . . eine unrichtige: erstens, weil das Präsens der ersteren ein eigentliches, das der letzteren ein zeitloses ist, und zweitens, weil Existentialsätze, die im wirklichen Denken gefällt werden, niemals Wahrnehmungsurteile sind" (Urteilsfunct. S. 125). „*Das Präsens der Wahrnehmungsurteile und also auch das Präsens der meteorologischen Sätze enthält die deutliche Beziehung auf die räumliche Umgebung des Sprechenden, und diese räumliche Umgebung ist Subject der Aussage. Das, worin es regnet, ist der Luftraum, das draussen Befindliche, τὸ ἔξω, und von diesem wird gesagt, dass es jetzt regnet, während es ein anderes Mal schneit, blitzt, donnert oder schön ist*" (l. c. S. 126). So auch Uphues (Viertelj. 21. Bd., S. 460). Nach Jodl wird in den subjectlosen Sätzen eine gegebene Wahrnehmung verdeutlicht. Subject ist das ganze Phänomen, das unbestimmt ausgedrückt wird, weil schon andere dieselbe Wahrnehmung machten (Lehrb. d. Psych. S. 624). Rosinsky: „*Der ganze Satz bezeichnet eine einzige Anschauung; ‚ist' ist gleichzeitig auch das Subject des Urteils.*" „*Das Subject ist das anschaulich gegebene Quid, das Prädicat der dem Charakter des Subjects accommodirte und hiernach specificirte Allgemeinbegriff und die Copula die Identificirung beider*" (Das Urt. S. 24 f.).

Subordinatianismus: die Ansicht, dass der Sohn Gottes nicht Gott völlig gleichkomme. *Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός* (Origenes, De orat. 15).

Subordination: logische Unterordnung eines Begriffs unter einen höheren (umfangreicheren); dieser ist dem ersteren superordinirt.

Subsistenz (subsistentia) heisst das Verhältnis der Substanz zu ihren Accidenzen, ihr „*Tragen*" derselben. „*Subsistit hoc quod non indiget alio, hoc est, accedente ut sit*" (Boëthius). Gilbertus Porretanus: „*Subsistit, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget*" (Stöckl I, 278). Albertus Magnus: „*Subsistentia sive οὐσίωσις significat ens ex se nec distinctum, nec distingibile*" (Sum. th. I, qu. 43, 1). Nach Riehl heisst subsistiren „*im Raume existiren*" (Phil. Krit. II, 1, S. 81).

Substantialität ist die Kategorie der Substanz (s. d.). Nach Fichte ist ein „*Verhältnis des Zufälligen zum Notwendigen*" das „*Verhältnis der Substantialität*" (Gr. d. g. Wiss. S. 412). Nach Herbart giebt es „*keine Substantialität ohne Causalität*" (Met. II, S. 110; WW. IV, Hartenst.).

Substantiatum nennt R. Lullus das „*primum chaos*", „*quia — quattuor elementa una cum omnibus suis elementalibus una substantia*" (Liber chaos, p. 26 A; Prantl III, 152). Nach Leibniz ist der Körper (s. d.) kein „*ens per se*", keine Substanz, sondern ein Aggregat von Monaden, ein „*substantiatum*".

Substantiell: zur Substanz gehörig, die Form der Substanz habend. Vgl. Form.

Substanz (substantia, ὑποκείμενον, οὐσία, ὑπόστασις; substantia zum erstenmal bei Quintilian; Prantl I, 514): das Unterliegende, der beharrende Träger der Erscheinungen, die einheitliche Verknüpfung der Eigenschaften eines Dinges.

Der Begriff der Substanz geht auf Aristoteles zurück. Unter ὑποκείμενον versteht er das „Subject" (s. d.) oder Substrat, den Träger der Eigenschaften

eines Dinges, die Substanz (Met. VII, 3, 1029 a, 1). Die Substanz bezeichnet ferner das Wort *οὐσία* (Seiendes). Substanz ist, von dem alles ausgesagt werden kann, das aber selbst nicht Prädicat sein kann, das Selbständige (l. c. VII, 3, 1029 a, 8), das *τόδε τι*, das Einzelding (Cat. 5, 4 a, 10; 4, 1 b, 27). *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν* (Cat. 5, 2 a, 11). *Οὐσία λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα, ζῷά τε καὶ δαιμόνια, καὶ τὰ μόρια τούτων· ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τἆλλα· ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ . . . συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος* (Met. V, 8, 1017 b, 10 squ.; VII, 2, 1028 b, 8 squ.)· *μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον· τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων* (l. c. 3, 1029 a, 1 squ.). Substantia prima (*οὐσία πρώτη*) ist das Einzelding: *ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν* (Categ. 5). Die Arten (*εἴδη*) und Gattungen (*γένη*) sind *οὐσίαι δεύτεραι* („substantiae secundae"), Substanzen zweiter Ordnung oder im weiteren Sinne (l. c. 5, 2 a, 14; 2 b, 7). *Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν.* Aber eigentlich sind nur die Einzeldinge Substanzen (l. c. 5, 2 a, 19). Jedes Ding ist eine *οὐσία σύνθετος* (Met. VIII, 3, 1043 a, 30)· *πρώτη οὐσία* ist die, *ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ* (l. c. VII, 11, 1037 b, 4). Es giebt eine *οὐσία κατὰ τὸ εἶδος* (substantia formalis, l. c. X, 3, 1054 b, 5) und *ὡς ὕλη*. — Die Stoiker nehmen *ὑποκείμενον* im zweifachen Sinne: als *ἄποιος ὕλη* (Materie) und *ὁ κοινῶς ποιὸν ἢ ἰδίως ὑφίσταται* (Porphyr. ap. Simpl. in Cat. fol. 12). Die Substanz ist die erste Kategorie. PLOTIN bezeichnet die Materie als das Substrat der körperlichen Veränderung, das in ihr Bleibende (Enn. II, 4, 6). Substanz ist die Seele als *„Potenz der Begriffe"* (l. c. VI, 2, 5 f.). Die körperliche Natur ist nicht Substanz, weil sie fliessend ist (l. c. VI, 3, 2). *„Substanz ist . . ., was seinem Wesen nach sich selbst angehört oder als Teil ein derartig Zusammengesetztes ergänzt und vollendet"* (l. c. VI, 3, 4). *„Was also nicht in einem Subject ist, ist Substanz"* (l. c. VI, 3, 5 f.). Wie die Substanz nicht ohne Kraft, so kann die Kraft nicht ohne Substanz sein (l. c. VI, 4, 9).

TERTULLIAN: *„Substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis"* (De an. 32). Nach AUGUSTINUS ist Gott nur *„abusive"* Substanz (De trin. VII, 10). MARCIANUS CAPELLA: *„Substantia est, quae nec in subiecto est inseparabiliter neque de ullo subiecto praedicatur"* (Prantl I, 675). JOHANNES DAMASCENUS bestimmt *οὐσία* als *πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν* (Dial. 4 u. 39; Ritter VI, 557). Gott ist *οὐσία ὑπερούσιος*. Die Scholastiker definiren Substanz als *„ens, quod per se subsistit et sustinet accidentia"*, *„res, cui convenit esse in se vel per se"*, *„res, quae nulla alia re indiget tanquam in subiecto"* (vgl. Chr. Wolf, Ontol., § 771; Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 374). JOHANNES SCOTUS ERIGENA: *„Οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est . . ., quamvis sola ratione in genera sua speciesque et numeros dividatur, sua tamen naturali virtute individua*

permanet tota" (De div. nat. I, 49). Die Substanz ist „*incorporalis*" (l. c. I, 33) und „*incomprehensibilis*" (l. c. I, 3). „*Quod semper id ipsum est, vera substantia dicitur*" (l. c. I, 65). Nach David von Dinant giebt es nur eine Substanz, Gott (Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 72, 4, 2; vgl. Pantheismus). Nach der Lehre der Motakallimûn ist die Substanz nichts ohne die von Gott beständig neu erschaffenen Accidenzen (Stöckl II, 150). Averroës: „*Videtur universaliter, quod praedicamentum substantiae sit per se stans, et quod non indiget ad eius esse aliquo praedicamento accidentis*" (Epit. met. tr. 2, p. 33; Stöckl II, 71). Zu unterscheiden sind sinnliche und übersinnliche Substanzen. Jede Substanz besteht aus Materie und Form (l. c. tr. 2, p. 38). Wilhelm von Conches: „*Substantia est res per se existens*" (Prantl II, 128). Nach Gilbertus Porretanus ist Substanz 1) „*quod est — subsistens*", 2) „*quo est — subsistentia*" (Prantl II, 216 ff.). Albertus Magnus: „*Substantia . . . sive ὑπόστασις significat ens ex se distinguibile, sed non distinctum*" (Sum. th. I, qu. 43, 1). „*Quae maxime substat, est prima substantia*" (l. c. qu. 37). In zweifacher Weise wird der Name Substanz gebraucht: „*secundum rationem nominis quod actu substandi imponitur*", „*alio modo — per se ens, et quod est causa et occasio omnibus subsistendi in ipso*" (l. c. qu. 27). Thomas v. Aquino: „*Substantia est res, cui convenit esse non in subiecto*" (Contr. gent. I, 25). „*Prima substantia*" ist das Individuum. Der Mensch besteht aus einer spirituellen und körperlichen Substanz. „*Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes*" (l. c. II, 93). Franciscus Mayronis leitet Substanz ab 1) „*a substando*", 2) „*a subsistendo*" (Prantl III, 285). Wilhelm von Occam: „*Secundae substantiae non sunt nisi quaedam nomina*" (Log. I, 42). Der Satz: „*Substantia est prior naturaliter omni accidente*" kommt z. B. bei Duns Scotus vor (Prantl III, 218).

Nach Goclenius steht Substanz „*pro eo quod subsistit*", „*pro concreto, pro subsistente seu habente substantiam, ut persona*". Substantia = „*actus seu perfectio subsistentis*" (Lex. ph. p. 1096). Micraelius: „*Substantia est ens per se subsistens*" (Lex. philos. p. 1036). Paracelsus bezeichnet als die „*tres primae substantiae*" Mercurius, Sulphur, Sal. Nach Campanella hat Substanz drei Bedeutungen. „*Ut prima substantia, basis omnium quae proprie principaliter et maxime substare dicitur nulloque est in subiecto, esset spatium universitati corporum substans*" (Dial. I, 6, p. 72). Zweitens ist Substanz die „*materia prima corporea moles*" (l. c. p. 75). „*Tertia substantia est quae proprie sed non principaliter, nec maxime substat, sed certo subsistit, ideoque non in subiecto, sed in basi subiectorum aliqua est, ut lapis et Petrus*" (l. c. p. 75). „*Substantia est ens finitum reale, per se subsistens perfectumque accidentium per se proximumque subiectum*" (l. c. p. 79). G. Bruno erkennt nur eine Substanz, die Einheit des Weltganzen, an. „*Wie daher die Wirklichkeit eines ist und ein Sein bewirkt, wo es auch sei, so ist nicht zu glauben, dass es in der Welt eine Mehrheit von Substanzen und von dem, was wahrhaft Wesen ist, gebe*" (De la causa, Dial. V). Sie ist das „*Fundament aller verschiedenen Arten und Formen*" (ibid.). Hobbes: „*Notari superius ante neque dei neque animae dari ullam ideam, addo iam neque substantiae; substantia enim ut quae est materia subiecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur aut ideam ullam nobis exhibet*" (Obiect. in Cart. med. p. 87). Descartes: „*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem*

substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio. potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis" (Princ. phil. I, 51). „*Possunt autem substantia corporea, et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi; quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens; quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sunt attributa, nullaeve proprietates, aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse*" (l. c. 52). „*Ex quolibet attributo substantia cognoscitur*" (l. c. 53). „*Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem*" (Ep. I, 119). „*Animam et corpus ratione ipsius (sc. hominis) esse substantias incompletas, et ex hoc, quod sint incompletae, sequitur illud, quod componant, esse ens per se*" (l. c. I, 90; Resp. ad IV. obiect.). CLAUBERG: „*Cum igitur res omnes quae a se non sunt . . . divinae mentis sint operationes . . ., sequitur, quod res illae eodem modo se habent erga mentem divinam, ac se habent operationes mentis nostrae erga mentem nostram*" (De cognitione dei et nostri, Exerc. 28, 5). „*Nihil enim aliud per eam (sc. veram substantiae naturam) possumus intelligere quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, cumque unica tantum res eius naturae, ut nulla plane re indigeat, possit intelligi, facile erit percipere omnes alias*" (l. c. 6). — SPINOZA: „*Omnis res, cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia*" (Ren. Cart. pr. phil. I, def. V). „*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*" (Eth. I, prop. III). Die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz ist Gott (s. d.). „*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.*" „*Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*" (l. c. Ax. I, II). „*Substantia prior est natura suis affectionibus*" (l. c. prop. I). „*Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent*" (l. c. prop. II). „*In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*" (l. c. prop. V). „*Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, quum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est non poterunt dari plures, sed tantum una*" (l. c. dem.). „*Una substantia non potest produci ab alia substantia*" (l. c. prop. VI). „*Ad naturam substantiae pertinet existere*" (l. c. prop. VII). „*Omnis substantia est necessario infinita*" (l. c. prop. VIII). „*Substantia unius attributi non nisi unica existit, et ad ipsius naturam pertinet existere. Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere. At non finita. Nam deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere; adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum. Existit ergo infinita*" (l. c. dem.). „*Nullum*

substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi" (l. c. prop. XII). „*Substantia absolute infinita est indivisibilis*" (l. c. prop. XIII). „*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*" (l. c. prop. XIV). „*Quum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest, isque necessario existat; si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod est absurdum: adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc est absurdum*" (l. c. dem.). LEIBNIZ definirt die Substanz (substance) als „*être capable d'action*" (Gerh. VI, 598). Sie ist einfach, sofern sie keine Teile hat, und seelischer Art, sie ist Monade (s. d.). „*Toute substance exprime l'univers tout entier à sa manière et sous un certain rapport*" (l. c. II, 57). Jede Substanz ist „*une production continuelle du même souverain estre*" (ibid.), eine Fulguration der göttlichen Monade (s. d.). „*Comme je conçois que d'autre estres ont droit aussi de dire moy ou qu'on peut penser ainsi pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance*" (l. c. VI, 488; Nouv. Ess. II, ch. 23). LOCKE: „*Die Seele wird . . . mit einer grossen Zahl einfacher Vorstellungen versorgt, die ihr so, wie sie an den äusseren Dingen angetroffen werden, durch die Sinne und in Bezug auf ihre eigenen Thätigkeiten, durch die Selbstwahrnehmung zugeführt werden. Sie bemerkt dabei, dass eine grosse Anzahl solcher einfacher Vorstellungen stets mit einander geht. Daraus vermutet sie, dass sie einem Dinge zugehören, und da die Worte den gewöhnlichen Auffassungen angepasst und für die schnelle Mitteilung gebraucht werden, so belegt man solche in einen Gegenstand vereinigte Vorstellungen mit einem Namen. Aus Unachtsamkeit spricht man nachher davon und behandelt das wie eine Vorstellung, was in Wahrheit eine Verbindung vieler Vorstellungen ist, und weil, wie gesagt, man sich nicht vorstellen kann (not imagining), wie diese einfachen Vorstellungen für sich bestehen (subsist) können, so gewöhnt man sich daran, ein Unterliegendes anzunehmen (suppose), in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen (result). Dieses Unterliegende nennt man deshalb die Substanz*" (Ess. II, ch. 23, § 1). „*So ist die mit dem allgemeinen Namen Substanz bezeichnete Vorstellung nur der angenommene, aber unbekannte Träger jener seienden Eigenschaften, die nach unserer Meinung sine re substante nicht bestehen können, d. h. nicht ohne etwas, was sie trägt*" (l. c. § 2). „*Was daher auch die geheime und tiefere Natur der Substanz im allgemeinen sein mag, so sind doch alle unsere Vorstellungen von den besonderen Arten der Substanzen nur ununterschiedene Verbindungen einfacher Vorstellungen, die in der, wenn auch unbekannten Ursache ihrer Einheit zusammenbestehen, welche macht, dass das Ganze von selbst besteht*" (l. c. § 6). „*Die Kraft bildet einen erheblichen Teil von der zusammengesetzten Vorstellung der Substanzen*" (l. c. § 7). Man kann auch „*aus den einfachen Vorstellungen, die den Thätigkeiten der Seele entlehnt sind, und die man täglich in sich übt, wie Denken, Verstehen, Wollen, Wissen, Bewegen u. s. w., welche in einer Substanz beisammen sind, die zusammengesetzte Vorstellung einer geistigen Substanz bilden. Durch Zusammensetzung der Vorstellungen des Denkens, der Wahrnehmung, der Freiheit, der Selbstbewegung und anderer erlangt man eine ebenso klare Vorstellung und Begriff von geistigen Substanzen wie von körperlichen*" (l. c. § 15). Von der Substanz an sich giebt es keine Vorstellung (l. c. § 16), wenn auch die Existenz sowohl

der körperlichen als der geistigen Substanzen feststeht (l. c. § 29). „*The complex ideas, that our names of species of substances properly stand for, are collections of such qualities as have been observed to coexist in an unknown substratum, which we call substance*“ (l. c. IV, ch. 6, §. 7). BERKELEY erklärt, „*dass es keine andere Substanz giebt als den Geist oder das, was percipirt*“, denn es ist „*ein Widerspruch, dass eine Idee in einem nicht percipirenden Dinge existire*“ (Princ. VII). Das von der Substanz ausgesagte „*Tragen*“ hat keinen bestimmten Sinn (l. c. XVI f.). Eine materielle Substanz ist nicht wahrnehmbar, und welcher Schluss sie erkennen lassen sollte, ist unerfindlich (l. c. XVIII). „*Wir percipiren eine beständige Folge von Ideen; einige derselben werden von neuem hervorgerufen, andere werden verändert oder verschwinden ganz. Es giebt demnach eine Ursache dieser Ideen, wovon sie abhängen und durch die sie hervorgebracht und verändert werden. Dass diese Ursache keine Eigenschaft oder Idee oder Verbindung von Ideen sein kann, ist klar. . . . Dieselbe muss also eine Substanz sein; es ist aber gezeigt worden, dass es nicht eine körperliche oder materielle Substanz giebt; es bleibt also nur übrig, dass die Ursache der Ideen eine unkörperliche thätige Substanz oder ein Geist ist*“ (l. c. XXVI). „*Es wird entgegnet werden, es sei doch wenigstens so viel wahr, dass wir alle körperlichen Substanzen aufheben. Hierauf antworte ich, dass, wenn das Wort Substanz in dem gewöhnlichen Sinne genommen wird, als Bezeichnung einer Verbindung sinnfälliger Eigenschaften, wie Ausdehnung, Solidität, Gewicht und ähnlicher, mit einander, wir nicht beschuldigt werden können, dies zu negiren; wird es aber in einem philosophischen Sinne genommen, worin es den Träger von Accidentien oder Eigenschaften ausserhalb des Geistes bezeichnen soll, dann erkenne ich in der That an, dass wir das hiermit Gemeinte aufheben, wenn anders von jemand gesagt werden kann, dass er etwas aufhebe, was niemals irgend eine Existenz gehabt hat, selbst nicht in der blossen Vorstellung*“ (l. c. XXXVII). Nach HUME stammt die Vorstellung der Substanz weder aus der Sinneswahrnehmung noch aus der inneren Erfahrung. „*So bleibt uns keine Vorstellung der Substanz, die etwas Anderes wäre als die Vorstellung eines Zusammen bestimmt gearteter Eigenschaften.*“ „*Die Vorstellung einer Substanz und ebenso die eines Modus ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen (collection of simple ideas), die durch die Einbildungskraft (imagination) vereinigt worden sind (united), und einen besonderen Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen besteht darin, dass die bestimmten Eigenschaften, die das Wesen einer Substanz ausmachen, gewöhnlich auf ein unbekanntes Etwas bezogen werden, an dem sie, wie man meint, ‚haften‘. Oder, falls man diese Fiction nicht macht, so werden sie wenigstens durch die Beziehungen der Contiguität und der Ursächlichkeit eng und untrennbar verbunden gedacht*“ (Treat. I, sct. 6, S. 28). Die Substanz ist eine Erdichtung der Einbildungskraft, die in ihr „*das die Einheit oder den Zusammenhang der Eigenschaften herstellende Princip (principle of union or cohesion)*“ erblickt (l. c. IV, sct. 3, S. 290). Unsere Perceptionen bedürfen keiner Substanz, sie existiren für sich und sind insofern selbst Substanzen (l. c. sct. 5, S. 305). D'ARGENS: „*Les substances ou les choses subsistantes par elles-mêmes*“ (Phil. du Bon-Sens I, p. 216). Substanz ist nach VOLTAIRE „*ce qui est dessous*“; die geistige Substanz wird uns stets unbekannt sein (Phil. ign. VII, p. 65). Nach ROB. GREEN ist die Substanz „*foetus imaginationis*“ (Princ. phil. de vi contract. et expans. V,

C. 8, § 6). Reid: *„Things which may exist by themselves, and do not necessarily suppose the existence of any thing else, are called* s u b s t a n c e s*"* (Essays on the powers I, p. 37). Chr. Wolf: *„Subiectum perdurabile et modificabile dicitur substantia"* (Ont. § 768). Substanz ist *„subiectum determinationum intrinsecarum constantium atque variabilium"* (l. c. § 769). *„Ens infinitum per eminentiam substantia dicitur"* (l. c. § 847). *„Quod in se continet principium mutationum, substantia est"* (l. c. § 872). Baumgarten bestimmt Substanz als *„ens per se subsistens"* (Met. § 191). Nach Crusius ist Substanz *„ein vollständiges Ding, wieferne es als aus Subject und Eigenschaften bestehend betrachtet wird"* (Vernunftwahrh. § 20). Nach Platner: *„ein beharrliches, selbständiges Ding, welches stets dasselbige bleibt unter dem Wechsel seiner Thätigkeiten, Wirkungen oder Accidenzen — eine Kraft"* (Phil. Aph. I, § 864). Sie ist *„ein System unzertrennlich verbundener,* e i n e r *Grundkraft untergeordneter Kräfte"* (l. c. § 932). Die Substanz ist die Kraft selbst (l. c. § 930); *„ein substantielles Subject, worin die Eigenschaften und die Kraft bestehen soll, ist — Schein der Phantasie"* (ibid.). G. F. Meier: *„Eine Substanz ist ein jedwedes, vor sich bestehendes Ding"* (Met. I, S. 254). Nach Rousseau ist Substanz ein *„Wesen, welches mit irgend einer ursprünglichen Eigenschaft ausgestattet ist"* (Emil IV. B., S. 141). — Kant sieht in der Substanz eine Kategorie (s. d.) des Denkens, die als solche sich nur auf die Erfahrung, auf Erscheinungen bezieht; sie ist eine besondere Einheitsfunction. *„Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (*S u b s t a n z*) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt"* (Kr. d. r. Vern. S. 174). Das Beharrliche *„ist das* S u b s t r a t u m *der empirischen Vorstellung der Zeit selbst"* (l. c. S. 176). *„In der That ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden"* (l. c. S. 177). *„Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen"* (ibid.). *„Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen"* (l. c. S. 178). *„So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind"* (l. c. S. 180). *„Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz."* *„Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet, so ist das letzte Subject desselben das* B e h a r r l i c h e*, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte"* (l. c. S. 192). *„Mit dem, was in der* E r s c h e i n u n g *Substanz heisst, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Vernunftbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird"* (l. c. S. 424). *„Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. das-*

jenige, was selbst nicht wiederum bloss als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört." Die Materie ist die Substanz im Raume (Met. Anf. d. Naturw. S. 42). Auf das Ich (s. d.) ist der Begriff der Substanz nur insofern anwendbar, als das denkende Selbst (die Seele) letztes Subject des Denkens ist (Proleg. § 47 f.). S. MAIMON: „*Die Begriffe von Subject und Prädicat, auf Gegenstände der Erfahrung angewendet, liefern uns die Begriffe von* S u b s t a n z *und* A c c i d e n z" (Vers. üb. d. Tr. S. 95).

FICHTE: „*Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es* S u b s t a n z." „*Keine Substanz ist denkbar, ohne Beziehung auf ein Accidens: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz.*" „*Die Substanz ist aller Wechsel im allgemeinen gedacht: das Accidens ist ein bestimmtes, das mit einem andern Wechselnden wechselt*" (Gr. d. g. Wiss. S. 73). „*Es ist ursprünglich nur eine Substanz; das Ich*" (ibid.). Es wird durch die Substanz „*nicht das* D a u e r n d e, *sondern das* A l l u m f a s s e n d e *bezeichnet*" „*Das Merkmal des Dauernden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu*" (l. c. S. 146). „*Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz.*" „*An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es dazu eines besondern Trägers bedürfte*" (l. c. S. 161). SCHELLING versteht unter der Substanz „*das Unbedingte*" (Vom Ich, S. 78), das absolute Ich (s. d.). Im Ich liegt der Ursprung der Kategorie der Substanz als des Beharrenden im Wechsel (l. c. S. 82). „*Die erste Kategorie der Relation, Substanz und Accidens, bezeichnet die erste Synthesis des innern und äussern Sinns*" (Syst. d. tr. Id. S. 301 f.). Substanz ist das im Raum Beharrende (l. c. S. 303). Nach HEGEL ist die Substanz „*das Absolute, das an und für sich seiende Wirkliche*" (Log. III, S. 7). Substanz ist „*das Sein, welches in Wahrheit Subject oder, was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist*", die „*reine einfache Negativität*" (Phänomen. S. 15). „*Das Notwendige ist in sich* a b s o l u t e s V e r h ä l t n i s, *d. i. der entwickelte Process, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt. — In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältnis der* S u b s t a n t i a l i t ä t *und* A c c i d e n t a l i t ä t. *Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die* S u b s t a n z *als solche*" (Encykl. § 150). „*Die Substanz ist hiermit die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als* a b s o l u t e M a c h t *und zugleich als den* R e i c h t u m a l l e s I n h a l t s *offenbart. Dieser Inhalt ist aber* n i c h t s a l s d i e s e M a n i f e s t a t i o n s e l b s t, *indem die in sich zum Inhalte reflectirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der* M a c h t *der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Processe angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander*" (l. c. §. 151). CHR. WEISSE: „*Substanz ist . . . der Körper mit seinen Kräften; der Körper ist Substanz als Actus seiner selbst und als Potenz anderer Körper*" (Gr. d. Met. S. 432, 421). MAINE DE BIRAN leitet den Begriff der Substanz (wie den der Kraft) aus der innern Erfahrung des gefühlten Widerstandes ab. „*En séparant du sentiment d'un continu résistant . . . la résistance nue et non sentie, nous formons la notion d'une résistance absolue ou possible qui est celle de substance abstraite*" (Oeuvr. inéd., publ. par E. Naville, I, p. 252). Nach HERBART ist Substanz „*der von allen Merk-*

malen verschiedene Träger derselben" (Lehrb. z. Psych. S. 86). Was ist, erträgt nicht die „*vielen Merkmale*". In den gegebenen Merkmalen streitet ihre Form mit der Materie. „*Wegen der Form (der Complexion) soll man ein Wesen für alle (Substanz) setzen; wegen der Materie . . . kann das Sein für sie nicht einfach, sondern muss vielfach genommen — es muss vieles Seiende gesetzt werden. Dies Viele und jenes eine Seiende sollen dasselbe sein, nämlich das Seiende, was um dieses bestimmten Gegebenen willen gesetzt werden muss*" (Hauptp. d. Met. S. 31 f.). Die „*Methode der Beziehungen*" hebt den Widerspruch (l. c. S. 32). „*Ein Zusammen mehrerer Seienden muss dasjenige Sein darbieten, welches durch irgend ein einzelnes bestimmtes Accidens angedeutet wird*" (l. c. S. 33). Es besteht eine Vielheit einfacher Substanzen, die Realen (s. d.). SCHOPENHAUER setzt Substanz und Materie einander gleich (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). „*Von diesem Begriff der Materie ist nun Substanz wieder eine Abstraction, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, dass man von dem Begriff der Materie nur das Prädicat der Beharrlichkeit stehen liess, alle ihre übrigen Eigenschaften . . . wegliess.*" „*So wurde also der Begriff der Substanz bloss gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt, für eine Kategorie oder notwendige Function des Verstandes gelten zu können*" (l. c. S. 489 f.). H. RITTER: „*Substanz ist das eine bleibende Subject der Erscheinungen*" (Syst. d. Log. u. Met. II, S. 5). ROSMINI: „*Sostanza è quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono*" (Nuovo saggio II, p. 157). TRENDELENBURG leitet die Kategorie der Substanz aus der „*constructiven Bewegung*" des Denkens ab, durch welche sie sich als ein „*relativ selbständiges Ganzes*" absetzt (Gesch. d. Kateg. S. 366). LOTZE nimmt eine einzige, die göttliche Substanz, an, deren Modificationen die Einzelwesen sind (Mikr. I, 413 ff., II, 45 ff.; Gr. d. Log. S. 121). Der Begriff „*Substanz*" ist „*nichts als ein Titel, der allem demjenigen zukommt, was auf anderes zu wirken, von anderem zu leiden, verschiedene Zustände zu erfahren und in dem Wechsel derselben sich als bleibende Einheit zu bethätigen vermag*" (Gr. d. Psych. S. 71). „*Die Dinge sind nicht Dinge dadurch, dass in ihnen eine Substanz verborgen ist; sondern weil sie so sind, wie sie sind, und sich so verhalten, wie sie sich verhalten, bringen sie für unsere Phantasie den falschen Schein hervor, als läge in ihnen eine solche Substanz als Grund ihres Verhaltens.*" Die Seele ist insofern eine Substanz (ibid.). Nach ULRICI ist Substanz die Kraft, „*durch welche das Ding entsteht und besteht, indem sie seine mannigfaltigen Momente nicht nur zur Einheit verbindet, sondern auch in Einheit zusammenhält*" (Log. S. 340). SPENCER versteht unter Substanz des Geistes „*das, was die Modification erleidet, welche einen geistigen Zustand hervorbringt*" (Psych. I, § 59). VOLKMANN erklärt Substanz als den „*gänzlich unbekannten, die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zusammenhaltenden Grund ausser uns*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 278 f.). „*Das Aussending gilt uns noch als der Inbegriff der Eigenschaften selbst, denn wir definiren es durch deren Summe und sind von seiner Erkennbarkeit vollkommen überzeugt; mit dem Begriffe der Substanz überschreiten wir diese Auffassungsweise, denn die Substanz ist nicht mehr der Inbegriff der Eigenschaften, sondern das, was ihn hat: der uns gänzlich unbekannte Träger derselben, das äussere Postulat oder Correlat für die Synthese der Empfindungen in uns. Die Substanz sendet die Eigenschaften wie divergirende Strahlen aus, die, durch das Medium unserer Sinnlichkeit gesammelt, in der Vorstellung des Aussen-*

dinges in uns zur Convergenz gebracht werden“ (l. c. S. 279). Nach J. BERGMANN heisst Substanz „*dasjenige im Dinge, von welchem unter Zeitbestimmungen die Merkmale ausgesagt werden; dieses aber ist das, womit die Merkmale unter Zeitbestimmungen als notwendig verknüpft gedacht werden*“. „*Die unveränderliche Wesenheit und die Substanz eines Dinges sind nichts Anderes als das Ding selbst, inwiefern dasselbe in allen seinen Daseinsphasen dasselbe Ding ist*“ (Sein u. Erk. S. 34). LIPPS: „*Die Substanz ist der Complex von Eigenschaften oder vorgestellten Inhalten, in dem die Inhalte sich gegenseitig tragen*“ (Grundthats. d. Seelenl. S. 436). Wir kennen nur relative Substanzen (ibid.). Nach RIEHL ist Substanz „*das Wirkliche rücksichtlich der Unveränderlichkeit seines Quantums*“ (Phil. Krit. II, 1, S. 271). „*Wir können eine Veränderung, oder überhaupt eine Folge von Bestimmungen des Bewusstseins nicht vorstellen, ohne zugleich etwas mit vorzustellen, was im Vergleich mit dem Veränderlichen beharrt*“ (l. c. S. 272 f.). „*Das Beharrliche in der Erscheinung als das Subject der Erfahrungsurteile gedacht ist die Substanz in der Erscheinung*“ (l. c. II, 2, S. 66). Substanz ist nach FECHNER nichts als der „*solidarisch gesetzliche Zusammenhang*“ der Erscheinungen einer bestimmten Gruppe (Üb. d. physik. u. philos. Atomenlehre[2], S. 115). WUNDT: „*Wir nehmen ... die Apperception als eine gleichförmige und relativ beharrende Thätigkeit wahr und werden darum veranlasst, auch bei den objectiven Dingen von den wechselnden Eigenschaften einen bleibenderen Träger derselben zu unterscheiden*“ (Log. I, 483). Der gemeinen Erfahrung sind keine Substanzen, nur veränderliche Dinge gegeben (ibid.). Die Wissenschaft hat das Recht, die Begriffe der gemeinen Erfahrung „*zu berichtigen und zu vervollständigen*“, und die Philosophie, sie weiter zu ergänzen. So kommt der als Hülfsbegriff notwendige Begriff der Materie (s. d.) zustande (l. c. S. 484 ff.). Dagegen ist die Annahme seelischer Substanzen unstatthaft. „*Das Selbstbewusstsein wird durch die denkende Bearbeitung der ihm gegebenen Objecte genötigt anzunehmen, dass als die Träger der sinnlichen Dinge Substanzen vorauszusetzen seien. Den so aus der Wechselwirkung des Denkens mit seinen Objecten hervorgegangenen Begriff überträgt man dann auf das denkende Subject selbst, obgleich sich dieses doch unmittelbar seiner selbst gewiss ist, so dass hier jene Motive, die uns veranlassen, hinter dem sinnlichen Schein ein von ihm verschiedenes, obgleich immer nur hypothetisches Sein vorauszusetzen, gänzlich hinwegfallen*“ (l. c. S. 486 f.). „*Der Substanzbegriff hat für die innere Erfahrung eine legitime Anwendung nur im Gebiet der psychophysischen Vorgänge, d. h. also für den ganzen materiellen Inhalt unserer innern Erfahrung, der stets zugleich von physischen Vorgängen begleitet ist. Auch hier kann es sich nun aber nicht darum handeln, auf der Grundlage der innern Erfahrung allein einen Substanzbegriff auszubilden, sondern, da das Substrat unserer Vorstellungen zugleich als das Substrat begleitender physischer Vorgänge anzusehen ist, so kann die Aufgabe nur in einer Ergänzung des materiellen Substanzbegriffs bestehen, welche denselben tauglich macht, zugleich als Grundlage psychischer Vorgänge zu dienen. Diese Ergänzung besteht in der Voraussetzung, dass den Substanzelementen eine psychische Qualität zukommt, in Bezug auf welche sie in einer wechselseitigen inneren Verbindung stehen. Der auf solche Weise ergänzte Substanzbegriff hat sich jedoch seines ursprünglichen Charakters keineswegs entäussert: er ist die hypothetische Voraussetzung, die wir zu der Verbindung des psycho-physischen Geschehens hinzudenken, um uns über die*

objective Grundlage der innern Erfahrung Rechenschaft zu geben" (l. c. S. 489 f.). Auch hier gilt die Bemerkung, „*dass die Substanz die Form ist, unter der unser Denken unter dem Antrieb von Erfahrungsmotiven die ihr gegebenen Objecte, niemals aber sich selbst appercipirt, und dass der so aus der Wechselwirkung der Objecte mit dem Denken entstandene Begriff eben wegen dieses seines Ursprungs nur das Ding, wie es für uns ist, bedeutet*" (l. c. S. 490). Die drei Axiome der Substanz sind: 1) „*Die Elemente der Substanz sind einfach.*" 2) „*Alle Substanzen sind wirksam und nur durch ihre Wirkungen anschaulich gegeben.*" 3) „*Alle Substanzen sind beharrlich*" (l. c. S. 492; Syst. d. Phil. S. 306, 463; Essays S. 120 ff.). Der Begriff der Substanz ist „*gleichzeitig metaphysisch und hypothetisch*" (Gr. d. ph. Psych. II³, 543; Syst. d. Philos.², S. 277). AVENARIUS meint, die Substanz sei nichts als der „*absolut ruhende ideale Punkt, auf den die Veränderungen bezogen werden, und der gedacht werden muss, um die Veränderungen absolut denken zu können*". Sie ist eine psychologisch notwendige „*Hülfsfunction*" (Phil. als Denk. d. Welt S. 55 f.). UPHUES: „*Das Undurchdringliche oder . . . die Materie eines Dinges ist mit andern Worten seine Substanz*" (Psych. d. Erk. I, S. 58). SCHUPPE: „*Was Substanz sein soll und sein kann, muss die Logik erst lehren. Wenn man wirklich nicht heimlich noch etwas Anderes darunter versteht als das Inhärenzverhältnis, so kann man das Ich Substanz nennen, insofern jedes Ich es unaufhörlich erlebt, dass und wie ihm als dem Substrat oder Träger Eigenschaften und Zustände anhaften. Es ist anschaulich klar, und wenn es das nicht wäre, so wäre klärlich diese ganze Welt eine Undenkbarkeit. Ist dies Substanz, so giebt es keine andere Substanz*" (Log. S. 33). v. SCHUBERT-SOLDERN: „*Die Einheit und der stetige Zusammenhang des causalen Processes, welcher ein räumliches und zeitliches Zusammen von Qualitäten oder Daten überhaupt zum Dinge macht, hat dazu geführt, diese abstracte Einheit selbst zu verdinglichen oder zu personificiren, und die Verdinglichung dieser Einheit nannte man die Substanz des Dinges*" (Gr. e. Erk. S. 141). Substanz ist nur die Einheit der Beziehungen von Eigenschaften zu einander, die das Ding ausmachen (l. c. S. 143). Nach R. WAHLE ist der Begriff der Substanz ein „*Postulat unserer Erkenntnis*", „*insofern er sagen will, dass es irgend ein Seiendes und Arbeitendes geben muss*" (Das Ganze d. Philos. S. 90). Er ist „*das Symbol eines Wunsches, etwas zu begreifen*" (l. c. S. 92). A. STEUDEL definirt die Substanz als das eine „*sich in der Welt diesseitig auswirkende und differenzirende, absolute, sich mit Selbstbewusstsein besitzende, geistige Princip, Gott*" Ueberweg, Grundr. III, 2⁸, S. 189). OSTWALD nennt die Energie, als ein von unserem Wollen Unabhängiges, Substanz.

Substrat (ὑποκείμενον): Beharrender Träger, Unterliegendes, Substanz (s. d.).

Subsumtion: Unterordnung des Subjects- unter den Prädicatsbegriff (vgl. WUNDT. Log. I, 91).

Subsumtionsschluss, s. Schluss.

Subsumtionsurteil „*giebt zu einem bestimmten Gegenstandsbegriff die allgemeinere Gattung an, in welche er gehört*" (WUNDT, Log. I, S. 173).

Succession: Aufeinanderfolge (vgl. CONDILLAC, Trait. d. sens. I, ch. 2, § 10). Vgl. Zeit.

Suffismus ist eine (arabische) Richtung der Mystik von emanatistischem Charakter.

Suggestion (Eingebung) ist nach TH. REID ein Princip innerer Überzeugung, aus welcher eine Anzahl einfacher Begriffe entspringen (Inqu. II, 6). Bei TH. BROWN ist „*suggestion*" das Princip der Vorstellungsverknüpfung. Die Suggestion in der Hypnose ist „*die Mitteilung einer gefühlsstarken Vorstellung, welche in der Regel von einer fremden Persönlichkeit in Form eines Befehles mitgeteilt wird (Fremdsuggestion), zuweilen aber auch von dem Hypnotisirten selbst hervorgebracht werden kann (Autosuggestion)*" (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 321). Vgl. Hypnose.

Summisten heissen die scholastischen Verfasser von „*Summen*" (summae, summulae), d. h. von Zusammenstellungen philosophisch-theologischer Lehrsätze (vgl. Prantl III, 25). „*Vielleicht von der Summa Hugos nannte man die Verfasser solcher Schriften, die bieten wollten, was die bedeutendsten Kirchenlehrer für Wahrheit hielten, und etwa noch im Gegensatz zu Abälards Sic et non die Widersprüche unter den Autoritäten zu beseitigen suchten, Summisten*" (Überweg-Heinze, Grundr. II[8], S. 198).

Supposition (*ὑπόθεσις*): Annahme, Voraussetzung. „*Suppositio*" bedeutet in der scholastischen Logik „*die Vertretung dessen, was in dem Umfange eines Begriffes liegt, durch eben diesen Begriff selbst*" (Ueberweg, Grundr. II[8], S. 301). Bei PSELLUS bedeutet *ὑπόθεσις* die Annahme eines substantialen Begriffs statt eines andern (Prantl II, 280). Nach LAMBERT VON AUXERRE ist „suppositio": 1) „*substantiva designatio*", 2) „*acceptio propositionis*", 3) „*ordinatio partium*", 4) „*acceptio termini*" (l. c. III, 31). Vgl. Mental.

Suppositum „*sive subiectum est ens in se substantialiter completum, occasio alteri existendi in eo quod esse non haberet, nisi in eo esset*" (AVICENNA, nach Albert. Magn., Sum. th. I, qu. 44, 1). CRUSIUS: „*Wenn das Individuum eine Substanz ist, so heisst dasselbe, wieferne wir es als einige Substanz betrachten, ein suppositum*" (Vernunftwahrh. § 24). Vgl. Person.

Supranaturalismus: Annahme übernatürlicher Principien und Ableitung des Gegebenen aus denselben. „*Der Supernaturalismus nimmt an, dass Gott nicht allein der Realgrund aller Wesen, sondern auch der Erkenntnisgrund aller wahren Erkenntnis durch Offenbarung sei, und setzt also eine übernatürliche Erkenntnisquelle, die nicht erwiesen werden kann*" (TENNEMANN, Gr. d. Gesch. d. Phil.[8], S. 34). Supranaturalismus ist die Richtung der Hegelianer HINRICHS, GABLER, GÖSCHEL u. a.

Syllogismus (*συλλογισμός*): Durch mehr als ein Urteil vermittelter Schluss (s. d.), Schlussverfahren, Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen. — Der Wert des Syllogismus wird von verschiedener Seite her bestritten. So schon von SEXTUS EMPIRICUS (Pyrrh. hyp. II, 14, 193 squ.), der dem Syllogismus den Vorwurf der Diallele macht, indem der Obersatz schon den Schlussatz voraussetze. Ferner von F. BACON. „*Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res*" (Nov. Org. I, 13). „*Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Itaque si notiones ipsae (id quod basis rei est) confusae*

sint, et temere a rebus abstracte, nihil in iis, quae superstruuntur, est firmitudinis. Itaque spes est una in inductione vera" (l. c. 14; De dign. V, 2). DESCARTES: „*Animadverti quantum ad Logicam, syllogismorum formas aliaque fere omnia eius praecepta, non tam prodesse ad ea quae ignoramus investiganda, quam ad ea quae iam scimus aliis exponenda; vel etiam, ut ars Lullii, ad copiose et sine iudicio de iis quae nescimus garriendum*" (De meth. p. 11). Nach LOCKE zeigt der Syllogismus „*die Verbindung der Gründe in jedem einzelnen Falle, aber nichts mehr*" (Ess. IV, ch. 17, § 4). Der Syllogismus hat daher wenig Wert. „*Die Wahrheit und Vernünftigkeit wird besser erkannt, wenn die Vorstellungen einfach hinter einander geordnet werden, und daher bedarf man auch bei seinen eigenen Untersuchungen des Syllogismus zur eigenen Überzeugung nicht . . ., denn ehe man die Verbindung zwischen der Mittelvorstellung und den beiden andern Vorstellungen, zwischen die sie zu stehen kommt, erkannt hat, und wenn dies der Fall ist, so sieht man auch schon, ob die Folgerung richtig oder falsch ist; deshalb kommt der Syllogismus zur Feststellung dessen zu spät*" (ibid.). d'ARGENS: „*Si le syllogisme était nécessaire à la recherche de la vérité, la raison que Dieu nous a donnée, seroit si foible et si imparfaite, qu'elle auroit besoin de lunettes pour appercevoir*" (Phil. du Bons-Sens I, p. 261). Gegen den Syllogismus erklärt sich SCHLEIERMACHER (Dial. §. 327 f.). Besonders J. ST. MILL schreibt dem Syllogismus einen geringen Wert zu (Log. I, S. 191 ff.). — Nach B. ERDMANN ist der Syllogismus „*dasjenige logische Verfahren, durch das aus mehr als einem gegebenen Urteil ein von diesem verschiedenes denknotwendig abgeleitet wird*" (Log. I, S. 482).

Symbol: Zeichen. Nach H. SPENCER sind unsere Begriffe Symbole der Wirklichkeit (First Princ., übers. v. Vetter, S. 69). HELMHOLTZ u. a. betrachten die Empfindungsqualitäten als Symbole wirklicher Vorgänge und Verhältnisse.

Symbolisch, s. Erkenntnis.

Sympathie (*συμπάθεια*): Mitleiden, Miterleben der Zustände anderer, Zuneigung. — Bei THEOPHRAST kommt *συμπάθεια* im physikalischen Sinne vor. Die Stoiker nehmen eine *συμπάθεια τῶν ὅλων* an, einen inneren Zusammenhang unter den Dingen, der durch die Einheit derselben im göttlichen *πνεῦμα* vermittelt wird (MARC AUREL, In se ips. IX, 9). Nach PLOTIN besteht zwischen den aus der Weltseele stammenden Seelen eine Sympathie (Enn. IV, 3, 8). Das All ist „*ein sich selbst sympathischer Organismus*" (l. c. IV, 5, 3). Eine Sympathie aller Dinge zu einander, ein Hinstreben des einen zu dem andern, lehren auch PARACELSUS, CARDANUS, CAMPANELLA, F. M. VAN HELMONT, LEIBNIZ, SHAFTESBURY (Ritter XI, 555). — HUTCHESON nennt Sympathie (oder Gemeinsinn) den Sinn, „*cuius vi super aliorum conditione commoventur homines, idque innato quodam impetu*" (Phil. moral. I, C. I, p. 12). HUME versteht unter Sympathie die Fähigkeit, sich in die Gefühlslage anderer hineinzuversetzen. „*Sympathy is the chief source of moral distinctions*". A. SMITH leitet aus Sympathiegefühlen (fellow-feeling) die Sittlichkeit ab (Theory of moral sentim. I, sct. 1, ch. 1 ff.). PLATNER definirt Sympathie als „*die Anlage der menschlichen Natur zu einer gewissen Übereinstimmung unserer Empfindungen mit den Empfindungen anderer, deren Zustand wir wahrnehmen, oder denken*" (Phil. Aph. II, § 219). A. BAIN: „*Sympathy is to enter into the feeling of another being, and to act on these for behoof of that other, as if they were our own*" (The emot. and the will[4], p. 111). Vgl. Mitgefühl, Tugend.

Syncategoreumata (consignificantia, Mitbezeichnende) nennt PRISCIAN die *„praepositiones et coniunctiones“* (Prantl II, 148 f.). Syncategoreumata *„secundum se non significant absolutum, sed solum habitudinem unius ad alterum“* (Prantl III, 117). Es sind *„Wörter, welche nicht als Namen, sondern nur als Teile von Namen gebraucht werden können“* (J. ST. MILL I, S. 29). Vgl. Namen.

Synechologie: Lehre vom Stetigen (*συνεχές*), von Raum und Zeit (HERBART).

Synkatathesis (*συγκατάθεσις*): Bei den Stoikern = Beifall (s. d.), Zustimmung, Urteilsact. *Πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις . . . συγκατάθεσίς ἐστιν* (Clem. Alex., Strom. II, p. 384)· *αἰσθητικὴ . . . φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν, ἡ αἴσθησις τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης* (Stob. Ecl. I, 41, 834). *„Quid sit adsensio, dicam: oportet me ambulare; tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et approbavi hanc opinionem meam“* (SENECA, Ep. 113, 18; vgl. MAIMONIDES, Doct. perpl. I, 51, 73; Geulincx, Eth. I, sct. 2, § 4; Stein, Ps. d. Stoa II, 191 ff.).

Synkretismus ist die Vereinigung verschiedenster Lehrmeinungen ohne Verarbeitung derselben zu einer höheren Auffassung. Synkretisten sind insbesondere PANAETIUS, POSIDONIUS, PHILO VON LARISSA, CICERO, die Sextier u. a. Vgl. Rigorismus.

Synolon (*σύνολον*, Vereinigung, Ganzes aus Form und Stoff) nennt ARISTOTELES die Einzelsubstanz als *οὐσία σύνθετος* (Met. VIII, 3, 1043 a. 30). *Ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία.* Alles wird der Wesenheit wegen. *Γεννᾷ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπον. Τὸ ποιῆσαν πρότερον ὑπῆρχεν οὐ μόνον τῷ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ χρόνῳ* (De part. an. I, 1, 640 a, 24).

Synopsis kommt nach KANT dem Sinne zu, *„weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält“* (Kr. d. r. Vern. S. 114).

Syntagma nennt R. EUCKEN einen in sich geschlossenen geistigen Zusammenhang, ein *„Lebenssystem“*.

Synteresis (*συντήρησις*) oder Synderesis nennen die Scholastiker das natürliche, angeborene Princip des sittlichen Bewusstseins. *„Der Ausdruck συντήρησις in dem von Albert gebrauchten Sinne findet sich, soviel man weiss, zuerst bei Hieronymus, Comment. zu d. Vision des Ezechiel (Opp. ed. Valarsi, T. V, p. 16): Plerique iuxta Platonem rationalae animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt —; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non exstinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus“* (Ueberweg-Heinze, Grundr. II[8], S. 269). Nach BASILIUS ist *„synderesis“* *„naturale iudicatorium, in quo scripta est lex naturalis“* (nach Albertus Magnus, Sum. th. II, qu. 25, 2). Nach HIERONYMUS ist die *συνείδησις* dem Menschen ein *„adiutorium resurgendi de peccato“* (ibid.). GREGOR der Grosse erklärt sie als *„scintilla conscientiae, quae remurmurat malum, quod factum est“* (ibid.). Nach ALBERTUS MAGNUS ist die *„Synderesis“* *„potentia*

habitualis, habitus intellectivo regens in his quae secundum ordinem naturalem et rectum apprehendenda vel fugienda sunt" (ibid.). „*Synderesis semper instigat ad bonum*" (l. c. qu. 99, 2); sie ist „*lumen inclinans semper in bonum*" und gehört der praktischen Vernunft (rationis practicae) an. Sie ist nicht eins mit dem Gewissen (conscientia), da sie „*in nullo exstinguitur*" (l. c. qu. 99, 3). THOMAS VON AQUINO citirt den AUGUSTINUS, welcher (De lib. arb. II, 10) sagt: „*In naturali iudicatorio adsunt quaedam regulae et semina virtutum, et vera, et incommutabilia. Haec autem dicimus synderesim.*" Nach THOMAS ist die Synteresis „*non quaedam specialis potentia est ratione altior, vel ut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua*" (Sum. th. I, qu. 79, 12). Sie ist „*habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum*" (l. c. II, qu. 94). JOH. GERSON: „*Synderesis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati*" (De myst. theol. cons. 14; Stöckl II, 1089). Die Synderesis ist der „*Himmel*" der Seele. ECKHART spricht vom „*Fünklein*" des Gewissens. GOCLENIUS: Der praktische Intellect ist der, „*qui ex principiis practicis colligit πρακτικά, id est, quae sunt agenda. Quorum principiorum in mente conservatio dicitur συντήρησις: unde oritur conscientia*" (Lex. phil. p. 248). MELANCHTHON: „*Synteresis significat conservationem notitiae legis, quae nobiscum nascitur.*" „*Conscientia significat notitiam accusantem aut approbantem nos*" (De an. p. 216a). DESCARTES: „*Ubi vero quis se determinaverit ad quampiam actionem, nondum animi fluctuatione sive haesitatione deposita, id producit synteresin sive conscientiae morsum, qui non respicit futurum ut affectus praecedentes, sed praesens aut praeteritum*" (Pass. an. II, 60). — H. SIEBECK erklärt die scholastische synteresis als das Gewissen im Moment der conservatio; in zweiter Linie ist sie das remurmurare contra peccatum, das, „*was dem ursprünglichen Lichte noch (als Funke) conservirt geblieben ist*" (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1896, 10. Bd., S. 521; vgl. 2. Bd., S. 191 f.).

Synthese (*σύνθεσις*): Verbindung, Verknüpfung, Vereinigung einer Vielheit zu einem Ganzen. — Bei ARISTOTELES heisst *σύνθεσις* teils Verbindung überhaupt (*σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥστε ἓν ὄντων*, De an. III b, 430 a, 28), teils die logische Verknüpfung von Subject und Prädicat (De interpret. 1, 16 a, 12). Die Methode (s. d.) der Synthese heisst auch Methode der Composition, sie ist das Gegenteil der Analyse. Bei EPIKTET ist *σύνθεσις* Zusammensetzung einzelner Merkmale zu einem Begriff (Diss. I, 6, 10). PHILOPONUS weist auf das synthetische Verfahren der Mathematiker hin (Prantl I, 655). — KANT: „*Vocibus analysis et synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe synthesis est vel qualitativa, progressus in serie subordinatorum a ratione ad rationatum, vel quantitativa, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes; adeoque non est divisio, sed subdivisio compositi dati*" (De mund. sens. sct. I, § 1). „*Die Spontaneïtät unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige [der reinen Anschauung] zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, auf-*

genommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.“ „*Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist [wie das im Raum und der Zeit]. Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen*“ (Kr. d. r. Vern. S. 94 f.). „*Die Synthesis überhaupt ist . . . die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.*“ „*Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht*“ (l. c. S. 95). Es giebt eine dreifache Synthesis als ebenso viele Momente des Erkenntnisprocesses. Die erste ist die „*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*“. „*Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas Anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.*“ „*Diese Synthesis der Apprehension muss nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübet werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können*“ (l. c. S. 115 f.). Die zweite Synthesis ist die der „*Reproduction in der Einbildungskraft*“. Der empirischen Reproduction (s. d.) der Vorstellungen liegt eine reine Synthesis zu Grunde.„ *Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende . . . immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grund-*

vorstellungen von Raum und Zeit entspringen können" (l. c. S. 117). Die dritte der Synthesen ist die „*Recognition im Begriffe*" (s. d.). S. MAIMON: „*Eine Synthesis überhaupt ist Einheit im Mannigfaltigen*' (Vers. üb. d. Tr. S. 20). FRIES: „*Die erste unmittelbare Verbindung oder Synthesis ist . . . in unserer Erkenntnis früher als alles Denken des Verstandes, aus ihr werden die Begriffe erst durch Trennung herausgehoben, aber eine Synthesis von Begriffen, eine logische Zusammensetzung ist immer erst eine Wiedervereinigung des früher Getrennten und kann also erst auf die Analysis folgen. Wir müssen hier also die unmittelbare Synthesis der Vernunft wohl von der mittelbaren Synthesis des Verstandes unterscheiden*" (Syst. d. Log. S. 116). Bei FICHTE ist Synthesis das Verbinden entgegengesetzter Bestimmungen in einem Dritten, in welchem Thesis und Antithesis enthalten sind (Gr. d. g. Wiss. S. 31 ff.). Keine Synthese ist ohne These und Antithese möglich (l. c. S. 32 f.). In der Synthesis zwischen Ich und Nicht-Ich sind alle weiteren Synthesen enthalten und müssen sich aus ihr entwickeln lassen (l. c. S. 33 f.). Nach H. COHEN liegt die Synthesis nicht in den Dingen, sondern ist eine Form des Bewusstseins (Kants Theor. d. Erf. S. 249). Nach RIEHL wird durch die synthetische Einheitsfunction des Bewusstseins „*die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft*" (Phil. Krit. II, 2, S. 68). Nach MAINLÄNDER ist die Synthesis eine apriorische Function der Vernunft, eine Bedingung der Möglichkeit der Anschauung (Phil. d. Erlös. S. 12). WUNDT versteht unter dem „*Princip der schöpferischen Synthese*" „*die Thatsache, dass die psychischen Elemente durch ihre causalen Wechselwirkungen und Folgewirkungen Verbindungen erzeugen, die zwar aus ihren Componenten psychologisch erklärt werden können, gleichwohl aber neue qualitative Eigenschaften besitzen, die in den Elementen nicht enthalten waren, wobei namentlich auch an diese neuen Eigenschaften eigentümliche, in den Elementen nicht vorgebildete Wertbestimmungen geknüpft werden. Insofern die psychische Synthese in allen solchen Fällen ein Neues hervorbringt, nenne ich sie eben eine schöpferische*" (Phil. Stud. X. Bd., S. 112 f.). Dieses Princip „*bewährt sich in allen psychischen Causalverbindungen*", es tritt uns schon in der Sinneswahrnehmung entgegen, in der Raumvorstellung u. s. w. (l. c. S. 113 ff.; Gr. d. phys. Psych. II[4], S. 490 ff.; Vorles. üb. d. Menschen- u. Tierseele[2], S. 334 ff.; Gr. d. Psych. S. 306).

Synthetisch: vom Allgemeinen zum Besondern, deductiv (s. d.).

Synthetisches Urteil, s. Urteil.

Synthetisches Verfahren besteht nach J. G. FICHTE „*darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind*" (Gr. d. g. Wiss. S. 31). „*Alle aufgestellten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis . . . liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten sein muss, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden: und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Teils übergehen*" (l. c. S. 34).

Synthetismus, transcendentaler, heisst die Lehre KRUGS, nach welcher Wissen und Sein, Reales und Ideales ursprünglich mit einander verknüpft sind (Fundam. S. 117 f.).

System (*σύστημα*): Zusammenstellung, Anordnung, Ganzes, Einheit mannigfacher Teile und Beziehungen. — Die Stoiker bezeichnen „die Weltordnung als *σύστημα* des Göttlichen und Menschlichen". HOBBES versteht unter dem Staats-Systeme eine Zahl „*hominum in rem ipsorum communem congredientium*" (Leviath. II, 22). Es giebt reguläre (regularia) und irreguläre (irregularia) Systeme; die ersteren sind entweder „*absoluta*" oder „*independentia*". Nach KANT ist System „*ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntnis*" (Met. Anf. d. Naturw., Vorr. IV). „*Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Übergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntnis systematisch behandelt*" (Log. S. 229). KRUG: „*Jedes philosophische System ist ein auf eine eigentümliche Weise angestellter Versuch des menschlichen Geistes, sich selbst zu ergründen, sich selbst gleichsam in seine ursprünglichen Elemente zu zerlegen*" (Fund. S. 17). Nach KIESEWETTER ist System „*eine Sammlung von Erkenntnissen, die nach der Idee eines Ganzen geordnet sind, in denen also Einheit herrscht*" (Gr. d. Log. ad § 194, S. 242). FRIES nennt ein einheitlich geordnetes Ganzes der Erkenntnis System (Syst. d. Log. S. 268). HEGEL: „*Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich concret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als concret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.*" „*Ein Philosophiren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein; ausserdem dass solches Philosophiren für sich mehr eine subjective Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, ausser demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjective Gewissheit.*" „*Es ist . . . Princip wahrhafter Philosophie alle besondern Principien in sich zu enthalten*" (Encykl. § 14). Das Absolute ist die „*allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert*" (l. c. § 213). V. COUSIN: „*Un système ne peut être totalement compris qu' autant que l'on connaît toutes les conséquences réelles que l'histoire s'est chargée de tirer de ses principes*" (Cours, leç. 1, p. 4). TRENDELENBURG: „*Der Zusammenhang der Begriffe und Urteile bildet das System, wie der Zusammenhang der Substanzen und Thätigkeiten die Welt bildet*" (Log. Unt. II², S. 411). E. DÜHRING: „*Das System ist in subjectiver Beziehung die vollendetste Form des Wissens, in objectiver aber die einzig mögliche Universalgestalt des mannigfach verzweigten Seins*" (Curs. S. 39). RIEHL: „*Es sind die Systeme teils der Ausdruck der herrschenden wissenschaftlichen Überzeugungen ihrer Zeit, teils die Erzeugnisse und der Widerschein dessen, was man den öffentlichen oder collectiven Geist einer Periode nennt*" (Phil. Kr. II, 2, S. 14).

Systematisch: geordnet, nach logischen Principien. — Nach AVENARIUS finden im „*System C*" (s. d.) „*endo-*" und „*ektosystematische Änderungen*",

d. h. solche, die ihren Ursprung in diesem Systeme, und solche, die ihn ausser demselben haben, statt. Vgl. System.

Systembeschaffenheit (des Zeitpunktes τ1) ist nach AVENARIUS *„die Gesamtheit der Merkmale, durch welche der Individualbegriff des Systems in einem beliebigen Zeitpunkt τ1 logisch vollständig bestimmt sein würde"* (Kr. d. r. Erf. I, S. 26).

System C, s. C-System.

System R, s. R.

Systemschwankung, s. Schwankung.

T.

T: Terminus (s. d.) eines Schlusses.

Tabula rasa (leere Tafel) ist nach Ansicht des Sensualismus (s. d.) der menschliche Geist vor aller Erfahrung; diese prägt ihm gewissermassen ihre Schriftzüge auf. Mit einer Wachstafel vergleicht in Bezug auf das Gedächtnis (s. d.) PLATO die Seele. Bei ARISTOTELES findet sich eine Stelle, die Anlass dazu gab, die Lehre von der Tabula rasa ihm irrtümlich zuzuschreiben: *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον* (De an. III, 4, 429 b, 30 squ.). Die Stoiker sind es, welche zuerst den menschlichen Geist mit einem unbeschriebenen Blatt vergleichen (Plut., Plac. IV, 11). *Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν ἄνθρωπος γέννηται, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο οὖν μία ἑκάστη τῶν διανοιῶν αἰσθήσεις ἐναπογράφει τῆς αὐτοῦ φαντασίας* (Galen. Hist. phil. 92; Dox. 635)· *τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 228; Cicer., Acad. pr. I, 11; PHILO, Leg alleg. I, 32; BOËTHIUS, De cons. V, 4; AUGUSTINUS, De civ. Dei VII, 7; PRANTL, G. d. L. III, 261; STEIN, Psych. d. Stoa II, 113 f.). Auch HOBBES und GASSENDI bedienen sich dieses Vergleiches. DESCARTES: *„Si imaginationem infantium comparemus tabulae rasae, in qua ideae nostrae, quae sunt instar imaginum singularium rerum ad vivum expressarum depingi debent . . ."* (Lum. nat. p. 76). LOCKE spricht in Bezug auf den Geist vor aller Erfahrung von einem *„white paper"* (Ess. II, ch. 1, § 2). Dagegen findet LEIBNIZ, der Geist gleiche mehr einem geaderten Marmor (Nouv. Ess., Préf.) ROSMINI-SERBATI: *„La tavola rasa è l'idea indeterminata dell' ente, che è in noi dalla nascita"* (Nuovo saggio II, p. 118).

Talent (talentum) ist nach KANT *„diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnisvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt"* (Anthrop. I, § 52); nach G. E. SCHULZE *„eine von der Natur verliehene Anlage oder Befähigung zu vorzüglichen Äusserungen der Selbstthätigkeit des Geistes"* (Psych. Anthrop. S. 225). FRIES: *„Wir nennen vorzügliche, natürliche Anlagen des erkennenden Geistes . . . Talente"* (Syst. d. Log. S. 345). WUNDT: *„Als das Talent eines Menschen bezeichnen wir . . . die Gesamtanlage,*

die ihm infolge der besonderen Richtungen sowohl seiner Phantasie- wie seiner Verstandesbegabung eigen ist" (Gr. d. Psych. S. 314).

Tao heisst nach der Lehre des LAO-TSZE das unkörperliche und qualitätenlose Ursein, das alles hervorbrachte. „*Es war unbestimmt und vollkommen, vorhanden vor Himmel und Erde. Ruhig war es und nicht greifbar, allein und unwandelbar, alles erfüllend und unerschöpflich, die Mutter aller Dinge*" (bei M. v. BRANDT, Die chines. Philos. . ., S. 53).

Tastsinn ist der Inbegriff der Tastempfindungen. Es wird ihm von verschiedener Seite (besonders von CONDILLAC, Trait. d. sens. III, ch. 3, § 15; III, ch. 4) eine grosse Bedeutung für das Zustandekommen der Vorstellung des Körperlichen zugeschrieben. Vgl. E. H. WEBER, Tastsinn u. Gemeingefühl; VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I^4, 281 ff.; WUNDT, Grundz. d. phys. Psych. I^3, 391, II^3, S. 5, 10 f.; Gr. d. Psych. S. 55, 123, 170; ZIEHEN, Leitfad.^{2}, S. 51.

Tat tvam asi (das alles bist du) auch: aham brahma asmi (ich bin das Brahm), ein brahmistischer Satz, der die Identität von Ich und Aussenwelt ausspricht (Willmann, Gesch. d. Ideal. I, 158). SCHOPENHAUER citirt diesen Satz öfter, da er einer ähnlichen Ansicht huldigt.

Tautote nennt R. AVENARIUS den Charakter der „*Dasselbigkeit*". Die Tautote ist „*abhängig*" von der positiven „*Schwankungstransexercition*" (Kr. d. r. Erf. II, S 27 f.); sie kommt zustande durch Annäherung der „*Systemänderung*" an eine „*eingeübte*" Form (l. c. S. 29).

Tautologie (*ταὐτὸ λέγειν*) ist eine Definition, in welcher das definiens das durch das definitum ausgedrückte Wort (oder dessen Stamm) wiederholt (z. B. lächerlich ist, worüber man lacht). Im Gegensatze zur Schullogik, welche alle Tautologie als fehlerhaft verwirft, behaupten einige neuere Logiker (besonders die Schule BRENTANOs) die Berechtigung tautologischer Definitionen (s. d.).

Teil ist das durch Zerlegung eines Ganzen (s. d.) Gewonnene. — ARISTOTELES: *μέρος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν ᾗ ποσοῦν . . . ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα τῶν τοιούτων μόνον . . . ἔτι εἰς ἃ τὸ εἶδος διαιρεθείη ἂν ἄνευ τοῦ ποσοῦ* . . . (Met. V, 25, 1023 b, 12 squ.). Nach Ansicht des scholastischen Nominalismus giebt es Teile nur für das beziehende Denken Ueberweg, Grundr. II^8, S. 172). Nach ROSCELLINUS giebt es Teile nur in Beziehung auf unser Denken (Ueberweg, Grundr. II^7, 149). DESCARTES: „*Je prends pour une seule partie . . . tout ce qui est joint ensemble, et qui n'est point en action pour se separer*" (Le monde, Oeuvr. IV, 1824, p. 228). CHR. WOLF: „*Multa, quae simul sumta idem sunt cum uno, dicitur partes*" (Ontol. § 341). UPHUES unterscheidet in Bezug auf getrennte Vorstellbarkeit und Existenz physische, metaphysische und logische Teile (Psych. d. Erk. I, S. 89; vgl. SCHUPPE, Log. S. 121, 130, 150).

Teilbarkeit ist die Thatsache, dass ein Quantum sich in Teile zerlegen lässt. Nach Ansicht der Atomistik (s. d.) ist die Teilbarkeit der Körper begrenzt, d. h. es giebt letzte Teile (Atome), die unteilbar sind. Nach ARISTOTELES ist das Stetige nur *δυνάμει* unendlich teilbar (Phys. III, 7, 207 b). DESCARTES erklärt, aus der Unfähigkeit des Intellects, sich eine unendliche Teilbarkeit

vorzustellen, folge noch nicht, dass es eine solche nicht gebe (Resp. ad I. obi. p. 55). SPINOZA: „*Wenn wir bei Existenz und Dauer der Modi . . . nur auf ihre Essenz, nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten*", dann ist es gewiss, dass wir sie „*nach Belieben, und zwar ohne deshalb die Vorstellung, die wir von ihnen haben, irgendwie zu zerstören, bestimmen, grösser und kleiner vorstellen und in Teile teilen können*". Aber es ist sinnlos, zu sagen, „*die ausgedehnte Substanz sei aus Teilen oder Körpern zusammengesetzt, welche real von einander unterschieden wären*". *Nämlich die Quantität, abstract oder oberflächlich vorgestellt, wie wir sie mit Hülfe der Sinne in der Einbildungskraft haben, wird teilbar, endlich, aus Teilen zusammengesetzt und vielfach gefunden; aber mit dem Intellect gefasst, und wie das Ding in sich ist, unendlich, unteilbar und einzig*" (Ep. 29). „*Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi*" (Eth. I, prop. XII). „*Substantia absolute infinita est indivisibilis*" (l. c. prop. XIII). Nach HOBBES sind Raum und Zeit nicht ins Unendliche geteilt, sondern es giebt nur kein „*minimum divisibile*" (De corp. C. 7, 13). LOCKE: „*Auch bei einem Stoffe von irgend einer Grösse kann man im Denken zu keinem Ende seiner Teilbarkeit gelangen.*" „*Man kann weder durch Vermehrung die bejahende Vorstellung eines unendlich grossen Raumes, noch durch Teilung die bejahende Vorstellung eines unendlich kleinen Körpers gewinnen; unsere Vorstellung der Unendlichkeit möchte ich vielmehr eine Art wachsende und zurückweichende Vorstellung nennen, die stets in einem endlosen Fortgange sich befindet und niemals anhalten kann*" (Ess. II, ch. 17, § 12). Nach LEIBNIZ ist das Continuum ins Unendliche teilbar (Theod. I B, § 195), es giebt daher keine Atome, wohl aber geistige Monaden (s. d.). Die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit bekämpft BERKELEY. „*Jede einzelne begrenzte Ausdehnung, welche ein Object unseres Denkens werden kann, ist eine Idee, die nur in dem Geiste existiren kann, und demgemäss muss jeder Teil derselben percipirt werden. Wenn ich also nicht unzählich viele Teile in irgend einer begrenzten Ausdehnung, die ich betrachte, percipiren kann, so ist gewiss, dass sie nicht darin enthalten sind; es ist aber offenbar, dass ich nicht unzählig viele Teile in irgend einer einzelnen Linie, Fläche oder einem Körper unterscheiden kann, mag ich diese Gebilde sinnlich wahrnehmen oder sie mir in meinem Geiste vorstellen; hieraus schliesse ich, dass dieselben darin nicht enthalten sind. Nichts kann mir klarer sein, als dass die Ausdehnungen, die ich betrachte, nichts Anderes, als meine eigenen Ideen sind, und es ist nicht weniger klar, dass ich die Ideen, die ich habe, nicht in eine unendliche Zahl anderer Ideen auflösen kann, d. h. dass sie nicht ins Unendliche teilbar sind.*" Es ist ein „*offenbarer Widerspruch, zu sagen, eine endliche Grösse oder Ausdehnung bestehe aus unendlich vielen Teilen*" (Principl. CXXIV). „*Da keine Zahl von Teilen so gross ist, dass es nicht eine Linie geben könnte, die deren noch mehrere enthielte, so wird gesagt, die Linie von einem Zoll enthalte so viele Teile, dass deren Zahl jede angebbare Zahl überschreite; dies ist wahr, nicht von jener Linie an sich, sondern nur von dem durch sie Bezeichneten. Hält man aber in seinem Denken diese Unterscheidung nicht fest, so kommt man unvermerkt zu dem Glauben, dass die kleine einzelne auf Papier gezeichnete Linie in sich selbst unzählig viele Teile habe. Es giebt nichts Derartiges, wie den zehntausendsten Teil eines Zolles, wohl aber einer Meile oder des Erddurchmessers, welche durch jenen Zoll bezeichnet werden können*" (l. c. CXXVII). Wenn wir sagen, eine Linie sei ins Unendliche teilbar, meinen wir eine unendlich grosse Linie (l. c. CXXVIII)

HUME: Es leuchtet ein: „*dass alles, was ins Endlose geteilt werden kann, aus einer unendlichen Anzahl von Teilen bestehen muss: dass es unmöglich ist, der Zahl der Teile eine Grenze zu setzen, ohne zu gleicher Zeit die Teilung selbst begrenzt zu denken. Wir bedürfen kaum eines eigentlichen Schlusses, um von hier aus zu der Einsicht zu gelangen, dass die Vorstellung, die wir uns von einer endlichen Qualität machen, nicht unendlich teilbar sein kann, dass wir vielmehr diese Vorstellung durch geeignete Unterscheidungen und Trennungen auf Elemente müssen zurückführen können, die vollkommen einfach und unteilbar sind*“ (Treat. II, sct. 1, S. 41 f.). Ebenso ist es gewiss, „*dass die Einbildungskraft ein Minimum erreicht, d. h. sich eine Vorstellung zu machen vermag, innerhalb welcher, für die Vorstellung, jede weitere Teilung ausgeschlossen ist, die also ohne vollständige Vernichtung nicht mehr verkleinert werden kann*“ (l. c. S. 42). „*Nichts kann kleiner sein als gewisse Objecte, die wir uns in der Phantasie vorstellen, und gewisse Bilder, welche den Sinnen sich darstellen, da es ja Vorstellungen und Bilder giebt, die vollkommen einfach und unteilbar sind*“ (l. c. S. 43). „*Überall, wo Vorstellungen adäquate Nachbildungen von Gegenständen sind, haben auch alle Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmung in den Vorstellungen zugleich für die Gegenstände Geltung . . . Nun giebt es in uns Vorstellungen, die adäquate Nachbildungen der kleinsten Teile der Ausdehnung sind; durch welche Teilung und nochmalige Teilung auch wir uns solche Teile erreicht denken, sie können niemals kleiner werden als gewisse Vorstellungen, die wir uns machen. Die klare Folge davon ist, dass, was bei einem Vergleich dieser Vorstellungen unmöglich und sich selbst widersprechend erscheint, ohne Ausreden und Ausflüchte wirklich unmöglich und ein Widerspruch in sich sein muss*“ (l. c. sct. 2, S. 44). „*Alles, was unendlich oft geteilt werden kann, enthält eine unendliche Anzahl von Teilen in sich; sonst würde dem Teilen Einhalt geboten durch die unteilbaren Teile, die wir alsbald erreichen würden. Wenn also eine beliebige endliche Ausdehnung unendlich teilbar ist, so kann es kein Widerspruch sein, wenn wir annehmen, dass eine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl von Teilen in sich enthält; und umgekehrt, wenn es ein Widerspruch ist, anzunehmen, dass eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Teilen in sich enthält, so kann keine endliche Ausdehnung unendlich teilbar sein*“ (l. c. S. 45). Auch die Zeit besteht aus unteilbaren Elementen, Momenten (l. c. S. 47). KANT löst die zwischen der Annahme endlicher oder unendlicher Teilbarkeit bestehende Antinomie (s. d.) folgendermassen: „*Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existirendes ist, und die Teile allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis und in demselben gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin* g a n z, *weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist*“ (Kr. d. r. Vern. S. 411). Die Teilbarkeit des Körpers „*gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Teilen zu bestehen*“ (l. c. S. 423). „*Die unendliche Teilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich . . . Sobald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin*

bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich“ (l. c. S. 425). „*Die Materie ist ins Unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist*“ (Met. Anf. d. Naturw. S. 43). Dass die Materie unendlich teilbar und doch nicht aus unendlich vielen Teilen besteht, lässt sich „*ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anschaulich machen und construiren*“. „*Denn, was nur dadurch wirklich ist, dass es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als soviel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. soweit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Teilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, dass der Teile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit wir nur immer teilen mögen. Denn die Teile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nämlich in der Teilung selbst. Nun geht zwar die Teilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, dass das Teilbare eine unendliche Menge Teile an sich selbst und ausser unserer Vorstellung in sich enthalte, darum weil seine Teilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Teilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objecte (das an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde) beweiset*“ (l. c. S. 49 f.). „*Nun muss freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Teile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Teile nur durch Teilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können*“ (l. c. S. 52). SCHELLING: „*Da die Materie nichts Anderes ist als das Product einer ursprünglichen Synthesis (entgegengesetzter Kräfte) in der Anschauung, so geht man damit den Sophismen, die unendliche Teilbarkeit der Materie betreffend, aus dem Wege indem man ebensowenig nötig hat, mit einer sich selbst missverstehenden Metaphysik zu behaupten, die Materie bestehe aus unendlich vielen Teilen (was widersinnig ist), als mit dem Atomistiker der Freiheit der Einbildungskraft im Teilen Grenzen zu setzen. Denn wenn die Materie ursprünglich nichts Anderes ist als ein Product meiner Synthesis, so kann ich diese Synthesis auch ins Unendliche fortsetzen — meiner Teilung der Materie ins Unendliche fort ein Substrat geben.*“ „*Dass die Materie aus Teilen bestehe, ist ein blosses Urteil des Verstandes: Sie besteht aus Teilen, wenn und solange ich sie teilen will. Aber dass sie ursprünglich, an sich, aus Teilen bestehe, ist falsch, denn ursprünglich — in der productiven Anschauung — entsteht sie als ein Ganzes aus entgegengesetzten Kräften, und erst durch dieses Ganze in der Anschauung werden Teile für den Verstand möglich*“ (Naturph. I, S. 356 f.). HERBART: Die „*unendlich vielfache Möglichkeit, zwischen je zwei Reihen, wie r' und r'', noch unzählige andere zu bestimmen, die ebenfalls ihre Verschmelzungen eingegangen sein könnten, ist der Grund der unendlichen Teilbarkeit des sinnlichen Raumes*“ (Psych. a. Wiss. II, S. 96). Teilbarkeit ist nach WAITZ kein positiver Gedanke, „*sondern nur ein unklarer Ausdruck für den Vorbehalt, dass die Grenze denkbarer Teilung niemals überschritten werden könne durch eine wirklich vorkommende Teilung*“ (Lehrb. S. 612 f.). Nach J. H. FICHTE bedeutet die unendliche Teilbarkeit „*nichts Anderes als die Mög-*

lichkeit, jedes kleinste Raum- oder Körpercontinuum auch noch als ein Discretes, unendlich mögliche Unterschiede in sich Zulassendes zu denken; darum aber ist es nicht wirklich zusammengesetzt aus unendlich kleinsten Raumteilen und kleinsten Körperchen" (Anthrop. S. 203). Vgl. Atom, Unendlich.

Teleologie: Lehre vom Zwecke (*τέλος*), von der Zweckmässigkeit des Geschehens; Ansicht, dass es neben den mechanischen (s. d.) auch Zweckursachen in der Welt giebt. — Nach ANAXAGORAS hat der „Geist" (s. d.) alles in der Welt geordnet, so dass also Vernunft und Zweckmässigkeit in den Dingen besteht. Im einzelnen freilich macht ANAXAGORAS vom teleologischen Princip keinen Gebrauch, was ihm PLATO und ARISTOTELES vorwerfen. Die Zweckmässigkeit der Welt in Bezug auf den Menschen behauptet SOKRATES (Xenoph., Memor. I, 4; IV, 3). Ein Dualismus besteht bei PLATO insofern, als ihm einerseits die Ideen (s. d.) als wahre Ursachen des Geschehens gelten (die Idee des Guten ist dasjenige, um dessen willen alles da ist), andererseits die Materie die Quelle der blinden, mechanischen Notwendigkeit bildet (Tim. 46 C; Phaedon 97 B ff.). *Ταῦτ' οὖν πάντα ἐστὶ τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων . . . λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν δυνατὰ ἔχειν ἐστί· τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν· τοῦτο δὲ ἀόρατον . . . τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας· ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται* (Tim. 46 D—E)· *φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης* (Phileb. 54 C). Nach ARISTOTELES ist der Zweck (*τὸ οὗ ἕνεκα*) eines der Principien (s. d.), er bestimmt immanent, von innen aus, alles Geschehen; er ist eins mit der Form (s. d.). *Τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν* (*τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν*) (Met. I, 3, 983 a, 31)· *τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι* (l. c. V, 2, 1013 b, 26). Gott ist der Endzweck alles Seins, zu ihm strebt alles hin. *Ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινὸς, ὧν τὸ μέν ἐστι τὸ δ' οὐκ ἔστι· κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ* (l. c. XII, 7, 1072 b, 2 squ.). Die Natur macht nichts zwecklos (*μάτην*)· *ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του* (De an. III, 12, 434 a, 31 squ.). Der Zweckmässigkeit wird aber durch die mechanische Notwendigkeit (s. d.), die aus der *ὕλη* entspringt, Abbruch gethan; der Stoff setzt seiner Gestaltung durch die Form Widerstand entgegen. Sonst gilt aber der Satz, dass die Natur nichts zwecklos thut (*μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις*, De an. III, 12, 434 a, 31). Die Stoiker weisen auf die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung für den Menschen, um dessen willen sie da sei, hin (Cicero, De fin. III, 20, 67; De nat. deor. II, 53). Gegen alle Teleologie eifert LUCREZ (De nat. rer. IV), während PLOTIN eine auf der Wirksamkeit der *λόγοι σπερματικοί* beruhende immanente Zweckmässigkeit des Weltganzen lehrt. Die christlichen Philosophen leiten die Zweckmässigkeit der Welt aus dem Schaffen der Gottheit ab. THOMAS VON AQUINO erklärt, dass „*omne agens in agendo intendat finem*" (Contr. gent.

III, 2). „*Omne agens agit propter bonum*" (l. c. III, 3). SUAREZ: „*Effectus causae efficientis ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat, ut alicuius gratia fiat*" (Met. disp. 23, sct. 1, 7). Feind aller Teleologie ist (wie HOBBES) DESCARTES: „*Quamvis . . . in Ethicis sit pium dicere, omnia a Deo propter nos facta esse, ut nempe tanto magis ad agendas ei gratias impellamur . . . nequaquam tamen est verisimile, sic omnia propter nos facta esse, ut nullus alius sit eorum usus: essetque plane ridiculum et ineptum id in Physica consideratione supponere*" (Pr. ph. III, 3). SPINOZA: „*Ut iam autem ostendam, naturalem finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta. non opus est multis. Credo enim id iam satis constare . . . praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id quod re vera causa est, ut effectum considerat, et contra; deinde id quod natura prius est, facit posterius; et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. . . . Si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret*" (Eth. I, prop. XXXVI, app.). Dem Standpunkte des Aristoteles nähern sich RALPH, CUDWORTH und H. MORE, auch LEIBNIZ, der zwischen Mechanismus und Teleologie zu vermitteln sucht. Alles geschieht mechanisch und teleologisch zugleich. „*Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des differents règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mécaniquement et metaphysiquement en même temps dans des phénomènes de la nature*" (Gerh. III, 607). „*La source de la mécanique est dans la metaphysique*" (ibid.). Der Mechanismus ist das Mittel zur Verwirklichung von Zwecken. CHR. WOLF verflacht die Teleologie zu einer Anschauung, nach welcher alles auf den Nutzen der Dinge, zuletzt der Menschen hinzielt. „*Datur . . . praeter ens alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, minime adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima Dici potest teleologia*" (Phil. rat. § 85). Im Sinne Wolfs denkt auch die Popularphilosophie, während in England SHAFTESBURY (ähnlich wie früher G. BRUNO) die Zweckmässigkeit des Weltganzen preist. Gegner der Teleologie sind HUME, REIMARUS, HOLBACH, ROBINET u. a. — KANT: „*Dass . . . Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Erkenntnisvermögen geschickt und tauglich. ganz wohl auch a priori gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigne Gesetzmässigkeit derselben ausmachen können oder sollen. lässt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungs-*

erkenntnis hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen" (Kr. d. Urt. II, § 61). „*Gleichwohl wird die teleologische Beurteilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforschung zu bringen, ohne sich anzumassen, sie darnach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen technisch denken, dagegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Causalität als blinder Mechanismus vorgestellt werden müsste*" (ibid.). Nach SCHELLING fallen Mechanismus und Teleologie in einem höheren Princip zusammen (Vom Ich S. 206). J. H. FICHTE: „*Alle Wirkungen der realen Wesen sind an strenge Gesetzmässigkeit gebunden, denn sie gehen aus ihnen selbst, aus ihrer qualitativen Grundbeschaffenheit hervor; aber in diesen insgesamt erwahrt sich das teleologische Verhältnis einer durchgreifenden Weltordnung, welche jedem sein Ergänzendes zubereitet hat*" (Zur Seelenfrage, Vorr. XV). Ähnlich lehren SCHOPENHAUER, TRENDELENBURG, LOTZE, v. HARTMANN, FECHNER, WUNDT (Log. II, 230 ff.; Syst. d. Philos.², S. 311 ff.), PAULSEN, SIGWART (Log. II², S. 741, 756 ff.) u. a. DARWIN fasst die Zweckmässigkeit als notwendiges, unbeabsichtigtes Resultat der „*natürlichen Auslese*" (natural selection, s. d.) auf. NIETZSCHE leugnet die Existenz einer die Welt beherrschenden Zweckmässigkeit. „*Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen*" (Morgenröte 130). Vgl. Zweck, Mechanistisch, Notwendigkeit, Immanent.

Teleologisch: vom Standpunkte der Teleologie (s. d.), nach Zweckprincipien.

Teleologischer Beweis für das Dasein Gottes, auch physikotheologisches Argument genannt, ist der Schluss von der Zweckmässigkeit und Ordnung der Welt auf einen vernünftigen, göttlichen Urheber derselben. Der philosophische Begründer dieses Beweises ist ANAXAGORAS mit seiner Lehre vom Geiste (s. d.). Ferner findet sich das Argument bei SOKRATES (Xenoph., Mem. I, 4; IV, 3), ARISTOTELES, den Stoikern (Plut., Plac. I, 6; Dox. 293), CICERO (De nat. deor. II, 5, 13 ff.), MINUC. FELIX (Octav. 17, 18), TERTULLIAN (Adv. Marc. I, 13, 14), LACTANTIUS, AUGUSTINUS (Confess. X, 6; De civ. Dei VIII, 6), GREGOR von NAZIANZ, JOH. DAMASCENUS (De fide orth. I, 3), bei verschiedenen Scholastikern, LEIBNIZ, CHR. WOLF u. a. Selbst KANT, der ihm keine Beweiskraft zuerkennt, meint, er verdiene „*jederzeit mit Achtung genannt zu werden*" (Krit. d. r. Vern. S. 489). „*Objectiv können wir also nicht*

den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen, sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem andern Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können“ (Kr. d. Urt. II, § 75). „*Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen.*“ „*Die Physikotheologie kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen*“ (l. c. § 35). „*Wir können also . . . wohl sagen: dass wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können: ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen*“ (ibid.). Nach Drobisch beweist das teleologische Argument wenigstens die Existenz eines „*Weltbaumeisters*“ (Grundl. d. Religionsphil. 1840, S. 120 ff.). Lotze: „*Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre*“ (Mikrok. III, 561). Auch Ulrici führt den teleologischen Beweis an. Vgl. Moral-Beweis.

Teleologischer Idealismus: so nennt Lotze sein System.

Teleologische Urteilskraft, s. Urteilskraft.

Teleophobie: Scheu vor aller Teleologie, wie sie besonders der Materialismus und die Naturwissenschaft hegen.

Temperament (temperamentum, *χρᾶσις*) bedeutet ursprünglich die bestimmte Mischung von Säften im Organismus, von der gewisse seelische Besonderheiten abhängig sein sollen, dann die Reactionsweise des Gemütes selbst gegenüber den verschiedenen Eindrücken. — Empedokles lehrt die Abhängigkeit der Erkenntnisschärfe von der Mischung des Blutes (Theophr., De sens. 11, Dox. 502). Der eigentliche Begründer der Temperamentenlehre ist Hippokrates, dessen Ausführungen von Galenus (De temp. I, 5 u. 8) weiter ausgebildet werden. Das Temperament hängt ab von dem Überwiegen eines der vier, den Elementen entsprechenden Hauptsäfte (humores) des Organismus. Blut *(„calidum humidum“)*, gelbe Galle *(„calidum siccum“)*, Schleim *(„frigidum humidum“)* und schwarze Galle *(„μέλαινα χολή, frigidum siccum“)*. „*Das Überwiegen eines dieser Säfte oder einer binären Combination derselben bestimmte das Temperament, so dass acht Temperamente oder eigentlich Intemperamente (δυσκρασίαι) zum Vorschein kamen, denen noch als neuntes das ideale wahre Temperament entgegentrat: mit dem Minimum von gelber Galle und dem Maximum von Blut (εὔκρατον)*“ (Volkmann, Lehrb. d. Psych. I^4, 208). Plato: *τὸ μὲν οὖν ἐκ πυρὸς ὑπερβολῆς μάλιστα νοσῆσαν σῶμα ξυνεχῆ καύματα καὶ πυρετοὺς ἀπεργάζεται, τὸ δ' ἐξ ἀέρος ἀμφημερινούς, τριταίους δ' ὕδατος διὰ*

τὸ νωθέστερον ἀέρος καὶ πυρὸς αὐτὸ εἶναι . . . (Tim. 86 A; vgl. Sympos. 188 A, Polit. 26 B, 306 A ff., Rep. III, 411). ARISTOTELES bezieht sich mehrfach auf die Temperamentenlehre (De part. an. I). So auch die Stoiker (SENECA, De ira II, 18 u. 19) und Epikureer (LUCREZ, De rer. nat. III, 288 squ.). Die Galensche Lehre findet sich bei den Arabern („Lautere Brüder", AVICENNA, AVERROËS) mit einigen Modificationen wieder. Der Talmud kennt vier Temperamente: Leicht zu erzürnen und leicht zu besänftigen, schwer zu erzürnen und schwer zu besänftigen, leicht zu erzürnen und schwer zu besänftigen, schwer zu erzürnen und leicht zu besänftigen (Lichtstrahl. aus d. Talm. von J. Stern S. 65). MELANCHTHON definirt das Temperament als *„congenita qualitatum primarum inter se convenientia vel excessus"* (*„complexio temporata"* — *„turgor vitalis distemporatae, quae recedunt ab hac aequalitate iustitiae"*, De anim. f. 116 squ.; Volkmann l. c. S. 208). PARACELSUS setzt an die Stelle der Säfte die drei Principiale Salz, Schwefel, Mercur, so auch noch CHR. THOMASIUS. Von vier Temperamenten spricht J. BÖHME. Nach STAHL beruhen die Temperamente auf dem Verhältnis der festen zu den flüssigen Teilen des Leibes. Zu unterscheiden sind sanguinisches, cholerisches, phlegmatisches und melancholisches Temperament (Dissert. de temper.); so auch FRIEDR. HOFMANN und RÜDIGER (Phys. divina I, 3, sct. 6 u. 7). HALLER leitet die vier Temperamente aus der Stärke und Reizbarkeit der Nervenfibern ab (El. physiol. II, 5, sct. 2). Nach HOLBACH ist Temperament *„l'état habituel où se trouvent les fluides et les solides dont son corps est composé"* (Syst. de la nat. I, ch. 9, p. 121). PLATNER: *„In der Mischung des Geistigen und des Tierischen giebt es, in Ansehung des Gleich- oder Übergewichts, verschiedene Arten des Verhältnisses. Viel geistige Kraft, wenig tierische; wenig geistige, viel tierische; viel geistige und viel tierische zugleich; wenig geistige und wenig tierische Kraft"* (Phil. Aph. II, § 586). Aus diesen Verhältnissen entstehen *„vielerlei wesentliche Hauptbestimmungen der menschlichen Natur, d. i. vielerlei Temperamente"* (l. c. § 587). Diese sind: *„das attische (oder das geistige); das lydische (oder das tierische); das römische (oder das heroische); das phrygische (oder das kraftlose)"* (l. c. § 589). KANT: *„Physiologisch betrachtet, versteht man, wenn vom Temperament die Rede ist, die körperliche Constitution (den schwachen oder starken Bau) und Complexion"* (Anthrop. II, § 87). *„Psychologisch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene von der Blutbeschaffenheit entlehnten Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Ursachen (worunter das Blut die vornehmste ist) vorgestellt."* Einzuteilen sind die Temperamente in solche des Gefühls und der Thätigkeit, deren jedes mit Erregbarkeit der Lebenskraft (intensio) oder Abspannung (remissio) verbunden werden kann, so dass daraus die vier bekannten Temperamente resultiren (ibid.). Betreffs der Psychologie nach Kant vergleiche man die reiche Zusammenstellung der Temperamentenlehren bei VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 209 ff.). E. REINHOLD: *„Das Wort ‚Temperament' bezeichnet die von gewissen Beschaffenheiten der leiblichen Complexion und Constitution abhängige Art und Weise, wie unmittelbar das Gemüt und demnach mittelbar der Wille und die Thatkraft zur Erregbarkeit und zum Festhalten der aus der Anregung entstandenen Wirkung geeignet sind"* (Psychol. S. 271). LOTZE versteht unter den Temperamenten *„die formellen und graduellen Verschiedenheiten der Erregbarkeit für äussere Eindrücke, der grösseren oder*

geringeren Ausdehnung, mit welcher die angeregten Vorstellungen andere reproduciren, der Schnelligkeit, mit welcher die Vorstellungen wechseln, der Stärke, mit welcher sich an sie Gefühle der Lust oder Unlust knüpfen, endlich der Leichtigkeit, mit der sich an diese inneren Zustände auch äussere Handlungen schliessen" (Gr. d. Psych. S. 85 f.; Mikrok. II[3], 366; Med. Psych. S. 560). Nach VOLKMANN hat der Begriff des Temperamentes „*nur eine höchst beschränkte Verwendbarkeit für die exactere Auffassung des Seelenlebens, denn wenn auch immerhin dieses letztere in seiner Gesamtheit unter ein bestimmtes Schema von Intensitäts- und Rhythmenbestimmungen gebracht werden kann, so sind diese in den verschiedenen Regionen des Seelenlebens so verschieden, dass die Gesamtbestimmung nur den Wert eines schwankenden, beiläufigen Durchschnittes besitzen kann*" (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 206). Nach HÖFFDING ist das Temperament abhängig von der grösseren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher die Centralorgane der Sinneswahrnehmung und der Bewegung in Thätigkeit gesetzt werden (Psych. S. 477). Nach WUNDT bestehen die Temperamente in den „*eigentümlichen individuellen Dispositionen der Seele zur Entstehung der Gemütsbewegungen*". Das Temperament zeigt sich „*teils als ein dauerndes, teils in der Form wechselnder Temperamentsanwandlungen, die von äussern und innern Ursachen abhängen können*". Unterscheiden lassen sich die Temperamente mit Bezug auf die Stärke und auf die Schnelligkeit des Wechsels der Gemütsbewegungen in schnelle und starke (cholerische), schnelle und schwache (sanguinische), langsame und starke (melancholische), langsame und schwache (phlegmatische) Temperamente (Gr. d. phys. Psych. II[3], S. 421 ff.).

Temporalzeichen nennt TH. LIPPS die Ablaufsstadien der Eindrücke (Grundthats. d. Seelenl. S. 588).

Termini (*ὅροι, ἄκρα*) heissen die im Schlusse (s. d.) enthaltenen Begriffe: Oberbegriff (*ἄκρον μεῖζον, πρῶτον, πρῶτος ὅρος*, terminus maior, ARISTOTELES, Anal. pr. II, 27, 70 b, I, 4, 26 a, 18 squ.), Mittelbegriff (*μέσος ὅρος*, terminus medius), Unterbegriff (*ἄκρον ἔλαττον, ἔσχατον, ἔσχατος ὅρος*, terminus minor). Der Mittelbegriff (M) kommt in den Prämissen (s. d.) vor, der Oberbegriff im Prädicat, der Unterbegriff im Subject der Conclusion.

Terministen heissen die Anhänger der nominalistischen Ansicht, dass die Universalien (s. d.) nur als termini (Begriffe, natürliche Zeichen) existiren (W. v. OCCAM). So sagt J. BURIDAN: „*Genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes vel etiam termini vocales aut scripti*" (Prantl IV, 16).

Terminologie ist der Inbegriff der in einer Disciplin herrschenden Ausdrücke (termini technici). Die philosophischen termini haben eine Entwicklung durchgemacht, da die Philosophen dem alten Ausdruck oft einen neuen oder doch abweichenden Sinn unterlegen. — CHR. WOLF: „*In philosophia non utendum est terminis nisi accurata definitione explicatis*" (Log. disc. prael. § 116).

Terminus (*ὅρος*): Ausdruck eines Begriffes, Begriff. — ARISTOTELES: *ὅρον δὲ καλῶ, εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται* (Anal. pr. I, 1, 24 b, 16). R. LULLUS: „*Terminus est dictio significativa, ex qua propositio constituitur*" (Dial. introd., Prantl III, 150).

WILHELM VON OCCAM betrachtet den terminus als Gedanken und zugleich Zeichen der Sache (Log. I, 1). ALBERT VON SACHSEN: „*Terminus, qui est signum naturale, vocatur terminus mentalis*“ (Prantl IV, 61). PIERRE V. AILLY: „*Terminus mentalis est conceptus sive actus intelligendi animae vel potentiae intellectivae*“ (l. c. S. 108). Nach GOCLENIUS ist terminus „*oratio rei essentiam significans*“ (Lex. phil. p. 1125); nach CHR. WOLF „*vox notionem quandam significans*“ (Log. § 36). Vgl. Termini.

Terminus a quo: Ausgangspunkt, terminus ad quem: Endpunkt.

Ternar ist nach BAADER eine Dreieinigkeit, z. B. von Gott als genitor, genitus, spiritus (WW. I, S. 226).

Tetraktys (*τετρακτύς*): die den Pythagoreern heilige Vierzahl; bei VALENTINUS die Vierheit von *νοῦς, ἀλήθεια, βυθός, σιγή*, die „*Wurzel*“ der Dinge.

That heisst nach KANT „*eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird*“ (WW. VII, 20).

Thathandlung, ursprüngliche, nennt J. G. FICHTE denjenigen Act, der „*unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 1 f.). Ausdruck der Thathandlung ist das „*Ich bin*“ (l. c. S. 8).

Thätigkeit ist jedes als Ausfluss eines Willens oder nach Analogie eines Willensactes betrachtete Geschehen. — ARISTOTELES unterscheidet in der Handlung (s. d.) *ποίησις* und *πρᾶξις* (Eth. Nic. VI, 4, 1140 a, 2, 1140 b, 4, 6). Das Thun ist eine der Kategorien (s. d.). PLOTIN: „*Das Thun lässt . . . einerseits mehr den Thuenden erkennen, die Thätigkeit hingegen nicht; andererseits heisst Thun in einer Thätigkeit sein, d. h. in einer Energie*“ (Enn. VI, 1, 15 ff.). — Nach AVERROËS ist Thätigkeit (actio) „*comparatio agentis secundum quod est agens ad patiens*“ (Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 2). CAMPANELLA: „*Operatio est perennis actus habitualis internae virtutis conservans essentiam in sua existentia propter se editus et non in aliud, ut motus ignis et quies terrae*“ (Dial. I, 6). NICOLAUS TAURELLUS: „*Quidquid est, agit necessario*“ (Phil. triumph. p. 271). SPINOZA: „*Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet. Et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur. Illae namque nostram potentiam semper indicant, et haec contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem*“ (Eth. IV, prop. LXXIII, app. C. II). LEIBNIZ: „*On peut dire que le corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement*“ (Nouv. Ess. II, ch. 21; Gerh. V, 196). Alles, was Substanz ist, ist thätig, da ihr alles von selbst kommt; wahrhaft thätig sind die Substanzen aber nur, wenn ihre Perception deutlich ist (l. c. § 72). CHR. WOLF: „*Eine Veränderung, davon der Grund in der Sache anzutreffen, die verändert wird, heisset man eine That oder ein Thun*“ (Vern. Ged. I, § 104).

PLATNER: „*Thätigkeit, inwiefern darunter nicht verstanden wird die Fähigkeit, sondern der wirkliche Zustand, ist die Bestrebung des Willens zu der Belebung oder Vernichtung einer Idee, geäussert durch willkürliche Bewegungen*" (Phil. Aph. II, § 484). Thätigkeit ist nach BOUTERWEK das „*Resultat der Bestrebungen, sofern sie ihren Gegenstand wirklich überwinden und verändern*" (Apod. II, 33). Nach FICHTE ist das Ich „*absolute Thätigkeit und nichts als Thätigkeit*" (Syst. d. Sittenl. S. 131). Nach WAITZ ist alle Thätigkeit zugleich Leiden und umgekehrt (Lehrb. d. Psych. S. 58). H. RITTER betont, alle Thätigkeit sei eine aus dem Ich auf ein Object übertragene (Syst. d. Log. u. Met. I, 273). WUNDT: „*Im Moment des Eintritts der Willenshandlung werden . . . die Gefühle der Entscheidung und der Entschliessung sofort durch das specifische Gefühl der Thätigkeit abgelöst, das bei den äusseren Willenshandlungen in den die Bewegung begleitenden inneren Tastempfindungen sein Empfindungssubstrat hat. Dieses Gefühl der Thätigkeit ist von ausgeprägt erregender Beschaffenheit, und es wird nach den besonderen Willensmotiven in wechselnderer Weise von Lust- oder Unlustelementen begleitet, die wieder im Verlauf der Handlung sich verändern und einander ablösen können. Als Totalgefühl ist das Thätigkeitsgefühl ein auf- und absteigender zeitlicher Vorgang, der sich über den ganzen Verlauf der Handlung erstreckt und mit dem Ende derselben in die sehr mannigfachen Gefühle der Erfüllung, Befriedigung, Enttäuschung u. dgl., sowie in die verschiedenen Affecte übergeht, die an die besonderen Erfolge der Handlung geknüpft sind*" (Gr. d. Psych. S. 222 f., 255). SCHUPPE: „*In einem ersten Sinne fällt Thätigkeit mit dem . . . Sinne der Verbalprädication zusammen, geht also in jener auf dem Causalitätsprincip beruhenden engsten und innigsten Verknüpfung oder Zusammengehörigkeit einer Erscheinung mit dem Subjecte auf. In diesem Sinne bezeichnet jede Verbalform eine Thätigkeit, auch das Leiden, das Verharren und Ruhen und das blosse Sein.*" „*Unter Voraussetzung dieses Sinnes gewinnt Thätigkeit, zweitens, eine speciellere Bedeutung als wahrnehmbare Veränderung, sei es des Ortes, sei es der Qualitäten, gegenüber dem Verharren und der Ruhe.*" „*Wenn, drittens, die Thätigkeit dem Leiden gegenübersteht, so ist der Gegensatz dieser Begriffe nicht Sache der Sinneswahrnehmung. . . . Im übrigen ist es die das Ding selbst ausmachende Gesetzlichkeit, welche seine Veränderungen als seine Thätigkeit erscheinen lässt, während es alles dasjenige erleidet, was den seiner eignen Natur entspringenden Verlauf seiner Entwicklung und Lebensäusserungen stört, ihm also von aussen durch zufälliges Zusammentreffen widerfährt*" (Log. S. 141). „*Wiederum unter Voraussetzung der ersten Bedeutung finden wir eine vierte in der blossen Causalbeziehung, indem eine Erscheinung einem Subjecte als seine Wirkung zugeschrieben oder von ihm bewirkt behauptet wird.*" „*Wenn, fünftens, Denken, Fühlen und Wollen als eigenartige Thätigkeiten gedacht werden, so ist zunächst nur offenbar, dass das Auftreten dieser Regungen im Bewusstsein in dem Sinne der Verbalprädication mit dem Subjecte verbunden ist, freilich aber um so viel enger und inniger, als das Subject, von welchem sie ausgesagt werden, eben das Ichding ist und als die Einheit dieses Dinges sich von der Einheit jedes andern, eines Steines oder eines Tieres oder Gerätes, unterscheidet. Von einer Thätigkeit im engeren Sinne . . ., durch welche diese Inhalte im Bewusstsein erst hervorgebracht würden, und welche erkennen liessen, wie es eigentlich die Seele mache, solches wie einen Gedanken, ein Gefühl, einen Willensact in sich entstehen zu lassen, kann keine Rede sein*" (l. c. S. 142). Nach v. SCHUBERT-

SOLDERN ist Thätigkeit κατ' ἐξοχήν *„nur jene causale Beziehung, die zwischen Bewegungen unseres Leibes und Veränderungen der Dinge als ihrer Folge besteht“* (Gr. e. Erk. S. 143). Vgl. Action, Handlung.

Thatsachen („res facti“) sind nach KANT *„Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sei durch reine Vernunft oder durch Erfahrung und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann“* (Kr. d. Urt. II, § 91). HERBART rechnet zu den Thatsachen des Bewusstseins *„alles wirkliche Vorstellen“* (Psych. a. Wiss. I, § 4). Den Begriff der Thatsache in der Bedeutung, die derselbe bei AVENARIUS hat, bekämpft WUNDT (Philos. Stud. XIII. Bd., S. 91 ff.). Thatsachen des Bewusstseins sind nach UPHUES *„einzelne Bewusstseinsvorgänge, sofern sie zu einem bestimmten Bewusstsein, sei es dem eigenen oder einem fremden, gehören“* (Psych. d. Erk. I, S. 135). SCHUPPE: *„Jedes concrete, d. h. räumlich-zeitlich bestimmte Geschehen verlangt . . . als Voraussetzung 1) das Gesetz, welches Qualitäten vereint oder ausschliesst, und 2) die Thatsache, dass die Ursache resp. die Bedingungen dieses Geschehens am bestimmten Orte im bestimmten Zeitpunkt vorhanden, und dass solche, welche dieses Geschehen durch sich ausschliessen, nicht vorhanden sind. Und dass jene vorhanden und diese nicht vorhanden waren, macht wiederum die gleiche Voraussetzung, und die Bedingungen dieser Bedingungen wiederum und so fort. . . . Aber auch, wo jede Nachweisbarkeit aufhört, zweifelt niemand, dass immer und immer wieder die gesetzlichen Bedingungen gerade am bestimmten Orte in dem bestimmten Zeitpunkt vorhanden gewesen sind, dass also immer und immer wieder neben dem Gesetz, welches Qualitäten vereint oder ausschliesst, eine Thatsache mitwirkt, welche immer wieder auf vorhergehende Thatsachen hinweist. Ein Anfang dieses Geschehens lässt sich selbstverständlich nicht ersinnen, aber die wissenschaftliche Hypothese kann die Bildung der Himmelskörper und aller Dinge auf unserer Erde auf ein einstiges Nebeneinander von Stoffteilen zurückführen (den Kant-Laplaceschen Urnebel), aus welchem, freilich unter Voraussetzung eines bestimmten Bewegungsanstosses, nach gesetzlicher Notwendigkeit sich alle Bildungen vollzogen haben. Dieses oder irgend eine andere in Ansehung der Erklärung des Gewordenen gleichwertige hypothetische Thatsache können wir . . . in diesem relativen Sinne ‚ursprüngliche‘ Thatsache nennen, und alles, was auf ihr beruht, als Notwendigkeit aus der ursprünglichen Thatsache bezeichnen. Alles wirkliche Geschehen setzt sich aus dieser und der gesetzlichen Notwendigkeit zusammen“* (Log. S. 66).

Theismus (θεός) heisst die Annahme eines über- und ausserweltlichen, persönlichen Gottes. — KANT erklärt, *„der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)“* (Kr. d. r. Vern. S. 496). Theismus ist die Ableitung der Zweckmässigkeit der Welt *„von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab“* (Kr. d. Urt. II, § 72). Einen *„concreten Theismus“* lehrt J. H. FICHTE. Vgl. Gott.

Telematologie: Lehre von der Natur und den Kräften des Willens (CRUSIUS).

Theodicee (Rechtfertigung Gottes) ist der Versuch, die Thatsache des

Üblen und Bösen in der Welt zu erklären und mit der Harmonie des Alls in Einklang zu bringen. — PLATO betont, Gott sei schuldlos an dem Übel (*ἀναίτιος*, Tim. 42 D). Die **Stoiker** erklären die physischen Übel als zum Zwecke des Ganzen notwendig oder zur Beförderung des Guten nützlich (SENECA, Ep. 87, 11); die moralischen Übel sind nur zugelassen, um das Gute mittelbar zu verwirklichen (PLUTARCH, Stoic. rep. 44, 6; MARC AUREL, In se ips. V, 8). PLOTIN: *„Die Vernunft . . . bewirkt das sogenannte Böse selbst vernunftgemäss, indem sie nicht will, dass alles gut sei. gleichwie ein Künstler nicht alles an einem Tier zu Augen macht. Demgemäss machte denn auch die Vernunft nicht alles zu Göttern, sondern teils Götter, teils Dämonen, eine zweite Natur, dann Menschen und Tiere der Reihe nach, nicht aus Neid, sondern mit Vernunft, welche intellectuelle Mannigfaltigkeit in sich hat“* (Enn. III, 2, 11). *„Die mit Recht über die Bösen verhängten Strafen nun muss man füglich der Ordnung zuschreiben, die da alles gebührend leitet. Was aber den Guten mit Unrecht zustösst, wie Züchtigungen, Armut, Krankheit: soll man das als eine Folge früherer Sünden bezeichnen? Es ist dies ja mit verflochten und kündigt sich im voraus an, so dass es anscheinend gleichfalls nach der Vernunft geschieht. Jedoch geschieht es nicht nach naturnotwendiger Vernunft, und es lag nicht in der Absicht, sondern war eine unbeabsichtigte Folge. . . . Vielleicht ist sogar dieses Unrecht, ohnehin kein Übel für den, der's leidet, von Nutzen für den Zusammenhang des Ganzen. Was auf Grund früherer Verhältnisse geschieht, ist doch wohl nichts Unrechtes. Denn man darf nicht glauben, dass einiges in einer bestimmten Ordnung beschlossen, anderes dem eigenen Belieben überlassen ist. Denn wenn alles nach Ursachen und natürlichen Consequenzen, nach* e i n e m *Gedanken (Grunde) und* e i n e r *Ordnung geschehen muss, so muss man annehmen, dass auch die kleineren Dinge mit hineingeordnet und verwebt sind. Gewiss ist das von dem einen dem andern zugefügte Unrecht ein Übel für den Thäter, und er ist der Verantwortung nicht los und ledig, da es aber mit eingeordnet worden im All, so ist es in jenem kein Unrecht, auch nicht gegen den, der's erlitten, sondern es war so notwendig. Denn man darf nicht glauben, dass diese Einordnung gottlos oder ungerecht sei, sondern muss sie als eine genau abgemessene und entsprechende Wiedervergeltung ansehen, die ihre verborgenen Ursachen hat und denen, die sie nicht kennen, Veranlassungen zum Tadel giebt“* (l. c. IV, 3, 16). — THOMAS VON AQUINO: *„Bonus totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto“* (Contr. gent. III, 71). Die Relativität der Übel behauptet auch R. CUDWORTH (Tr. intell. syst. I, 5), besonders aber LEIBNIZ, der sämtliche bisher vorgebrachten Argumente zusammenfasst und hinzufügt, dass die Übel in der Region der ewigen Wahrheiten möglich waren, also verwirklicht werden mussten, als *„conditio sine qua non“* des Guten (Theod. I B, § 23, 25). Gott konnte der (endlichen) Welt nicht alles verleihen (l. c. § 31 f.). Nach KANT ist Theodicee *„die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“* (WW. VI, 77). Vgl. Böse, Optimismus.

Theogonien heissen die die Entstehung der Götter zum Inhalte habenden Mythen.

Theologie (*θεολογία*) ist die Wissenschaft vom Göttlichen, von Gott

und dem, was zu ihm und dem Glauben an ihn in Beziehung steht. — Der Ausdruck *„theologia naturalis"* stammt von RAYMUND VON SABUNDE. ARISTOTELES versteht unter den *θεόλογοι* die alten Dichter und Kosmogonisten, z. B. HESIOD (Met. III, 4, 1000 a, 9). Die *„erste Philosophie"* (Metaphysik) nennt ARISTOTELES *θεολογική* (l. c. VI, 1, 1026 a, 19). Als Teil der Philosophie kommt die *θεολογία* erst bei den Stoikern vor (Diog. L. VII, 1, 41). — JUSTINUS versteht unter *θεολογεῖν*: *„aliquem nominare deum"* (Dial. 56), auch: religiöse Untersuchungen anstellen (l. c. 113). Bei ATHENAGORAS bedeutet Theologie die Lehre von Gott und seinen Attributen. TERTULLIAN unterscheidet *„theologia mythica"* und *„physica"* (Harnack, Dogmengesch. I³, S. 483). Nach AUGUSTINUS ist Theologie *„scientia, quae est de rebus ad salutem hominum pertinentibus"* (De trin. XIV, 1), *„de divinitate sermo et ratio"* (De civ. Dei VIII, 1). DIONYSIUS AREOPAGITA unterscheidet eine bejahende (*καταφατική*) und verneinende, negative (*ἀποφατική*) Theologie, welch letztere Gott als den über alle Prädicate Erhabenen betrachtet (De theol. myst. C. 3). ALBERTUS MAGNUS: *„Theologia est impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae in nobis"* (Sum. th. I, prol.); sie ist *„scientia certissimae credulitatis"* (ibid.); *„de Deo est secundum quod substat attributis, quae ei per fidem attribuuntur"* (l. c. I, qu. 4). Nach BONAVENTURA giebt es 1) eine *„theologia symbolica"* (geht aus vom extra nos durch den sensus), 2) *„theologia propria"* (intra nos, ratio), 3) *„theologia mystica"* (supra nos, intelligentia). J. GERSON: *„Theologia mystica — est coniunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, quod vulnerat, quod coniungit ignotis ignote tanquam in divina caligine"* (De myst. theol. spec. cons. 6; Ritter VIII, 651). Die Gliederung der Theologie in *„affirmativa"* und *„negativa"* kommt bei NICOLAUS CUSANUS vor (De doct. ign. I, 24, 26); so auch bei BOVILLUS (De nihilo 11, 1, 4). Einen Teil der Wissenschaft bildet bei F. BACON die *„theologia naturalis"* (De dign. II, 2 u. 3). VOLTAIRE: *„Ne mêlons jamais l'écriture sainte dans nos disputes philosophiques; ce sont des choses trop hétérogènes, et qui n'ont aucun rapport"* (Phil. ign. VII, p. 65). BAUMGARTEN (wie CHR. WOLF): *„Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest"* (Met. § 800; Phil. rat. § 57). CRUSIUS bestimmt die natürliche Theologie als *„eine theoretische Wissenschaft von der Existenz und denen Eigenschaften und denen Wirkungen Gottes"* (Vernunftwahrh. § 204). Vgl. Religion.

Theophanie (theophania, *θεοφάνεια*): Erscheinung Gottes, göttliche Selbstoffenbarung, Selbstdarstellung in der Natur und im menschlichen Erkennen. Eine solche Theophanie (apparitio dei) lehrt JOHANNES SCOTUS (De div. nat. I, 7 ff.). *„Omnis theophania, id est omnis virtus . . . non extra se, sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur"* (l. c. I, 9). In seinen Theophanien wird und schafft Gott das All (l. c. III, 4). *„At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, . . . ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e. divina apparitio potest appellari"* (l. c. III, 19). *„Theophanias autem dici visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur deus esse et invenitur non quis est, sed quia solummodo est"* (l. c. V, 26). ALBERTUS MAGNUS: *„Theophania est illuminatio procedens ab intus ad manifestationem alicuius occulti"* (Sum. th. II, qu. 49, 1). Von den Selbstbezeugungen Gottes in der Natur spricht auch BERKELEY (Principl. CXLIX).

Theorem (θεώρημα): theoretischer Satz, Lehrsatz (ARISTOTELES, Met. XIV, 2, 1090 a, 14; FRIES, Grundr. d. Log., S. 71).

Theoretisch (θεωρητικόν): auf das blosse Erkennen bezüglich, in der Erkenntnis. — PLATO stellt der praktischen Wissenschaft die rein theoretische (μόνον γνωστικήν, Polit. 258 E) gegenüber; so auch ARISTOTELES die ἐπιστήμη θεωρητική (Met. VI, 1, 1025 b, 25 — 1026 a, 23). THOMAS VON AQUINO: *„Intellectus speculativus est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem"* (Sum. th. I, qu. 79, 11). KANT: *„Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debeant, dispicimus"* (De mund. sens. sct. II, § 9, Not. 1). *„Theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht was sein soll, sondern was ist; — also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Object haben"* (Log. S. 135).

Theorie (θεωρία): denkende Betrachtung, wissenschaftliche Erklärung, Annahme, Untersuchung, Lehre. — Bei ARISTOTELES ist θεωρία die Speculation (s. d.), τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (Met. XII, 7, 1072 b, 24). ALBERTUS MAGNUS: *„Theoria lumen est in corporalibus similitudinibus acceptum, quod ducit ad dei cognitionem, quae secundum Hugonem dicitur mundana theologia"* (Sum. th. I, qu. 15, 3). Nach FERGUSON besteht die Theorie in der *„Zurückführung einzelner Veränderungen auf die Principien oder allgemeinen Gesetze, unter welchen sie zusammengefasst werden"* (Grundz. d. Moralphil. S. 6). FRIES: *„Theorie heisst . . . eine Wissenschaft, in der die Thatsachen in ihrer Unterordnung unter die allgemeinen Gesetze erkannt und ihre Verbindungen aus diesen erklärt werden"* (Syst. d. Log. S. 488). Nach UEBERWEG ist Theorie *„die Erklärung der Erscheinungen aus ihren allgemeinen Gesetzen"* (Log.[4], § 134). WUNDT: *„Die Theorie ist die Hypothese samt der Deduction der Erscheinungen, zu deren Erklärung die Hypothese gemacht wurde"* (Log. I, 407).

Theosis (θέωσις, deificatio): Vergottung, Verähnlichung mit Gott, Aufgehen in Gott. — PLATO: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (Theaet. 176 A, B; ὁμοιοῦσθαι θεῷ, Rep. X, 613 B). Auch PHILO spricht den Gedanken einer *„cum deo confusio"* aus (Leg. alleg. III, 9); so auch PLOTIN (Enn. I, 2, 3; V, 8, 11). CLEMENS ALEXANDRINUS: ἐκτελεῖται . . . κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός (Strom. VII, 16). Der Mensch gelangt zur ἀνάπαυσις ἐν θεῷ. Ähnlich lehren JRENAEUS (Harnack, Dogm. I[3], 516) und HIPPOLYTUS (Ueberweg, Grundr. II[7], 57). Nach DIONYSIUS AREOPAGITA ist die θέωσις: ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις (De eccles. hier. 2, p. 200, bei Ueberweg-Heinze, Grundr. II[8], S. 139). Auch bei MAXIMUS CONFESSOR wird von der θέωσις gesprochen. Nach JOHANNES SCOTUS wird ein Teil der Menschheit vergottet (De div. nat. V, 25). AMALRICH VON BENE: *„Dicunt . . . quod talis anima perdit se et suum esse, et accipit verum esse divinum"* (bei GERSON, De myst. theol. spec. cons. 41; Stöckl I, 290). BERNHARD VON CLAIRVAUX: *„Deificari . . . in Dei penitus transfundi voluntatem."* ECKHART: *„Darumb, wenn ich komen darzu, das ich mich gebild in nichts, und nicht gebilde in mich, und usstrag und usswirff was in mir ist, so mag ich gesetzt werden in das bloss Wesen Gottes"* (Stöckl II, 1110). NICOLAUS CUSANUS: *„Ablatio omnis*

alteritatis et diversitatis, et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est θέωσις ipsa" (De filiat. Dei f. 67, 1).

Theosophie: Gottesweisheit, unmittelbares, intuitives, speculatives Erkennen Gottes, Beziehung alles Erkennens und Handelns auf Gott (PLOTIN, Gnostiker, Mystiker, J. BÖHME, V. WEIGEL, SWEDENBORG, BAADER, SCHELLING).

These (*θέσις*): Satz, Behauptung. — Wie Thesen zu begründen sind, soll zuerst PROTAGORAS gelehrt haben: *πρῶτος κατέδειξε τὰ πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις* (Diog. L. IX, 53). KANT stellt in seiner Antinomienlehre (s. d.) jeder Thesis eine Antithesis gegenüber. FICHTE versteht unter der Thesis „*ein Setzen schlechthin*" (Gr. d. g. Wiss. S. 35). Vgl. Setzen.

Thetisches Urteil ist nach J. G. FICHTE ein solches, „*in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern sich selbst gleich gesetzt würde*". „*Das ursprüngliche höchste Urteil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird*" (Gr. d. g. Wiss. S. 36 f.). Nach SCHELLING sind thetische Sätze jene, „*die bloss durch ihr Gesetztsein im Ich bedingt . . ., die unbedingt gesetzt sind*" (Vom Ich S. 146).

Theurgie (*θεουργία*) ist, nach KANT, „*ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können*" (Kr. d. Urt. II, § 89). Mit Theurgie beschäftigten sich besonders die Neuplatoniker. „*Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian . . . promittit*" (AUGUSTINUS, De civ. Dei X, 9).

Thnetopsychiten heissen die Anhänger der (AVERROïstischen) Ansicht, dass die Seele mit dem Leibe sterbe und mit diesem wieder auferstehe (POMPONATIUS).

Thomisten sind die Anhänger der Lehre des THOMAS V. AQUINO. Sie gingen aus dem Dominikanerorden hervor und hiessen erst Albertisten (VINCENTIUS, PETRUS HISPANUS, HEINRICH VON GENT, AEGIDIUS VON COLONNA u. a.). Der Thomismus gilt dem Katholicismus als Kirchenphilosophie und wird gegenwärtig besonders in Spanien gelehrt.

Tiefsinn ist die Fähigkeit einen Gedanken nach allen seinen Beziehungen zu andern festzuhalten. Nach CHR. WOLF ist derjenige tiefsinnig, „*der einen feinen Grad der Deutlichkeit in seinen Gedanken erreichet*" (Vern. Ged. I, § 209). Nach VOLKMANN beruht der Tiefsinn „*auf der Tiefe des Schliessens*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 298).

Tierpsychologie ist die Lehre von der Psyche, dem seelischen Leben der Tiere. (Vgl. WUNDT, Vorl. üb. d. Mensch.- u. Tierseele[3], S. 369 ff.)

Timokratie: Herrschaft der Reichen.

Tod ist die gänzliche Vernichtung, das Aufhören des organischen Lebens. — Nach PLATO ist der Tod *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* (Phaed. 67 D). Die Stoiker heissen den bedingten Selbstmord gut: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν, καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις* (Diog. L. VII, 1, 130).

EPIKUR: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* (Diog. L. X, 139; ähnlich CICERO). MARC AUREL: *θάνατος ἀνάπαυλα αἰσθητικῆς ἀντιτυπίας* (In se ips. VI, 28). Nach PLOTIN ist der Tod ein Gut, indem durch ihn die Seele voll und ganz zur Tugend gelangt (Enn. I, 7, 3). — Nach LEIBNIZ ist der Tod nichts als eine Involution und Verkleinerung des Organismus (Monad. 73). HEGEL: *„Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Sein, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordensein, nicht das Thun eines Bewusstseins“* (Phänom. S. 336). *„Die Allgemeinheit, nach welcher das Tier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstracte Macht in dem Ausgang des selbst abstracten, innerhalb seiner vorgehenden Processes. Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet: aber hiermit, insofern sie abstract und unmittelbar ist, nur eine abstracte Objectivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abgestumpft, verknöchert hat, und das Leben zur processlosen Gewohnheit geworden ist, so dass es sich so aus sich selbst tötet“* (Naturph. S. 692 f.). *„Das Lebendige als Einzelnes stirbt an der Gewohnheit des Lebens, indem es sich in seinen Körper, seine Realität hineinlebt“* (l. c. S. 694). Durch den Tod ist *„das letzte Aussersichsein der Natur“* aufgehoben und *„der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden“*. Die Natur geht damit in Geist über (l. c. S. 694 f.), der wie ein Phönix aus ihr entspringt (l. c. S. 696; Encykl. § 375 f.). Nach BENEKE geht im Alter die Entwicklung des Seelenlebens immer mehr nach innen, so dass zuletzt die Anbildung neuer Urvermögen aufhört und der Tod eintritt (Lehrb. d. Psych. § 340 ff.). SCHOPENHAUER: *„Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius oder der Musaget der Philosophie“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). Die Todesfurcht bringt jeder mit auf die Welt. Aber der Natur ist an Tod oder Leben des Individuums nichts gelegen; der Tod ist nur ein *„oberflächliches Phänomen“*, von dem das Innere, das Wesen der Dinge nicht mit getroffen wird. Was der Schlaf für das Individuum, ist der Tod für die Gattung. Das *„empirische Nichts“*, zu dem der Mensch nach dem Tode wird, kann kein absolutes Nichts sein. Tod und Geburt sind nur *„Vibrationen“* der ewig seienden Gattung, der Idee, in welcher der ewige, zeitlose, eine Wille sich manifestirt (ibid.). Der Tod ist nach J. H. FICHTE *„ein organischer Vorgang, welchen der Lebensprocess selber aus sich erzeugt“* (Anthrop. S. 317), ein *„Ausscheidungsprocess“* (l. c. S. 318), ein *„vollständiges Fallenlassen der sinnlichen Medien“* (l. c. S. 319). *„Totsein“* bedeutet lediglich *„der gewöhnlichen Sinnenauffassung nicht mehr perceptibel bleiben“* (l. c. S. 324). Nach FECHNER ist der Tod *„nur ein rascherer und plötzlicherer Wechsel des Leibes und damit das schnelle Ersteigen einer neuen Lebensstufe“* (Üb. d. Seelenfr. S. 120). Vgl. Unsterblichkeit.

Ton ist ein einfacher Klang. Ton der Empfindung ist ihr Gefühlswert.

Tonus (*τόνος*): Spannung, Erregung, Stärke. Der Ausdruck *τόνος* ist bei HIPPOKRATES synonym mit *νεῦρον* (*τὸ μὲν αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν παρέχον ἤτοι νεῦρον ἢ τόνον*, Galen, De plac. Hipp. et Plat. V, 205 K. bei L. Stein, Psych. d. Stoa II, 129[251]). Die Stoiker lehren, das göttliche *πνεῦμα* (s. d.)

besitze in den verschiedenen Dingen eine verschiedene Verdichtung und damit verschiedenen *τόνος*, Spannung, Kraft, Beweglichkeit (Stein l. c. I, 34, 73). Jede Eigenschaft eines Dinges ist durch seinen *τόνος* bedingt, das Urpneuma hat den höchsten *τόνος* (l. c. S. 31 ff., 37). Der oberste Seelenteil, das *ἡγεμονικόν*, hat im Menschen den höchsten *τόνος*, die grösste Energie (l. c. II, 128).

Topik (*τοπικά*): Lehre von den *τόποι* (loci, s. d.) und von den dialektischen Schlüssen. Nach ARISTOTELES ist der Zweck der Topik, eine Methode zu geben, nach welcher für jedes Problem ein dialektischer (Wahrscheinlichkeits-)Schluss gebildet werden kann: *ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηδὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον* (Top. I, 1, 100 a, 1; vgl. 101 a, 19).

Totalgefühl. „*Jedes zusammengesetzte Gefühl lässt sich . . . zerlegen: 1) in ein aus der Verbindung aller seiner Bestandteile resultirendes Totalgefühl und 2) in die einzelnen Partialgefühle, welche die Componenten dieses Totalgefühls bilden*“ (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 188).

Τὸ τί ἦν εἶναι. „*Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so dass das τί ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet das durch die abstracte Begriffsform (die Wesenheit), z. B. τὸ ἀγαθόν das Gute, τὸ ἀγαθῷ εἶναι das Gutsein, die Güte. . . . Der Dativ ist wohl der possessivus. Auf die Frage τί ἐστι kann geantwortet werden durch: ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος, überhaupt durch ein Concretum (obschon τί ἐστι bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet τί ἐστι auch jene Antwort selbst, tritt also für ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστι εἶναι erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperfectum ἦν gewählt*“ (UEBERWEG-HEINZE, Grundr. I[8], S. 226). Vgl. Wesen.

Totum divisum, das der logischen Einteilung Unterworfene.

Traditionalismus heisst die der kirchlichen Richtung angehörige französische Philosophie (CHATEAUBRIAND, MAISTRE, DE BONALD, BALLANCHE).

Traducianismus ist die schon von den Stoikern vertretene Lehre, dass die Seele des Kindes aus dem Samen des Vaters hervorgehe, wie ein Sprössling (tradux) aus dem Stamme. Die Seele ist, nach TERTULLIAN, ein Zweig (surculus) aus der Seele Adams (De an. 9). Einen modificirten Traducianismus lehrt u. a. LEIBNIZ (Monad. 72).

Träger (substratum, *ὑποκείμενον*) heisst die Substanz (s. d.) im Verhältnis zu ihren Accidentien.

Trägheit („inertia materiae“) eines Körpers heisst dessen Beharren in Ruhe oder Bewegung bei Mangel an äusseren, auf ihn einwirkenden Kräften (GALILEI, Dial. I, p. 14). „*Per inertiam materiae fit, ut corpus omne de statu suo vel quiescendi vel movendi difficulter deturbetur. Unde etiam vis insita*

nomine significantissimo vis inertiae dici possit" (NEWTON, Phil. nat. pr. math., Einl., def. III).

Tragödie, s. Ästhetik, Kunst, Katharsis.

Transcendent: über alle Erfahrung hinaus, jenseits aller Erfahrung. Transcendental: vor aller Erfahrung, die Erfahrung bedingend, constituirend; auf die Erkenntnis des „a priori" (s. d.) bezüglich.

BOËTHIUS: „*Ratio autem hanc (den Gegenstand der Imagination) quoque transcendit, quae speciem quae singularibus inest, universali consideratione pependit*" (De cons. ph. V). HERENNIUS: ἅπερ φύσεως ὑπερῇται (Eucken, Term., S. 183). JOHANNES SCOTUS: „*Solus namque deus in ipsis apparebit, quando terminos suae naturae transcendent, non ut in eis natura, sed ut in eis solus appareat, qui solus vere est. Et hoc est naturam transcendere, naturam non apparere*" (De div. nat. I, 42). Die Scholastiker nennen „*causa transiens*" diejenige Ursache, welche in einem ausser ihr befindlichen Dinge wirkt. Transcendent ist auch „*quod transcendit conscientiam*" (z. B. Gott). „*Transcendentalia*" sind die „*termini vel proprietates rebus omnibus cuiusque generis convenientes*" (res, ens, verum, bonum, aliquid, unum). Sie werden in des PSEUDO-THOMAS „*De natura generis*" aufgezählt (Prantl III, 245; Eucken, Term., S. 204 f.). — HUGO VON ST. VICTOR: „*Non enim essentiae rerum transeunt, sed formae. Cum forma transire dicitur, non sic intelligendum est, ut aliqua res existens perire omnino et esse suum amittere credatur, sed variari potius*" (Didascal. II, 18; Lasswitz, Atom. I, 77). THOMAS VON AQUINO: „*Incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit*" (Sum. th. I, qu. 84, 7). Nach DUNS SCOTUS ist der Begriff des „*ens*" der allgemeinste, über die Unterschiede der Kategorien hinaus liegende, „*transscendentale*" Begriff. Die übrigen transcendentalia sind „*passiones entis*"; sie zerfallen in „*unicae*" (unum, bonum, verum) und „*disiunctae*" (idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus) (De an. qu. 21; Met. IV, 9). JOH. GERSON: „*Significatio metaphysicalis consistit in solo intellectu vel ratione et generatur a primis impressionibus naturae, quae sunt transcendentes . . . i. e. ens unum, ens verum, ens bonum . . . vel sex, ut alii voluerunt*" (Prantl IV, 144). LAURENTIUS VALLA: „*Aeterna sunt primordia atque principia, quae isti transcendentia appellant*" (l. c. IV, 163). SUAREZ erwähnt die transcendentalen Relationen (s. d.) und spricht von der „*unitas transcendentalis*" (Met. disp. I, 4, sct. 9). NICOLAUS CUSANUS: „*Hoc autem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis*" (De doct. ign. I, 4). „*Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia . . . amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*" (l. c. III, 12). REUCHLIN sagt von Gott, dass er „*omnem nostrum intellectum transcendit*" (De arte cabb. I, f. 21 b). GOCLENIUS: „*Transeuntes actiones dicuntur, per quas transmutatur terminus actionis, id est obiectum rationis*" (Lex. phil. p. 1125). CAMPANELLA: „*Transcendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans . . . ut ens, verum, bonum et unum*" (Dial. I, 4). GIORD. BRUNO bezeichnet als transcendent die Formen der Dinge, welche „*höher als jeder Gattungsbegriff*" stehen, z. B. Wesenheit, Einheit, Eines, Ding, Etwas (De la causa, Dial. IV). BACON: „*Relativas et adventitias entium conditiones, quas transcendentes nominavimus: multum, paucum, idem, diversum,*

possibile, impossibile . . ." (De dign III, 3; V, 4). Spinoza: „*Termini transscendentales . . . ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri . . . in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur*" (Eth. II, prop. XI, schol. I). Clauberg: „*Quae . . . sic rebus communia sunt, ut omnes earum classes exsuperent, uno nomine appellantur transcendentia . . ., quod in supremo rerum omnium apice concepta, omnia permeent et ambiant, ad omnia rerum genera pertineant. Cuius modi sunt ens, unum, verum, bonum etc.*" (Opera p. 283). Chr. Wolf: „*Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo eorum, quae enti conveniunt*" (Ontol. § 95). So auch Baumgarten (Met. § 89). „*Perceptio transcendentalis*" = „*consensus essentialium*" (l. c. § 98). Nach Lambert sind Begriffe transcendent, „*insofern sie in der Körperwelt und Intellectualwelt ähnliche Dinge vorstellen*" (N. Org. I, S. 484). Berkeley: „*God is a being of transcendent and unlimited perfections*" (Hyl. III). „*Obwohl die Mathematiker ihre Theoreme aus sehr einleuchtenden Fundamentalsätzen ableiten, so gehen doch ihre Principien nicht über die Betrachtung der Quantität hinaus, und sie steigen nicht auf bis zu einer Betrachtung jener die Schranken der Einzelwissenschaften überschreitenden (transscendentalen) Grundsätze, welche auf eine jede der Einzelwissenschaften Einfluss haben*" (Principl. CXVIII).

Kant: „*Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen*" (Kr. d. r. Vern. S. 262). Es sind „*transscendental und transscendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes . . . sollen bloss von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinaus reichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heisst transscendent*" (l c. S. 262 f.). Transscendental ist „*die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand*" (l. c. S. 69). Es ist festzuhalten, „*dass nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seien, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heissen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transscendental heissen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heisst er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand*" (l. c. S. 80). Indem die Vernunftbegriffe „*auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung hinausgehen, überschreiten sie jede gegebene Erfahrung und werden transscendent*" (Proleg. § 40). „*Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein*

Dinge Objecte unserer Erkenntnis überhaupt werden können" (Kr. d. Urt., Einl., S. 19). „*Das Bewusstsein . . . eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken ist ein transscendentales Bewusstsein, nicht Erfahrung*" (WW. IV, 500).

Nach SCHELLING ist diejenige Behauptung transcendent, „*die das Ich überfliegen will*" (Vom Ich S. 113). „*Transcendentales Wissen*" ist „*ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjectiv ist*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 11). H. RITTER versteht unter dem Transcendentalen das, „*was in keiner Form unserer sinnlichen Anschauung vorgestellt und in keiner Form unseres verständigen Denkens gedacht werden kann*", aber „*angedeutet ist in allen diesen Formen*" (Syst. d. Log. u. Met. II, 323). Nach K. FISCHER ist „*dasjenige, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird*", „*keine Sache der empirischen, sondern der transcendentalen Erkenntnis*" (Kr. d. Kantschen Phil. S. 83). Transcendental ist nach v. HARTMANN „*das Immanente, insofern es auf ein Transcendentes bezogen gedacht wird*" (Kr. Grundl., Vor. XV). WUNDT: „*Unter den allgemeinen Denkgesetzen giebt es nur eines, das die Möglichkeit in sich schliesst, über einen gegebenen Erfahrungsinhalt hinauszugehen. Dieses Gesetz ist das Princip der Verbindung unserer Begriffe durch Grund und Folge*" (Syst. d. Philos.², S. 180 ff.). RIEHL nennt transcendental „*die Form der Einheit des Bewusstseins in Abstraction von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine, nicht bloss für mich geltende Bedingung erkannt wird, unter welcher die Vorstellung jedes Objects . . . stehen muss*" (Phil. Krit. II, 2, S. 163). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist transcendent „*alles, was über das Bewusstsein oder das Bewusstwerden hinausgeht*" (Gr. e. Erk. S. 5). Es giebt eine zweifache Transcendenz, „*je nachdem man behauptet, dass eine nicht vorhandene Seinsart gegeben sei, oder dass etwas in keiner Beziehung zum Ich gegeben sei*" (l. c. S. 11; vgl. S. 29). UPHUES: „*Wir unterscheiden ein Transcendentes an sich, das wir . . . als Natur, Materie, Körperwelt bezeichnen, und ein Transcendentes für uns, nämlich die Bewusstseinsvorgänge fremder Bewusstseine*" (Psych. d. Erk. I, S. 7). Das Transcendente ist das „*Jenseits des Bewusstseins*", der Gegensatz zu demselben, der in Bewusstseinsinhalten seinen „*Ausdruck*" findet (l. c. S. 66). „*Transcendent schlechthin nennen wir das, was nicht Bewusstseinsvorgang ist, somit weder zu unserem noch zu einem fremden Bewusstsein gehört. Transcendent in gewisser Hinsicht nennen wir auch die vergangenen Bewusstseinsvorgänge des eigenen Bewusstsein und die Bewustseinsvorgänge fremder Bewusstseine*" (l. c. S. 151). „*Unter dem Bewusstsein der Transcendenz verstehen wir einen Bewusstseinsvorgang, in dem wir uns das, was für ihn transcendent ist, vergegenwärtigen*" (Das Bew. d. Transcend., Viertelj. 21 Bd., S. 455). Die Vorstellungen vertreten, stellen das Transcendente dar (l. c. S. 470). Es ist in ihnen ein Wissen um die Gegenstände verkörpert, welches Wissen in Urteilen besteht, in einem „*Meinen von etwas*", einem „*Dafürhalten*" (l. c. S. 471 ff.). M. KEIBEL: „*Transcendent ist das, was existirt, ohne als Wahrnehmung, Vorstellung oder Begriff gegeben zu sein*" (Wert u. Urspr. d. philos. Transc. S. 2). „*Wir gelangen zur Transcendenz, indem wir die stets gegebenen Beziehungen des Objects zum Subject übersehen*" (l. c. S. 52). Nach H. RICKERT ist das Transcendente kein Sein, sondern ein Wert, ein Sollen, auf das erst das urteilende (nicht das vorstellende) Bewusstsein hinweist, als Norm des Erkennens (Der Gegenst. d. Erk. S. 86 ff.). Vgl. Object, immanent.

Transcendental, s. Transcendent.

Transcendentale Apperception, Deduction u. s. w., s. Apperception, Deduction, Idealismus, Logik u. s. w.

Transcendentaler Idealismus. Der transcendentale Idealismus der Gegenwart lehrt die Immanenz der Aussenwelt im (allgemeinen, wissenschaftlich denkenden) Bewusstsein (H. COHEN, E. KÖNIG u. a.).

Transcendentaler Realismus ist derjenige erkenntnistheoretische Standpunkt, auf welchem zwar die Idealität der Aussenwelt als solcher anerkannt, zugleich aber den Anschauungsformen und Denkkategorien Gültigkeit auch im Gebiete des an sich Seienden zugeschrieben wird (E. v. HARTMANN).

Transcendentalphilosophie ist nach KANT *„das System aller Principien der reinen Vernunft“* (Kr. d. r. Vern. S. 45). Nach S. MAIMON ist die Transcendentalphilosophie *„eine Wissenschaft, die sich auf Gegenstände bezieht, welche durch Bedingungen a priori, nicht durch besondere Bedingungen der Erfahrung a posteriori bestimmt sind“* (Vers. üb. d. Tr. S. 3). Sie hat nach SCHELLING die Aufgabe, *„vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen“* (Syst. d. transc. Ideal. S. 6). SCHOPENHAUER versteht unter Transcendentalphilosophie *„jede Philosophie, welche davon ausgeht, dass ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewusstsein von den Dingen, welches daher nirgends ausser Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. Die Franzosen nennen dieselbe ziemlich ungenau méthode psychologique“* (Parerg. II, C. 1, § 10).

Transcendenz, s. Transcendent.

Transeunt: über ein Ding, einen Begriff hinausgehend in die Sphäre eines anderen. SPINOZA: *„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens“* (Eth. I, prop. XVIII). Vgl. Transcendent.

Transexercitation. *„Jene Entfernung einer Änderung des Systems C von einer eingeübten Form sei als positive — der denkbare umgekehrte Fall aber der Annäherung einer Systemänderung an eine eingeübte Form als negative Transexercitation bezeichnet“* (Kr. d. r. Erf. I, 76).

Transsubjectiv ist nach VOLKELT *„alles, was es ausserhalb meiner eigenen Bewusstseinsvorgänge geben mag“* (Erf. u. Denk. S. 42).

Traum ist das während des Schlafes statthabende Seelenleben. — DEMOKRIT: *ὀνείρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων παρατηρήσεις* (Galen, Hist. phil. 106; Dox. D. 640). PLATO: *γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχον ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν το ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα* (Tim. 45 E, 46 A; Rep. IX, 571 C). ARISTOTELES erklärt den Traum aus der Wechselwirkung der von den Wahrnehmungen zurückbleibenden *φαντασίαι* (*πάθη*) mit den Bewegungen der Sinne, die *ἀνειμένου τοῦ κωλύοντος ἐνέργουσιν* (De insomn. 3). Die Epikureer schreiben den Traumbildern Wahrheit zu, da sie bewegende Kraft besitzen. — Nach CHR. WOLF ist der Traum *„ein Zustand klarer und deutlicher, aber unordentlicher Gedanken“* (Vern.

Ged. I, § 803). Das Träumen ist nach MENDELSSOHN „*eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge, als diejenige, die uns umgiebt*“ (Morgenst. I, 6). PLATNER definirt den Traum als „*ein unvollkommenes, d. i. mit täuschendem Bewusstsein der Person verbundenes Wachen*“ (Phil. Aph. I, § 60). Nach KANT hat der Traum lebenerhaltende Kraft; er beruht auf einer natürlichen, obzwar unwillkürlichen Agitation der inneren Lebensorgane. „*Man kann . . . für sicher annehmen, dass kein Schlaf ohne Traum sein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe*“ (Anthrop. I, § 36). SCHOPENHAUER leitet den Traum aus der durch innere Reize veranlassten centripetalen Thätigkeit des Gehirns ab (Parerg. I, Vers. üb. d. Geisterseh.). Im Traum sind die Sinnesorgane selbst erregt, nur von innen aus. J. H. FICHTE bezeichnet als Traum „*alle diejenigen Bewusstseinszustände, in denen uns, ohne jede unmittelbare Sinneserregung, dennoch in Form sinnlicher Anschaulichkeit Bilder vor das Bewusstsein treten, gleichviel ob unser Urteil, die begleitende Reflexion ihnen Objectivität beilege (wie im Schlaftraume) oder nicht (Wachtraum)*“ (Zur Seelenfr. S. 80). FECHNER: „*Der Träumende ist ein Dichter, der seiner Phantasie die Zügel ganz und gar schiessen lässt, und ganz in eine innere Welt versunken und verloren ist*“ (El. d. Psychophys. II, 524). VOLKMANN erklärt das Entstehen des Traumes aus dem Wegfalle des „*somatischen Druckes*“ für bestimmte Regionen des Vorstellungslebens (Lehrb. d. Psych. I[4], 417 ff.). WUNDT: „*Die Vorstellungen des Traumes gehen jedenfalls zum grössten Teil von Sinnesreizen, namentlich auch von solchen des allgemeinen Sinnes aus, und sie sind daher zumeist phantastische Illusionen, wahrscheinlich nur zum kleineren Teil reine, zu Hallucinationen gesteigerte Erinnerungsvorstellungen. Auffallend ist ausserdem das Zurücktreten der Apperceptionsverbindungen gegenüber den Associationen, womit die oft vorkommenden Veränderungen und Vertauschungen des Selbstbewusstseins, die Verwirrungen des Urteils u. dgl. zusammenhängen. Das Unterscheidende des Traumes von andern ähnlichen psychischen Zuständen liegt übrigens weniger in diesen positiven Eigenschaften als in der Beschränkung der durch die Hallucinationen bezeugten Erregbarkeitserhöhung auf die sensorischen Functionen, während die äusseren Willensthätigkeiten beim gewöhnlichen Schlaf und Traum vollständig gehemmt sind*“ (Gr. d. Psych. S. 320).

Treue der Reproduction besteht nach Herbart darin, „*dass eine Vorstellung sich in demselben Zusammenhange mit andern erneuere, worin sie zuerst vorkam*“ (Lehrb. z. Psychol.[3], S. 68).

Triaden (Dreiheiten): In Triaden findet nach PROKLUS die dialektische (s. d.) Entwicklung des Seienden statt. *Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδεέστερον καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου — ἡγεῖται ἄρα τὸ μὲν ἀμέθεκτον τῶν μετεχομένων, ταῦτα δὲ τῶν μετεχόντων· ὡς γὰρ συνελόντι φάναι τὸ μὲν ἐστιν ἓν πρὸ τῶν, τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς ἓν ἅμα καὶ οὐχ ἕν, τὸ δὲ μετέχον πᾶν οὐχ ἓν ἅμα καὶ ἕν* (Inst. theol. 24; III, 20).

Trialismus heisst die Gliederung des Menschen in Leib, Seele, Geist (GÖSCHEL, DELITZSCH, ENNEMOSER, MORISON u. a.).

Trieb ist ein eindeutig bestimmtes Wollen, ein Streben, das sein Motiv in einer gefühlsmässig stark betonten Empfindung hat, ein heftiges, in der psycho physischen Constitution begründetes Begehren. — Nach J. BÖHME haben

alle Wesen einen Trieb zum Guten und Bösen (Aurora 2, 3 f.; Myst. magn. 22, 23 f.). Nach CRUSIUS ist der Trieb *„ein fortdauerndes Bestreben eines Willens“* (Vernunftwahrh. § 447); nach PLATNER ein *„Zweck eines lebendigen Wesens, inwiefern es sich denselben zwar lebhaft jedoch undeutlich vorstellt“* (Phil. Aphor. II, § 41). E. SCHMID: *„Trieb ist der Instinct in Bezug auf alles, was mit ihm äusserlich verbunden werden kann“* (Emp. Psych. S. 387). G. E. Schulze: *„Dasjenige Begehren, wozu ein fortdauernder Grund in dem begehrenden Wesen vorhanden ist, heisst ein Trieb“* (Psych. Anthrop. S. 411). BOUTERWEK bezeichnet den Trieb als *„Grundprincip des Lebens“* (Apod. II, S. 71 ff.). KRUG: *„Der Trieb ist nichts anders, als eine allgemeine innere Bedingung des Strebens, vermöge deren das Gemüt durch das Gefühl der Lust und Unlust zu gewissen Arten der Thätigkeit angereizt wird“* (Fundam. S. 170). J. G. FICHTE: *„Ein sich selbst producirendes Streben . . ., das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man einen Trieb“* (Gr. d. g. Wiss. S. 278). *„Im Begriffe eines Triebes liegt 1) dass er in dem innern Wesen desjenigen gegründet sei, dem er beigelegt wird; also hervorgebracht durch die Causalität desselben auf sich selbst, durch sein Gesetztsein durch sich selbst. 2) Dass er eben darum etwas Festgesetztes, Dauerndes, sei. 3) Dass er auf Causalität ausser sich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb sein soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. — Der Trieb ist demnach bloss im Subjecte, und geht seiner Natur nach nicht ausserhalb des Umkreises desselben heraus“* (ibid.). Das Ich hat einen solchen Trieb in sich, hervorgerufen durch das Streben des Nicht-Ich. Durch den *„Vorstellungstrieb“* wird das Ich erst zur Intelligenz (l. c. S. 288 ff.). In der Natur besteht ein *„Trieb zur Organisation“* (Syst. d. Sittenl. S. 353). Nach JACOBI ist der Trieb das *„allein aus der Quelle Wissende“* (WW. III, 214). SCHOPENHAUER schreibt allen Dingen einen Trieb zu. ROSENKRANZ definirt den Trieb als die *„zur Selbstentfaltung strebende Natur des lebendigen Subjectes“* (Psych. S. 339). Nach E. ERDMANN ist der Trieb *„der Wille, als das Bestreben, sich durch Negation des Reizes zu affirmiren“* (Grundr. § 132). FORTLAGE erblickt im Trieb die seelische Grundkraft. *„Mit Schopenhauer teilen wir die Einsicht, dass der Wille oder Trieb überhaupt das Grundverhältnis des psychischen Wesens als empirisches Ich bezeichnet“* (Psych. I, Vorr. XIX). Der Trieb ist (als gehemmter) das Bewusstseinerzeugende (l. c. S. 97). Der Trieb *„strebt nach einem gewissen nicht vorhandenen Zustande, welcher, sobald er mit Bewusstsein eintritt, als Lust empfunden wird. Die Lustempfindung heisst die Befriedigung des Triebes“* (l. c. S. 300). J. H. FICHTE sieht in der Seele eine Triebkraft (Psych. S. 174), deren Product das Bewusstsein ist (l. c. S. 84 ff.). Ähnlich lehrt ULRICI. Nach GÖRING ist der Trieb (wie bei JESSEN) Ursache des Gefühls (Syst. d. krit. Phil. I, 93); er ist ursprünglich unbewusst (l. c. S. 65). VOLKMANN bestimmt den Trieb als jene Kraft, *„welche der Vorstellung des Begehrten ihre Bewegungstendenz verleiht und sie dadurch zur begehrten Vorstellung erhebt“* (Lehrb. d. Psych. II^4, 436). Nach HÖFFDING entsteht ein Trieb, wenn die unwillkürliche *„Einleitung einer Bewegung sich mit einer gewissen Vorstellung des Zweckes, zu welchem sie führt, im Bewusstsein geltend macht“* (Psych. S. 324). WUNDT: *„Von dem Affect unterscheidet sich der Trieb als eine Gemütsbewegung, die sich in äussere Körperbewegungen von solcher Beschaffenheit umzusetzen strebt, dass durch den Erfolg der Bewegung entweder ein vorhandenes Lustgefühl vergrössert oder ein vorhandenes Unlustgefühl beseitigt wird.“ „Die Intensität des erregenden Gefühls begründet die Stärke,*

die Beschaffenheit desselben die Richtung des Triebes" (Gr. d. phys. Psych. II³, S. 410). Der Trieb ist ursprünglich nicht an Vorstellungen gebunden, er *„bemächtigt sich erst gewisser Vorstellungen, die sich während der Entwicklung des individuellen Bewusstseins ihm bieten". „Der Trieb in seiner ersten Äusserung ist also ein Streben, welchem sein Ziel allmählich erst bewusst wird, indem es, nach Erfüllung ringend, äussere Eindrücke verarbeitet. Nichtsdestoweniger sind gewisse Sinnesreize schon zum ersten Hervorbrechen der Triebe erforderlich; aber diese Sinnesreize stehen zu den Vorstellungen, deren sich der Trieb bei seiner Erfüllung bemächtigt, in keiner bestimmten Beziehung, denn sie bewirken überhaupt keinerlei Vorstellungen, sondern lediglich sinnliche Empfindungen und Gefühle*" (l. c. S. 413). *„Jede Spannung der Apperception, wodurch sich dieses einer zu erfassenden Vorstellung zuwendet, ist eine elementare Triebäusserung*" (l. c. S. 418). Die Triebe zerfallen in die Selbsterhaltungs- und Gattungstriebe (l. c. S. 419). Triebhandlung ist *„eine einfache, d. h. aus einem einzigen Motiv hervorgehende, Willenshandlung*" (Gr. d. Psych. S. 220). KÜLPE: *„Wir fassen die Affecte und Triebe . . . auf als Zustände, die eine Verschmelzung von Empfindungen und Gefühlen darstellen*" (Gr. d. Psych. S. 331). Der Trieb ist *„eine Verschmelzung von Gefühlen und Organempfindungen . . ., in der die letzteren von mehr oder weniger bestimmt gerichteten bloss vorgestellten oder schon ausgeführten willkürlichen Bewegungen herrühren*" (l. c. S. 333).

Triebfeder („elater animi") ist nach KANT *„der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens . . ., dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze notwendig gemäss ist*" (Kr. d. pr. Vern. S. 87). Neben dem moralischen Gesetze darf der sittliche Wille keine Triebfedern haben (l. c. S. 88). G. E. SCHULZE: *„Erkenntnisse und Vorstellungen aller Art, welche das Handeln bewirken, heissen Triebfedern*" (Psych. Anthr. S. 425). Nach WUNDT besteht jedes Motiv (s. d.) aus Beweggrund und Triebfeder, aus einem Vorstellungs- und Gefühlsbestandteil (Gr. d. Psych. S 218).

Tropen (*τρόποι*), skeptische, heissen die verschiedenen Gründe der *ἐποχή* vom Urteil. *Τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν, οὓς καὶ λόγους καὶ τόπους συνωνύμως καλοῦσιν* (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, 36). AENESIDEMUS unterscheidet 10 Tropen. Die erste gründet sich auf die Verschiedenheit der lebenden Wesen (*πρῶτος ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν*); die zweite auf den Unterschied der Menschen (*δεύτερος ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ τὰς ἰδιοσυγκρισίας*); die dritte auf die verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge (*τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς*); die vierte auf die Umgebung; die fünfte auf die Stellungen und die Abstände und die Orte; die sechste auf die Beimischungen; die siebente auf die Grössenverhältnisse und Zurichtungsweisen; die achte aus dem In-Bezug-auf-etwas; die neunte auf die fortwährenden oder seltenen Begegnungen; die zehnte auf die Führungsweisen und die Sitten und die Gesetze und die mythischen Glaubenssätze und die philosophischen Annahmen (Sext. Emp. l. c. 36 squ.; Diog. L. IX, 11, 79 squ.). AGRIPPA fügt diesen Tropen fünf andere hinzu: die aus dem Widerspruche, die ins Unbegrenzte führende, die aus der Beziehung auf etwas, die voraussetzende und die des Durcheinander. *Οἵ τε νεώτεροι Σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε· πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας· δεύτερον τὸν εἰς ἄπειρον*

ἐκβάλλοντα· τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρός τι· τέταρτον τὸν ὑποθετικόν· πέμπτον τὸν διάλληλον (Sext. Emp. l. c. I, 164). *Οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι, τόν τ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων* (Diog. L. IX, 11, 88). Jüngere Skeptiker stellen nur zwei Tropen auf (Sext. Emp. l. c. I, 178). Dass alle Tropen sich auf die der Relativität (*πρός τι*) zurückführen lassen, bemerkt SEXTUS EMPIRICUS (l. c. I, 39).

Trugschlüsse, s. Sophismen.

Tugend (*ἀρετή*, virtus) ist sittliche Tüchtigkeit, sittliches Verhalten. — PYTHAGORAS führt die Tugend auf Zahl (Aristot., Magn. moral. I, 1, 1182 a, 11) und Harmonie (Diog. L. VIII, 33) zurück. Nach SOKRATES ist die Tugend ein Wissen und als solches lehrbar. *Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* (Xenoph., Mem. III, 9, 5; IV, 6). *Σωκράτης . . . φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς . . . λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας)* (Aristot., Eth. Nic. VI, 13, 1144 b, 18 squ.). Cyniker: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν* (Diog. L. VI, 9, 105)· *τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* (l. c. 104)· *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος· τὴν δ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι . . . ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή* (l. c. VI, 1, 11 f.). ARISTIPP: *τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν* (l. c. II, 8, 91). Das Endziel alles Handelns ist die Lust (s. d.). PHAEDON führt alle Tugenden auf eine zurück (Plut., De virt. mor. 2). PLATO bestimmt die Tugend als Tüchtigkeit der Seele zu den ihr eigenen Thätigkeiten. *Ψυχῆς ἔστι τι ἔργον, ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἑνὶ πράξαις; οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι; Οὐδενὶ ἄλλῳ. Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; Φαμέν. Ἆρ' οὖν ποτέ . . . ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. Ἀνάγκη. Οὐκοῦν ἀρετὴν μὲν συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; Συνεχωρήσαμεν γάρ* (Rep. I, 353)· *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός* (Tim. 86 E). ARISTOTELES unterscheidet dianoëtische und ethische Tugenden: *λέγομεν . . . τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς* (Eth. Nic. I, 13, 1103 a, 5)· *ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους — ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν ἡμῖν ἐγγίγνεται* (l. c. II, 1, 1103 a, 15 squ.). *τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν* (l. c. 1103 a, 31). Die Gewohnheit des guten Handelns erzeugt eine feste Disposition (*ἕξις*) zur Tugend (l. c. II, 2, 1104 b, 1 squ.), *Ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν· ὁμοίως ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπιβάτην καὶ μεῖναι τοὺς*

πολεμίους· εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, και ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει (l. c. II, 5, 1106a, 15 squ.). Die Tugend ist eine *μεσότης* (l. c. 1106b, 27)· *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε· μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν* (l. c. II, 6, 1107a, 1 squ.). In diesem Einhalten der richtigen Mitte hat die Einsicht eine wichtige Rolle. *Ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκόπον ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον* (l. c. VI, 13, 1144a, 8)· *τὴν . . . προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή* (l. c. 1144a, 20)· *τῷ . . . προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν* (l. c. III, 4, 1112a, 2)· *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει* (l. c. X, 8, 1178a, 16). Die höchste Tugend ist die der Vernunft, das *θεωρεῖν* (l. c. X, 7). Nach den Stoikern besteht die Tugend im naturgemässen, d. h. vernünftigen Leben. *Τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι αὐτοῖς τὸ κατὰ φύσιν* (Diog. L. VII, 1, 86)· *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως, τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις· ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἑκάτων ἐν τοῖς περὶ τελῶν· πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου· διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν· ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν· φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους· τὴν δ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην καὶ αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετήν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου· διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους. Ἀρετὴ δ' ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις, ὥσπερ ἀνδριάντος· καὶ ἡ ἀθεώρετος, ὥσπερ ὑγίεια· καὶ ἡ θεωρηματική, ὡς φρόνησις* (Diog. L. VII, 1, 87 squ.)· *διδακτήν τ' εἶναι αὐτήν, λέγω τὴν ἀρετήν . . . ὅτι δὲ διδακτή ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων* (l. c. 91)· *τὰς ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν* (l. c. 125)· *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας* (l. c. 127; Cicero, Tusc. disp. V, 28, § 82). Cicero: „*Est . . . virtus perfecta ratio*" (De leg. I, 16; vgl. Tusc. III. 1, 2). Seneca: „*Virtus nihil est aliud quam animus quodammodo se habens*" (Ep. 113). „*Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*" (l. c. 31). „*Virtus non aliud quam recta ratio est*" (l. c. 66, 32). Epikur: *ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην* (Diog. L. X, 138). Nach Plotin ist es die Aufgabe der Tugend, „*das Gemeinsame zum Bessern und Schönern zu führen der Menge zum Trotz*" (Enn. I, 4, 8). Jede Tugend ist eine Reinigung (*κάθαρσις*) der Seele (l. c. I, 6, 5 f.), eine *ὁμοίωσις* (Verähn-

lichung) mit Gott (l. c. I, 2, 1 ff.), ein *ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν* und ein *ἐπαΐειν λόγου* (l. c. III, 6, 2). Es giebt *πολιτικαὶ ἀρεταί* und *καθάρσεις* (bürgerliche und reinigende Tugenden), ferner vergöttlichende Tugenden (l. c. I, 2). Porphyr teilt die Tugenden ein in *πολιτικαί, καθαρτικαὶ θεωρητικαί, παραδειγματικαί*, ähnlich Jamblichus.

Nach Clemens Alexandrinus ist die Tugend *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου* (Ueberweg-Heinze, Grundr. II^8, S. 89). Augustinus: „*Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis*“ (De lib. arb. II, 18). Richard v. St. Victor: „*Nihil aliud est virtus, quam animi affectus ordinatus et moderatus*‘ (Stöckl I, 373). Nach Abälard ist die Tugend „*bona in habitum solidata voluntas*“ (Theol. Christ. II, p. 675, 699). Die Absicht erst macht die Handlung zu einer guten oder bösen. „*Non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit*“ (Eth. C. 3; vgl. C. 7). „*Non est peccatum nisi contra conscientiam*“ (l. c. C. 13). Anselm v. Canterbury: „*Virtus est dispositio mentis bene constitutae*“ (nach Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 103, 1). Albertus Magnus: „*Virtutes politicae a sanctis connaturales virtutes vocantur*“ (Sum. th. I, qu. 26, 1). Es giebt virtutes „*infusae et acquisitae, informes et formatae*“ (l. c. II, qu. 102, 3). „*Virtutes theologicae*“ sind „*fides, spes, charitas.*“ „*Virtutes quaedam sunt purgantes, quaedam purgatoriae*“ (l. c. qu. 103, 1). Thomas v. Aquino: „*Virtus est habitus, quo aliquis bene utitur*“ (Sum. th. II, qu. 56, 3). Die Tugenden sind „*perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum*“ (l. c. I, qu. 95, 3). Es giebt „*virtutes intellectuales*“ und „*morales*“ (l. c. II, qu. 58, 3). „*Omnes virtutes morales in medio constitutae sunt*“ (l. c. qu. 64, 1). „*Ad hoc autem, quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur, per gratiam dei. Nam manifestum est, quod virtutes illae, quae sunt hominis, inquantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia, unde non causantur ab actibus nostris sed ex divino munere nobis infunduntur*“ (De virt. qu. 1, 9). „*Virtus infusa in nobis a deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus*“ (Sum. th. I, qu. 55, 4). Nach Duns Scotus ist die Tugend ein „*habitus electivus*“ (In l. sent. 3, d. 33, qu. 1). Sie „*inclinat ad illa, quae sunt consona rationi rectae*“ (l. c. p. 115 b). Die Tugenden zerfallen in „*infusae*“ und „*acquisitae*“ (l. c. d. 36, qu. 1). Laurentius Valla: „*Virtus est voluntas sive amor boni, odium mali*“ (Ritter IX, 258). Suarez: „*Virtus est bona qualitas perficiens naturam rationalem*“ (Stöckl III, 680). Telesius setzt die Tugend in die Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung des geistigen Lebens (De rer. nat. IX, 5 ff.); Justus Lipsius in das naturgemässe Leben (Manud. ad Stoic. phil. II, d. 18 f.). Campanella: „*Virtus . . . regula est passionum, notionum et affectionum animi, et operationum ad certe acquirendum verum bonum et fugiendum verum malum*“ (Real. philos. p. 223). Geulincx: „*Virtus una est atque unica*“ (Eth. II, Prooem. p. 66). „*Virtus ergo individua nobis dicitur, quia una virtus sine alia esse non potest, sed necessario, ubi una est, ibi omnes, ubi una aliqua non est, ibi nulla*“ (l. c. II, 1, § 2, p. 69). Die Haupttugend ist die Demut (s. d.), die auf „*inspectio et despectio sui*“ beruht (l. c. I, 2, 2, § 3 squ.). Spinoza: „*Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est im-*

potens" (Eth. IV, prop. XX). „*Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur, hoc est, quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur*" (l. c. dem.). „*Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi*" (l. c. prop. XXII). „*Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit*" (l. c. prop. XXIII). „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi*" (l. c. prop. XXIV). „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus*" (l. c. dem.). „*Summa mentis virtus est Deum cognoscere*" (l. c. V, prop. XXVII, dem.). LOCKE: „*Tugend und Laster sind Worte, welche überall Handlungen bezeichnen, die durch ihre eigene Natur recht oder unrecht sind*" (Ess. II, ch. 28, § 10). „*Tugend ist überall das, was als preiswürdig gilt; und nur was die öffentliche Achtung für sich hat, wird Tugend genannt*" (l. c. § 11). Nach LEIBNIZ ist die Tugend „*ein unwandelbarer Vorsatz des Gemüts, und stete Erneuerung desselben, durch welchen wir zu demjenigen, so wir glauben gut zu sein, zu verrichten gleichsam getrieben werden*" (Gerh. VII, 92). Die Tugend ist nicht das, was man lobt, sondern was lobenswert ist (Nouv. Ess. II, ch. 28, § 12). Die Tugenden führen zur Vollkommenheit (Theod. I. B., § 181). Der Tugendhafte liebt Gott und thut alles, was mit dem vermutlichen Willen Gottes für übereinstimmend gehalten wird (Monad. 90). R. CUMBERLAND gründet die Tugend auf das Wohlwollen (De leg. natur.). Nach SHAFTESBURY besteht die Tugend in der Harmonie zwischen egoistischen und socialen Neigungen (Sens. commun. IV, 1; Inqu. I, 2, 3). Schönheit ist das Princip aller Wahrheit und Tugend (Sens. commun. IV, 3). HUTCHESON meint, „*animi virtutes praecipuas esse benevolos voluntatis motus*" (Phil. moral. I, C. 3, p. 51). Nach CLARKE besteht die Tugend in der richtigen Behandlung der Dinge, ähnlich WOLLASTON (s. Wahrheit). HUME bestimmt als Tugend „*whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation*" (Ess. II). CHR. WOLF: „*Virtus est habitus actiones suas legi naturali conformiter dirigendi*" (Phil. pract. I, § 321). „*Virtus philosophica a nobis dicitur habitus conformandi actiones legi naturali ob intrinsecam earundem bonitatem ac malitiam*" (l. c. § 338). „*Virtus sibimet ipsi praemium est, seu ipsamet praemium in nos confert*" (l. c. § 353). „*Virtutes intellectuales dicuntur habitus intellectu recte utendi in rerum quarumcunque cognitione, verum scilicet a falso, certum ab incerto, probabile a minus probabili accurate discernendo*" (Eth. I, § 142). Nach CRUSIUS ist Tugend „*die Übereinstimmung des moralischen Zustandes eines vernünftigen Geistes mit den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge*" (Vernunftwahrh. § 477). Tugendhaft sein heisst „*aus Gehorsam gegen Gott und Erkenntnis seiner Schuldigkeit*" handeln (l. c. § 481). In das Streben nach Glückseligkeit setzt HELVETIUS die Tugend (De l'homme I, 13). HOLBACH: „*La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres*" (Syst. de la nat. I, 15). VOLNEY versteht unter Tugend „*die Ausübung der für das Individuum und für die Gesellschaft nützlichen Handlungen*" (Ruin., nat. Ges., C. 4, S. 234). — Er unterscheidet individuelle, häusliche und sociale Tugenden (l. c. S. 235). KANT: „*Tugend ist die moralische*

Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll" (Anthrop. I, § 10 a). „*Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht, welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt*" (WW. VII, 209; vgl. S. 183, 212). Es giebt „*Tugenden des Verdienstes oder bloss der Schuldigkeit oder der Unschuld*" (WW. VIII, 506). Nach SCHILLER ist die Tugend eine „*Neigung der Pflicht*", ein freudiges dem Sittengesetze Gehorchen (WW. XI, 240). FICHTE: „*Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse*" (Syst. d. Sittenl. S. 544). Die Tugend ist nach HERBART „*die in einer Person zur beharrlichen Wirklichkeit gediehene Idee der innern Freiheit*" (Umr. pädag. Vorles. I, C. 1, § 8). Nach MARHEINEKE ist Tugend, abstract, „*wesentliches Verhalten zu und nach dem Gesetz*" (Syst. d. theol. Moral, hrsg. von S. Malthies u. W. Vatke, 1847, S. 182). SCHLEIERMACHER erklärt die Tugend als Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, SCHOPENHAUER aus dem Mitleid (s. d.). „*Tugend ist . . . durch Erkenntnis des inneren Wesens des Willens in seiner Erscheinung, der Welt, motivirte Wendung, Hemmung des an sich heftigen Willens*" (Neue Paralipom. § 121, S. 104). F. BRENTANO: „*Das Gute . . . nach Möglichkeit zu fördern, das ist offenbar der richtige Lebenszweck, zu welchem jede Handlung geordnet werden soll*" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 29). PAULSEN: „*Tugenden sind nichts Anderes als die einzelnen Seiten oder Eigenschaften des guten Menschen*" (Syst. d. Eth. S. 173). Sie sind „*habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesamtlebens zu fördern tendiren*" (l. c. S. 369). Vgl. Ethik, Gut, Eudämonismus, Militarismus u. s. w.

Tugendlehre ist ein Teil der Ethik.

Tugendpflichten, s. Pflicht.

Typus (*τύπος*): Form, Bild, Umriss (*τύπῳ εἰπεῖν*, ARISTOTELES, De an. II, 1, 413 a, 9; Eth. Nic. I, 1, 1094 a, 25). CUVIER versteht unter einem organischen Typus die Idee der Gattung, AGASSIZ einen Schöpfungsgedanken. WUNDT: „*Erstens bezeichnet der Typus die einfachste Form, in welcher ein gewisses Gesetz der Structur oder der Zusammensetzung repräsentirt sein kann.*" „*Zweitens versteht man unter dem Typus diejenige Form, in welcher die Eigenschaften einer Reihe verwandter Formen am vollkommensten repräsentirt sind.*" „*Drittens endlich nimmt der Typus zuweilen noch die Bedeutung an, dass er lediglich eine formale Eigenschaft bezeichnet, die den Gliedern einer Gattung oder mehreren Gattungen gemeinsam zukommt*" (Log. II, 48).

U.

Übel (malum) ist eine als solche empfundene, beurteilte Unvollkommenheit. — DEMOKRIT: *ἀφ᾽ ὧν ἡμῖν τἀγαθὰ γίνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ᾽ ἄν, τῶν δὲ κακῶν ἐκτὸς εἴημεν . . . Ἀνθρώποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπήν τις τἀγαθὰ μὴ 'πίστηται ποδηγετέειν μηδὲ ὀχέειν εὐπόρως* (Stob. Ecl. II, 406). Die Stoiker schreiben den Übeln den Zweck

der Besserung oder der Veranlassung des Guten zu (Plut., Stoic. rep. 35, 1; Marc Aurel, In se ips. VIII, 35). *Τῶν κακῶν τὰ μὲν περὶ ψυχὴν εἶναι, τὰς κακίας καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις· τὰ δ' ἐκτὸς τὸ ἄφρονα πατρίδα ἔχειν καὶ ἄφρονα φίλον καὶ τὴν τούτων κακοδαιμονίαν· τὰ δ' οὔτ' ἐκτὸς οὔτε περὶ ψυχὴν τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι φαῦλον καὶ κακοδαίμονα* (Diog. L. VII, 1, 96). — MAIMONIDES: „*Omne malum in ente aliquo existente existens, est privatio boni alicuius e bonis illius*" (Doct. perpl. III, 10). Auch nach ALBERTUS MAGNUS ist das Übel „*privatio primae formae boni*" (Sum. th. I, qu. 27, 1). „*Mali non potest esse aliqua causa nisi deficiens*" (l. c. II, qu. 1). „*Malum iuxta bonum positum eminentius et commendabilius facit bonum*" (l. c. qu. 62, 2). THOMAS VON AQUINO bestimmt das Übel als „*privatio eius, quod quis natus est et debet habere*" (Contr. gent. III, 7), als „*privatio boni*" (Sum. th. I, qu. 48, 5). — Nach HOBBES nennt der Mensch dasjenige ein Übel, „*quod aversionis in ipso et odii causa est*" (Leviath. I, 6). SPINOZA versteht unter Übel „*id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes*" (Eth. IV, def. II). „*Id malum vocamus, quod causa est tristitiae, hoc est, quod nostram agendi potentiam minuit vel coërcet*" (l. c. prop. XXX). Nach LOCKE ist ein Übel, „*was den Schmerz veranlasst oder steigert oder die Lust mindert oder uns ein anderes Übel bereitet oder ein Gut entzieht*" (Ess. II, ch. 20, § 2). LEIBNIZ unterscheidet ein physisches (Schmerz), metaphysisches (Unzweckmässigkeit) und moralisches Übel (Sünde), welche alle von Gott und um des Guten willen zugelassen sind (Theod. I. B., § 21); das Übel ist ein Negatives, eine Beraubung (l. c. § 153). CHR. WOLF: „*Quicquid nos statumque nostrum sive internum, sive externum, imperfectiores reddit, malum est*" (Psych. emp. § 565). „*Da nun alles, was wir Übel und Böse nennen, aus den Einschränkungen der Dinge herstammet; so hat Gott bei dem Übel und dem Bösen nichts mit zu thun, sondern es ist der Creatur ihr eigenes*" (Vern. Ged. I, § 1056). PLATNER definirt das Übel als „*Leiden lebendiger Wesen*" (Phil. Aph. I, § 1089). Nach G. E. SCHULZE ist ein Übel „*der Gegenstand des Verabscheuens*" (Psych. Anthr. S. 406). HEGEL: „*Das Übel ist nichts Anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen*" (Encykl. § 472). Nach SCHOPENHAUER ist ein Übel „*alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende*" (W. a. W. und V. § 65). Vgl. Böse, Theodicee.

Übereinstimmung, s. Vergleichen, Wahrheit.

Überlegung (deliberatio, reflexio). Nach HOBBES ist sie die Betrachtung der guten und schlechten Folgen einer künftigen Handlung (Leviath. 32). Nach LEIBNIZ kommt den Tieren keine Überlegung zu (Theod. II. B., §. 250). BAUMGARTEN erklärt „*deliberatio*" als „*complexus actuum facultatis cognoscitivae circa motiva stimulosque decernendi*" (Met. § 696). Nach G. E. SCHULZE ist Überlegung „*Berücksichtigung derjenigen von unsern Einsichten, welche das Handeln leiten können*" (Psych. Anthrop. S. 409). DESTUTT DE TRACY: „*Réfléchir, être réfléchissant, c'est l'état de l'homme qui désire apercevoir un ou plusieurs rapports, porter un ou plusieurs jugements*" (Él. d' idéol. I, ch. 6, p. 81). Nach JODL ist Überlegung „*derjenige Willensact, durch welchen unter Leitung eines Zweckgedankens ein bestimmter Gang der Reproduction und Association eingeleitet wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 724). Nach HÖFLER ist Überlegung der „*Complex aller derjenigen psychischen Zustände,*

welche einem Urteile in der Absicht, es richtig zu fällen, vorangeschickt werden" (Psychol. S. 258). Vgl. Reflexion.

Übermensch (das Wort kommt schon bei GOETHE im „Faust" und in der „Zueignung" vor) ist nach NIETZSCHE der „*Sinn der Erde*", das Endziel menschlicher Entwicklung zu einer durch Züchtung und Auslese heranzubildenden höheren Art von Menschen; dann auch der vereinzelt vorkommende höhere Mensch, in dem der „*Wille zur Macht*" aufs höchste lebendig ist, der sich selbst Werte schafft und sie, als „*Herrenmoral*", gegenüber der „*Sklavenmoral*" der „*Herde*" durchzusetzen weiss, sich als Selbstzweck betrachtend. (Vgl.: Also sprach Zarathustra; Der Antichrist.)

Übernatürlich ist nach CHR. WOLF „*was weder im Wesen noch der Kraft der Körper und also nicht in ihrer Natur, noch auch im Wesen und der Kraft der Welt, und also nicht in der ganzen Natur gegründet ist*" (Vern. Ged. I, § 632).

Übersinnlich: den Sinnen unzugänglich, nicht wahrnehmbar, geistig. H. RITTER: „*Der Ausdruck ‚übersinnlich' kann . . . nichts bezeichnen als das, was über der sinnlichen Erscheinung steht und in einer zwar durch den Sinn vermittelten, aber nicht vom Sinn vollzogenen, also nicht sinnlichen Erkenntnis von uns erkannt wird*" (Syst. d. Log. u. Met. I, 229).

Überzeugung ist, nach FRIES, „*ein der Form nach gesetzmässiges Fürwahrhalten*" (Syst. d. Log. S. 460; vgl. PLATNER, Phil. Aph. II, § 737 ff.). H. GOMPERZ: „*Überzeugt sein heisst: zu einer äusseren Thatsache entschlossen sein. Entschlossen sein heisst: von einer eigenen künftigen Handlung überzeugt sein*" (Psych d. log. Thatsach. S. 68). Vgl. Glaube.

Überzeugungsgefühl entsteht nach SCHLEIERMACHER aus der Zurückführung des Denkens auf die Idee des Wissens (Dial. S. 187).

Übung (exercitium) ist nach CHR. WOLF „*quod adeo gradus admittit pro numero actuum partim eodem, partim diverso tempore repetitorum*" (Psych. emp § 195). Vgl. Schwankung.

Umfang (ambitus, sphaera, extensio) eines Begriffs ist der Complex derjenigen Vorstellungen, auf welche der Begriff Anwendung hat. — KANT: „*Ein jeder Begriff, als Teilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnisgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. — In der ersten Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der andern einen Umfang.*" „*Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt*" (Log. S. 147 f.). HERBART: „*Der Begriff, welcher mehreren andern zum Merkmale dient, enthält dieselben unter sich oder in seinem Umfange. Jeder Begriff liegt in dem Umfange eines jeden seiner Merkmale*" (Hauptp. d. Log. S. 106). Nach DROBISCH ist der Umfang eines Begriffes „*die geordnete Gesamtheit aller einander beigeordneten Arten desselben*" (N. Darst. d. Log.[5], S. 29); nach UEBERWEG „*die Gesamtheit derjenigen Vorstellungen, deren gleichartige Inhaltselemente den Inhalt jener ausmachen*" (Log.[4], § 53); nach DÜHRING „*die besonderen Begriffe, die durch Hinzufügung neuer Begriffsbestandteile entstehen*" (Log. S. 41); nach SIGWART „*die Gesamtheit der ihm untergeordneten niederen Begriffe*" (Log. I[2],

S. 343); nach B. ERDMANN *„der Inbegriff der Arten einer Gattung“*, im engeren Sinne der Inbegriff der Exemplare (Log. I, S. 134).

Umgebung heisst bei AVENARIUS *„die Gesamtheit alles dessen, was in Bezug auf den bestimmten Menschen als Änderungsbedingung gedacht ist“* (Kr. d. r. Erf. I, S. 31). Vgl. Object.

Umkehrung (*ἀντιστροφή*, conversio) des Urteils (bez. Schlusssatzes) ist die Veränderung desselben in Bezug auf die Stellung von Subject und Prädicat (conversio simplex) und Quantität-Qualität (conversio per accidens, contrapositio). ARISTOTELES: *τὸ ἀντιστρέφειν ἐστὶ τὸ μετατιθέντα τὸ συμπέρασμα ποιεῖν τὸν συλλογισμὸν ὅτι ἢ τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ οὐχ' ὑπάρχει ἢ τοῦτο τῷ τελευταίῳ* (Anal. pr. II, 8, 59b, 1). Vgl. Conversion.

Umstand (circumstantia) ist nach CAMPANELLA *„quidquid circa aliquid est ipsi inhaerens sive adhaerens sive inoperans sive alio pacto ad ipsum pertinens, non tamen illius essentiam ingreditur“* (Dial. I, 6).

Unabhängigkeit eines Gegenstandes vom Erkennen bedeutet, dass er existirt, auch ohne erkannt zu werden. — Nach SCHUPPE ist der *„gemeinschaftliche und in sich zusammenstimmende Teil der Bewusstseinsinhalte“ „von den Individuen als solchen unabhängig. Abhängig von diesen und zu ihnen gehörig, ihr Sein (mit) ausmachend, ist alles, was nicht mit Notwendigkeit an das gemeinsame gattungsmässige Wesen geknüpft ist“* (Log. S. 32).

Unbedingt ist, was bedingungslos so ist, wie es ist. — Nach SCHELLING ist unbedingt *„das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann“* (Vom Ich S. 12; Syst. d. tr. Id. S. 49), nämlich das absolute Ich.

Unbewusst ist, was nicht den momentanen Bestandteil eines Bewusstseins bildet oder was überhaupt nicht ins Bewusstsein fällt. — Nach DESCARTES denkt die Seele stets, wenn auch die Erinnerung an Bewusstseinsinhalte verloren gehen kann (Resp. ad obi. IV). Das Gleiche behauptet MALEBRANCHE; unbewusst ist nur, was nicht zusammen appercipirt werden kann (Rech. III, 2, 7; VI, 1, 5). Nach LOCKE denkt die Seele nicht immer; sobald sie aber denkt, ist sie sich dessen bewusst (Ess. II, ch. 1, § 10). Nach STAHL entstehen die unbewussten Vorstellungen aus bewussten, nach CUDWORTH verhält es sich umgekehrt (Volkmann I⁴, 174). LEIBNIZ leitet das Bewusstsein aus *„petites perceptions“* ab, durch deren Steigerung es entsteht (Gerh. V, 48; VI, 600). *„Man muss erwägen, dass wir an eine Menge Dinge zugleich denken, aber nur auf diejenigen Gedanken, welche am meisten hervortreten, acht haben.“ „Von allen unseren vergangenen Gedanken bleibt etwas übrig, und keiner derselben kann jemals völlig ausgelöscht werden“* (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 11). *„Alle Eindrücke haben ihre Wirkungen, aber nicht alle Wirkungen sind bemerkbar.“ „Ich halte sogar dafür, dass in der Seele etwas der Blutcirculation und allen inneren Bewegungen der Eingeweide Entsprechendes geschieht, dessen man sich freilich gar nicht bewusst ist.“ „Mit einem Worte, der Glaube, dass es in der Seele keine andern Wahrnehmungen giebt als die, deren sie sich bewusst ist, ist eine grosse Quelle von Irrtümern“* (l. c. § 15; § 19). Nach BONNET sind Perceptionen, die nicht appercipirt werden, keine Perceptionen (Ess. C. 35). Im Sinne LEIBNIZ' lehrt CHR. WOLF (Psych. rat. § 58). Nach PLATNER giebt es *„dunkle, bewusstlose“* Vorstellungen (Phil. Aph. I, § 63), d. h. Vorstellungen, denen der kleinste Grad des Bewusst-

seins abgeht (l. c. § 64). KANT: „*Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind . . . Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. — Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle*“ (Anthrop. I, § 5). Das „*Feld dunkler Vorstellungen*“ ist das grösste im Menschen (ibid.). E. SCHMID: „*Es giebt . . . keine Vorstellung ohne Bewusstsein, ob es gleich einzelne Bestandteile, oder Bedingungen, oder Gegenstände, oder Folgen von möglichen Vorstellungen giebt, die nicht im Bewusstsein vorkommen*“ (Emp. Psych. S. 184). Ähnlich REINHOLD (Vers. e. Theor. S. 256) und JAKOB (Gr. d. emp. Psych. § 83). FICHTE nimmt eine „*bewusstseinlose Anschauung des Dinges*“ an (Gr. d. g. Wiss. S. 399). HERBART lehrt dagegen die Existenz unbewusster, d. h. gehemmter, unter die Schwelle des Bewusstseins gesunkener Vorstellungen (s. d.). Nach BENEKE bestehen die Vorstellungen als unbewusste psychische Dispositionen (Angelegtheiten, Spuren) fort (Pragm. Psych. I, 34 ff.). Von „*bewusstlosen Vorstellungen*“ spricht BOLZANO (Wissenschaftsl. III, 37). Für die Annahme unbewusster Vorstellungen ist W. HAMILTON, gegen dieselbe J. ST. MILL (An examin. of Sir W. Ham. phil. 1867, C. 8 f.). Nach FECHNER sind unbewusst „*Empfindungen, welche zwar von einem Reize angeregt sind, aber nicht hinreichend, um das Bewusstsein zu afficiren*“ (El. d. Psychoph. II, 15). Es giebt halb- und vollbewusste Empfindungen (l. c. S. 87; Üb. d. Seelenfr. S. 226 f). J. H. FICHTE: „*Dem Bewusstsein actu muss Bewusstsein in blosser Potentialität zu Grunde liegen, d. h. ein Mittelzustand des Geistes, in dem er, noch nicht bewusst, dennoch den specifischen Charakter der Intelligenz objetiv schon an sich trägt; aus diesen Bedingungen vorbewusster Existenz sodann muss das wirkliche Bewusstsein erklärt und stufenweise entwickelt werden*“ (Zur Seelenfrage S. 20). HELMHOLTZ nimmt unbewusste (Inductions-) Schlüsse an (Phys. Opt. S. 453). E. v. HARTMANN versteht unter dem „*Unbewussten*“ das in allen Dingen wirksame Absolute (Phil. d. Unb.[3], S. 3), die Kraft, die im Anorganischen, Organischen und im Seelenleben gestaltend wirkt, ohne dass sie uns unmittelbar zum Bewusstsein gelangt (l. c. S. 365). Sie ist die Einheit von unbewusster Vorstellung und Willen (l. c. S. 4, 380), des Logischen (Idee) und Alogischen (Wille). Das Unbewusste existirt unabhängig von Raum, Zeit und Individualität zeitlos vor aller Setzung der Welt (l. c. S. 376). Für uns ist es unbewusst, an sich ist es überbewusst. „*Es giebt keinen absolut unbewussten Bewusstseinsinhalt, sondern höchstens einen Bewusstseinsinhalt, der nur Inhalt eines unmittelbaren, nicht reflectirten Bewusstseins ist*“ (Kr. Grundleg. S. 70). „*Das Hartmannsche Unbewusste ist nicht ein rein negativer Begriff, es ist nicht dasjenige, von welchem wir nichts wissen können, sondern es bedeutet dasjenige, dessen Denken sich in andern Formen als in denen des Bewusstseins bewegt, in Formen, welche über die letzteren unendlich erhoben sind*“ (DREWS, D. deutsche Specul. seit Kant II, 572). VOLKMANN: „*Der Vorstellung A eben nicht bewusst sein, heisst: die Vorstellung A zwar haben, aber eben nicht wirklich vorstellen, weil das Vorstellen des A eben in seiner Wirksamkeit behindert wird.*“ „*Des Vorstellens der Vorstellung A nicht bewusst sein, heisst: zwar A, aber nicht dessen Vorstellen wirklich vorstellen. Dieser Fall des unbewussten Vorstellens einer bewussten Vorstellung ist, wie eben erwähnt, der ursprüngliche, gewöhnliche und enthält keinen Widerspruch, weil die entgegengesetzten Prädicate*

nicht demselben, sondern verschiedenem beigelegt werden. Unbewusstes Vorstellen aber an sich ist ebenso wenig ein Widerspruch als unbewusste Vorstellung, denn so wenig eine Vorstellung, weil einmal vorgestellt, immer wirklich vorgestellt bleiben muss, ebenso wenig muss das Vorstellen, das, wenn wirksam, jedesmal Bewusstsein ist, auch jedesmal Bewusstes werden“ (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 169). STEINTHAL: „*Vorstellungen . . ., welche, ohne bewusst zu sein, dennoch wirken, appercipiren, nennen wir schwingende Vorstellungen*“ (Einl. S. 237). Nach LIPPS ist alle seelische Thätigkeit zunächst unbewusst (Grundthats. d. Seelenl. S. 695). „*Jede einzelne Empfindung muss gedacht werden als Resultat eines Processes, dessen unbewusste Momente . . . sicher insofern seelische heissen können als sie dem Flusse der von Bewusstseinsinhalt zu Bewusstseinsinhalt fortgehenden Thätigkeit unmittelbar mit angehören*“ (l. c. S. 128). Unbewusste Erregungen haben die Fähigkeit als solche weiter zu wirken und anderes mit zu erregen (l. c. S. 140 f.). Gegen die unbewussten Vorstellungen erklärt sich BRENTANO, es giebt nach ihm nur unbewusste Dispositionen (Psych. S. 76). „*Ein unbewusstes Bewusstsein ist so wenig als ein ungesehenes Sehen eine contradictio in adiecto*“ (l. c. S. 133). Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von einem Object, aber das Bewusstsein davon kann fehlen (ibid.). SERGI: „*Il peut arriver que le phénomène s'arrête là, et ne devient pas conscient. Ce n'est pas alors un phénomène psychique*“ (Psych. p. 234). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN sind unbewusste Vorgänge jene, „*deren Intensität zu schwach ist, um eine währende Erinnerung zurückzulassen, die daher längere Zeit nach ihrem Eintreten nur aus andern Thatsachen erschlossen werden können*“ (Gr. e. Erk. S. 48). Nach JESSEN liegt in der Sinnesthätigkeit ein unbewusstes Denken (Phys. d. menschl. Denk. S. 100 ff.). Früher nahm WUNDT unbewusste logische Processe an (Beitr. zur Theor. d. Sinneswahrn. S. 438). Er unterscheidet Grade des Bewusstseins. „*Die untere Grenze, der Nullpunkt dieser Grade, ist die Bewusstlosigkeit. Von ihr, die als ein absoluter Mangel aller psychischen Zusammenhänge dem Bewusstsein gegenübersteht, ist wesentlich zu unterscheiden das Unbewusstwerden einzelner psychischer Inhalte. Dieses findet bei dem stetigen Fluss des psychischen Geschehens fortwährend statt, indem nicht nur complexe Vorstellungen und Gefühle, sondern auch einzelne Elemente dieser Gebilde verschwinden können, während neue an ihre Stelle treten. In diesem fortwährenden Bewusst- und Unbewusstwerden einzelner elementarer und zusammengesetzter Processe besteht eben jener successive Zusammenhang des Bewusstseins, der an und für sich diesen Wechsel als seine Bedingung voraussetzt. Irgend ein aus dem Bewusstsein verschwundenes psychisches Element wird aber insofern von uns als ein unbewusst gewordenes bezeichnet, als wir dabei die Möglichkeit seiner Erneuerung, d. h. seines Wiedereintritts in den actuellen Zusammenhang der psychischen Vorgänge, voraussetzen. Auf mehr als auf diese Möglichkeit der Erneuerung bezieht sich unsere Kenntnis der unbewusst gewordenen Elemente nicht. Sie bilden daher im psychologischen Sinne lediglich Anlagen oder Dispositionen zur Entstehung künftiger Bestandteile des psychischen Geschehens, die an früher vorhanden gewesene anknüpfen. Annahmen über den Zustand des ‚Unbewussten‘ oder über irgend welche ‚unbewusssten Vorgänge‘, die man neben den uns in der Erfahrung gegebenen Bewusstseinsvorgängen voraussetzt, sind daher für die Psychologie durchaus unfruchtbar; wohl aber giebt es physische Begleiterscheinungen jener psychischen Dispositionen, die sich teils direct nachweisen, teils aus manchen Erfahrungen erschliessen lassen. Diese physischen Begleiterscheinungen bestehen in den Wir-*

kungen, welche die Übung in allen Organen und namentlich in den nervösen Organen hervorbringt" (Gr. d. Psych. S. 243 f.; Phil. Stud. X. Bd., S. 44). Nach F. PAULSEN besteht das Dasein der unbewussten Vorstellungen „*in der Möglichkeit bewusst zu werden. Es sind potentiell innere Wahrnehmungen, ganz ebenso wie jene physischen Momente potentielle äussere Wahrnehmungen sind.*" „*Man kann aber auch sagen . . . das Unbewusste ist nicht ein absolut Nichtbewusstes, sondern nur ein Minderbewusstes, ein vielleicht zur völligen Unmerklichkeit herabgesetztes Bewusstes*" (Einl. in d. Phil. S. 127 f.). B. ERDMANN spricht von einem erregten und nicht erregten Unbewussten (Log. I. 42 ff.). W. JERUSALEM erklärt: „*Das Unbewusste, dessen Existenz wir keineswegs imstande sind, durch directe Erfahrung nachzuweisen, ist für uns ein Denkmittel, dessen wir zum Verständnis des Seelenlebens nicht entraten können. Von einem Denkmittel verlangt man, dass es widerspruchsfrei gedacht werden könne, und dass es brauchbar sei. Dadurch nun, dass wir das Wesentliche der psychischen Vorgänge nicht in der Bewusstheit, sondern in der Substratlosigkeit erblicken, können wir den Begriff eines unbewussten psychischen Vorganges ohne jeden Widerspruch bilden und verwenden. Wir haben uns dieses Unbewusste ebenfalls substratlos, also als ein fortwährendes Geschehen zu denken, welches auf das bewusste Seelenleben ständig einwirkt*" (Urteilsfunct. S. 12 f.). Die äussere Wahrnehmung ist auf einen primitiven unbewussten Urteilsact zurückzuführen (l. c. S. 220). Nach JODL ist unbewusste Seelenthätigkeit ein „*unvollziehbarer Begriff*"; unbewusst kann nur ein neuro-cerebraler Vorgang oder Zustand sein (Lehrb. d. Psych. S. 118). HÖFLER: „*Wir nennen einen psychischen Vorgang oder Zustand bewusst im ursprünglichen Sinne, d. i. = gewusst, wenn und insofern er Gegenstand eines Wahrnehmungsurteiles wird — Ein psychischer Vorgang sei unbewusst, heisst . . ., er sei nicht Gegenstand eines auf ihn gerichteten Actes der inneren Wahrnehmung*" (Psychol. S. 273). „*Bewusstsein im ursprünglichen Sinne: ‚bewusst-sein' heisst: ein wahrgenommener oder wenigstens wahrnehmbarer psychischer Act sein. — Bewusstsein im zusammenfassenden Sinne . . . heisst der Inbegriff aller psychischen Erlebnisse je eines Individuums*" (l. c. S. 274). NIETZSCHE: „*Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusstwerdende Denken ist nur der kleinste Teil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Teil: — denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mitteilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt*" (Fröhl. Wiss. 354). Vgl. Bewusstsein, Inductionsschluss, Object.

Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) ist nach ULRICI „*einen Raum einnehmen und diesen Raum dergestalt behaupten, dass kein anderes zu gleicher Zeit denselben einzunehmen vermag*" (Leib u. Seele S. 36). Nach v. HARTMANN ist sie „*nicht ein passiver Widerstand des toten Stoffes, sondern ein activer Widerstand abstossender Kräfte*" (D. Grundprobl. d. Erk. 1889, S. 18). UPHUES definirt sie als „*die Eigentümlichkeit eines Etwas, dass von ihm ein Raum eingenommen wird, der nicht zugleich mit ihm von einem andern durch diese Eigentümlichkeit charakterisirten Etwas eingenommen werden kann*" (Psych. d. Erk. I, S. 84). Vgl. Object (CONDILLAC).

Unendlichkeit ist Grenzenlosigkeit im denkenden Setzen eines Quantums. Unendlich ist, was alle in der Anschauung gegebene oder darstellbare

Grösse nach oben oder unten hin überschreitet, das Grenzenlose (Unendlich-Grosses, Unendlich-Kleines).

ANAXIMANDER macht das *ἄπειρον* (s. d.) zum Princip der Dinge. Unendlich muss das, woraus alles ward, sein, weil ein endliches Princip sich in der Reihenfolge der Erzeugungen erschöpfen würde (Plut., Plac. I, 3). Den Pythagoreern gilt die gerade Zahl als *ἄπειρον*, die ungerade als *περαῖον* (*πεπερασμένον*), beide sind Principien des Seienden (Aristot., Met. I, 5, 987a, 16). *Εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον* (Arist., Phys. III, 4, 203a, 7). Nach ARCHELAUS ist die Welt unendlich (*τὸ πᾶν ἄπειρον*, Diog. L. II, 4, 17). Von PARMENIDES und MELISSUS wird berichtet: *ὥσπερ δὲ τὸ καθ' ἕκαστον, οὕτω καὶ τὸ κυρίως, οἷον τὸ ὅλον οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω· οὗ δ' ἐστὶν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν, ὅ τι ἂν ἀπῇ· ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν ἐστίν· τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας· διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ ἄπειρον τὸ ὅλον φησίν, ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι μεσσόθεν ἰσοπαλές* (Aristot., Phys. III, 6, 207a, 11 squ.; Simpl. Phys. 22, 28D). Nach MELISSUS ist das Seiende als *ἄφθαρτον* unendlich (*ἄπειρον*, Simpl. ad Phys. 22)· *ἐδόκει δ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι* (Diog. L. IX, 4, 24). LEUKIPP: *ἤρεσκε δ' αὐτῷ ἄπειρα εἶναι τὰ πάντα . . . τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν* (Diog. L. IX, 7, 30, 31). DEMOKRIT: *ἀπείρους τ' εἶναι κόσμους . . . καὶ τὰς ἀτόμους δ' ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος* (Diog. L. IX, 7, 44). Der leere Raum (*τὸ κενόν*) ist unendlich (Stob. Ecl. I, 18, 380). PLATO betrachtet das All als begrenzt, die Materie als unendlich klein und gross. *Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδὲ που εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι . . . Πλάτων δὲ δύο ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* (Aristot., Phys. III, 4, 203a, 8 squ., 15). ARISTOTELES lehrt: es giebt keine vollendete Unendlichkeit. *Μάλιστα δὲ φυσικοῦ ἐστι σκέψασθαι εἰ ἔστι μέγεθος αἰσθητὸν ἄπειρον . . . ἕνα μὲν δὴ τρόπον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, ὥσπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἄλλως δὲ τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον, ἢ ὃ μόλις, ἢ ὃ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας· ἔτι ἄπειρον ἅπαν ἢ κατὰ πρόσθεσιν ἢ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀμφοτέρως* (Phys. III, 4, 204a, 1 squ.; Met. XI, 10, 1066a, 35 squ.)· *χωριστὸν μὲν οὖν εἶναι τὸ ἄπειρον τῶν αἰσθητῶν, αὐτό τι ὂν ἄπειρον, οὐχ οἷόν τε· εἰ γὰρ μήτε μέγεθός ἐστι μήτε πλῆθος, ἀλλ' οὐσία αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον καὶ μὴ συμβεβηκός, ἀδιαίρετον ἔσται· τὸ γὰρ διαιρετὸν ἢ μέγεθος ἔσται ἢ πλῆθος· εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον, εἰ μὴ ὡς ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἀλλ' οὐχ οὕτως οὔτε φασὶν εἶναι οἱ φάσκοντες εἶναι τὸ ἄπειρον οὔτε ἡμεῖς ζητοῦμεν, ἀλλ' ὡς ἀδιέξοδον· ἔτι εἰ κατὰ συμβεβηκός ἐστι τὸ ἄπειρον, οὐκ ἂν εἴη στοιχεῖον τῶν ὄντων, ᾗ ἄπειρον, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀόρατον τῆς διαλέκτου, καίτοι ἡ φωνή ἐστιν ἀόρατος· ἔτι πῶς ἐνδέχεται εἶναί τι αὐτὸ ἄπειρον, εἴπερ μὴ καὶ ἀριθμὸν καὶ μέγεθος, ὧν ἐστι καθ' αὑτὸ πάθος τι τὸ ἄπειρον; ἔτι γὰρ ἧττον ἀνάγκη ἢ τὸν ἀριθμὸν ἢ τὸ μέγεθος· φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργείᾳ ὂν καὶ ὡς οὐσίαν καὶ ἀρχήν . . . πολλὰ δ' ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον . . . ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον* (Phys. III, 5, 204a, 8 squ.)· *τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει· τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἐστίν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον* (l. c. 6, 206a, 14 squ.)· *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον· ὥστε τὸ ἄπειρον οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι, οἷον ἄνθρωπον ἢ οἰκίαν, ἀλλ' ὡς*

ἡμέρα λέγεται καὶ ὁ ἀγών, οἷς τὸ εἶναι οὐχ ὡς οὐσία τις γέγονεν, ἀλλ' ἀεὶ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, εἰ καὶ πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον (l. c. 6, 206a, 27 squ.). Die Aristotelische Lehre, dass ein vollendetes Unendliche nicht existirt, kehrt im Mittelalter als „infinitum actu non datur" wieder. Die Stoiker lehren die Begrenztheit der Welt, die Unendlichkeit des Raumes: ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον . . . ἔξωθεν δ' αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον (Diog. L. VII, 1, 140). SENECA: „*Ubi aliquid animus diu protulit et magnitudinem eius sequendo lassatus est, infinitum coepit vocari . . . eodem modo aliquid difficulter secari cogitavimus; novissime crescente hac difficultate insecabile inventum est*" (Ep. 118, 17). EPIKUR: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται· ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει, πέρας δ' οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον· καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ· εἴτε γὰρ ἦν τὸ κενὸν ἄπειρον, τὰ δὲ σώματα ὡρισμένα, οὐδαμοῦ ἂν ἔμενε τὰ σώματα, ἀλλ' ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα, οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπάς· εἴτε τὸ κενὸν ἦν ὡρισμένον, οὐκ ἂν εἶχε τὰ ἄπειρα σώματα ὅπου ἂν ἐστῇ . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχηματώσιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (Diog. L. X, 41 squ.)· ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν, εἴθ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι· αἵ τε γὰρ ἄτομοι ἄπειροι οὖσαι, ὡς ἄρτι ἀπεδείχθη, φέρονται καὶ πορρωτάτω· οὐ γὰρ κατηνάλωνται αἱ τοιαῦται ἄτομοι ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος ἢ ὑφ' ὧν ἂν ποιηθείη, οὔτ' εἰς ἕνα οὔτ' εἰς πεπερασμένους, οὔθ' ὅσοι τοιοῦτοι, οὔθ' ὅσοι διάφοροι τούτῳ· ὥστ' οὐδὲν τὸ ἐμποδίζον ἐστὶ πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων (l. c. 45)· πᾶν δὲ μέγεθος ὑπάρχον οὔτε χρήσιμόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν ποιοτήτων διαφοράς· ἀφῖχθαί τε μέλλει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὴ ἄτομος· ὃ οὐ θεωρεῖται γινόμενον οὔθ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος ἔστιν ἐπινοῆσαι· πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὁπηλικουσοῦν· ὥστ' οὐ μόνον τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον, ἵνα μὴ πάντ' ἀσθενῆ ποιῶμεν καὶ ὡς ἐν ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων εἰς το μὴ ὂν ἀναγκαζώμεθα τὰ ὄντα θλίβοντες καταναλίσκειν· ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον (l. c. 56 squ.). LUCREZ: „*Praeterea spatium summai totius omne undique si inclusum certis consisteret oris finitumque foret, iam copia materiai undique ponderibus solidis confluxet ad imum, nec res ulla geri sub caeli tegmine posset, nec foret omnino caelum neque lumina solis; quippe ubi materies omnis cumulata iaceret ex infinito iam tempore subsidendo. At nunc, nimirum, requies data principiorum corporibus nullast, quia nil est funditus imum, quo quasi confluere et sedes ubi ponere possint. Semper in adsiduo motu quaeque geruntur partibus e cunctis, aeternaque suppeditantur ex infinito cita corpora materiai*" (De rer. nat. I, 984—997; vgl. 1035 squ.). „*Quoniam spatium sine fine modoquest, immensumque patere in cunctas undique partis pluribus ostendi et certa ratione probatumst*" (l. c. II, 92 squ.). Die Neupythagoreer verlegten das Unbegrenzte in die δυὰς ἀόριστος. PLOTIN: „*Wer aber das Unendliche annimmt, möge sagen, was da ist. Wenn er das Unendliche im Sinne des Unermesslichen nimmt, so ist klar, dass es ein derartiges Etwas im Bereiche des Seienden nicht giebt, weder als Unendliches an sich, noch an einer andern Substanz als Accidens für einen Körper: als Unendliches an sich nicht, weil auch der Teil von ihm unendlich sein müsste; als Accidens nicht, weil das, an dem es ein Accidens*

ist, nicht an sich unendlich sein kann noch einfach ohne Materie. Aber auch die Atome können den Rang der Materie nicht haben, da sie überhaupt nicht existiren; denn jeder Körper ist nach allen Seiten hin teilbar" (Enn. II, 4. 7). „*Zum Begriff des Unendlichen gehört ja die Abwesenheit alles Mangels, und das Intelligible ist recht eigentlich unendlich, weil es nichts von sich aufbraucht*" (l. c. III, 7, 5). (Bis PHILO gilt den antiken Philosophen das Unendliche dem Endlichen, Begrenzten gegenüber als minderwertig, während es später, wie die angeführte Stelle zeigt, die Wertung des Vollkommenen erhält.) Das „*Eine*" (*Ἕν*) muss man „*als unendlich fassen, nicht weil die Grösse oder die Zahl unermesslich, sondern weil die Kraft unbegreiflich ist*" (l. c. VI, 9, 6; vgl. VI, 6, 2 ff.).

Nach ORIGENES hat Gott die Welt begrenzt geschaffen (De princ. II, 9). AUGUSTINUS erklärt, man könne nicht fragen, was Gott vor Erschaffung der Welt that, da die Zeit erst mit der Welt erschaffen wurde (Conf. XI, 11 ff.). Die Motakallimûn lehren die Begrenztheit der Welt und der Zeit wie auch des Geschehens (Stöckl II, 145). Nach SAADJA AL FAJUMI giebt es eine unendliche Teilbarkeit nur in Gedanken, Raum und Zeit sind in Wirklichkeit endlich (Lasswitz, Gesch. d. Atom. I, S. 152). PETRUS HISPANUS erklärt das Unendliche als 1) „*quod non potest pertransiri*", 2) „*quod habet transitum imperfectum*", 3) „*secundum appositionem, ut numerus*", 4) „*secundum divisionem*" (continuum), 5) „*utroque modo*" (tempus) (Prantl III, 67). ALBERTUS MAGNUS: „*Infinitum triplex, sc. potentia tantum, sicut quantum: potentia et actu, sicut quantum divisum: et actu tantum, sicut causa prima*" (Sum. th. I, qu. 14, 1). THOMAS VON AQUINO: „*Intellectus humanus nec actu, nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia tantum*" (Sum. th. I, qu. 86, 2). „*In rebus materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia*" (ibid.). „*Deus dicitur infinitus, sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam.*" „*In rebus materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis*" (vgl. l. c. I, qu. 7, 1).

Nach NICOLAUS CUSANUS ist Gott als das Maximum und Minimum, das alles in sich Fassende, über alles Erhabene, unendlich (De doct. ignor. I, 2, 12 ff.); Gott ist Centrum und Peripherie zugleich; Gott ist wahrhaft, negativ, das Universum aber nur privativ unendlich, grenzenlos. „*Infinitas materiae est privativa, Dei negativa*" (l. c. II, 1, 4, 11). So steht der absoluten die contrahirte Unendlichkeit (Unbegrenztheit durch anderes) gegenüber (l. c. II, 8). GOCLENIUS führt folgende „Axiome" an: „*Infinitorum nulla est comprehensio*" und „*In infinito nihil primum, nihil medium, nihil ultimum*" (Lex. phil. p. 236). Es giebt ein „*infinitum per se, ac suapte natura*" (Deus) und „*per accidens et per aliud*" (l. c. p. 237). GIORDANO BRUNO lehrt wie NICOLAUS VON CUSA: Gott ist absolut unendlich, das Universum nur unbegrenzt. „*Dico l'universo tutto infinito, perche non a margine, termine, nè superficie*" (Dell' infinito p. 25; De la causa, Dial. V). F. M. VAN HELMONT meint, die Zahl der Dinge sei für uns unendlich, d. h. unzählbar, Gott aber kenne ihre Zahl (Ritter XII, 21). HOBBES: „*Quicquid imaginamur, finitum est. Nulla ergo est idea neque conceptus, qui oriri potest a voce hac, infinitum. Animus humanus imaginem infinitae magnitudinis capere non potest. . . . Quando dicimus rem aliquam esse infinitam, hoc tantum significamus, non posse nos illius rei terminos et limites concipere, neque aliud concipere praeter nostram impotentiam propriam*" (Lev. I, 3; De corp. C. 7, 11). Eine unendliche Zahl

ist diejenige, die nicht näher angegeben ist (ibid.), die alles Gegebene übertrifft (l. c. 12). Alles Vorgestellte ist als solches endlich (ibid.). Nach DESCARTES haben wir die Idee des Unendlichen vor der des Endlichen, welches letztere aus einer Einschränkung des ersteren nur ersteht (Ep. I, 119). Begreifbar ist das Unendliche nicht, wohl aber kann man von einer Sache einsehen, dass sie keine Schranken aufweist. „*Distinguo inter indefinitum et infinitum illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensus solus deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem finita, quia non omni ex parte fine carent*“ (Resp. ad I. obi. p. 59). „*Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti . . . proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius*“ (Med. III, p. 21). „*Nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: Nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. Non igitur respondere curabimus iis, qui quaerunt, an si daretur linea infinita, eius media pars esset etiam infinita; vel an numerus infinitus sit par anve impar, et talia: quia de iis nulli videntur debere cogitare, nisi qui mentem suam infinitam esse arbitrantur. Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse infinita, sed ut indefinita spectabimus. Ita quia non possumus imaginari extensionem tam magnam, quin intelligamus adhuc maiorem esse posse, dicemus magnitudinem rerum possibilium esse indefinitam. Et quia non potest dividi aliquod corpus in tot partes, quin singulare adhuc ex his partibus divisibiles intelligantur, putabimus quantitatem esse indefinite divisibilem. Et quia non potest fingi tantus stellarum numerus, quin plures adhuc a Deo creari potuisse credamus, illarum etiam numerum indefinitum supponemus; atque ita de reliquis*“ (Princ. phil. I, 26). „*Haecque indefinita dicemus potius quam infinita; tum ut nomen infiniti soli Deo reservemus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus; tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus, alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum eorum limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur*“ (l. c. 27). „*Cognoscimus praeterea hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem, nullos extensionis suae fines habere. Ubicumque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, realia esse percipimus; ac proinde etiam substantiam corpoream indefinite extensam in iis contineri. Quia . . . idea eius extensionis, quam in spatio qualicunque concipimus, eadem plane est cum idea substantiae corporeae*“ (l. c. II, 26). Nach SPINOZA ist das Unendliche in verschiedener Weise zu nehmen: 1) „*Quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum.*“ 2) „*Quod nullos habet fines.*“ 3) „*Cuius partes, quamvis eius maximas et minimas habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus.*“ 4) „*Quod solum modo intelligere, non vero imaginari — quod etiam imaginari possumus*“ (Ep. 29). Die Substanz (s. d.) ist ihrem Wesen nach unendlich, die Attribute (s. d.) derselben sind gleichfalls unendlich, Zahl, Mass und Zeit sind endlos, unbestimmbar (ibid.). Gott (die Substanz) ist „*ens absolute infinitum*“, das aus „*infinitis attributis*“ besteht.

„Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit“ (Eth. I, prop. VI). *„Omnis substantia est necessario infinita“* (l. c. prop. VIII). *„Substantia absolute infinita est indivisibilis“* (l. c. prop. XIII). *„Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (ut supra) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod est etiam absurdum“* (l. c. dem.). *„Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita“* (l. c. schol.). Die Ausdehnung ist als Attribut der Substanz unendlich. *„Verum ad pleniorem explicationem adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse negant. . . . Si substantia corporea, aiunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo maius alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies maior alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae cuiusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; certum est, distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Quum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt, substantiam corpoream debere finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus, inquiunt, quum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere.“* Diese Argumente sind aber absurd und folgen nicht daraus, *„quod quantitas infinita supponatur, sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (prop. 12 etc.) iam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos re vera coniciunt. . . . Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur.“ „Si quis tamen iam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem, ei respondebo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est,*

concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur." Wir unterscheiden Teile nur „*modaliter*", nicht „*realiter*" (l. c. prop. XV, schol.). „*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*" (l. c. prop. XVI). — MALEBRANCHE: „*L'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini*" (Rech. II, 6). Die endlichen Ideen sind Teile der unendlichen. FÉNELON: „*J'ai une idée précise de l'infini. Je discerne . . . ce que lui convient. L'idée . . . n'est ni confuse ni négative. Qui dit borne, dit une négation toute simple. Le terme infini est . . . très positif*" (De l'ex. d. Dieu p. 123 f.). „*C'est dans l'infini que je vois le fini; en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du créateur diverses natures créées et bornées*" (l. c. p. 143 f. Ähnliches sagt KANT vom unendlichen Raum, FICHTE von der unendlichen Thätigkeit des Ich!). LOCKE: „*Endlich und unendlich werden von der Seele als Besonderungen der Grösse genommen und zunächst in ihrer ersten Bedeutung nur den Dingen beigelegt, welche aus Teilen bestehen und durch Abnahme oder Hinzufügung, selbst des kleinsten Teiles, der Verminderung oder Vergrösserung fähig sind.*" „*Allerdings ist der grosse Gott, aus dem und von dem alle Dinge sind, unbegreiflich-unendlich; dessenungeachtet legt man diesem ersten und höchsten Wesen nach unserem schwachen und beschränkten Denken die Unendlichkeit zunächst in Bezug auf seine Dauer und Allgegenwart bei; mehr figürlich geschieht es bei seiner Macht, Weisheit, Güte und seinen übrigen Eigenschaften, die eigentlich unerschöpflich und unerfassbar sind*" (Ess. II, ch. 17, § 1). „*Die augenfälligen Stücke des Raumes, welche die Sinne wahrnehmen, bringen die Vorstellung des Endlichen gleichzeitig in die Seele, und die gewöhnlichen Zeitabschnitte, womit gemessen wird, wie Stunden, Tage und Jahre, sind begrenzte Grössen. Die Schwierigkeit besteht nur darin, wie man zu den grenzenlosen Vorstellungen der Ewigkeit und Unermesslichkeit kommt, da die Gegenstände, mit denen man verkehrt, weit hinter einer Annäherung oder einem Verhältnis zu solcher Grösse zurückbleiben*" (l. c. § 2). „*Wenn man die Vorstellung eines Fusses hat, so kann man sie verdoppeln und so die eine Vorstellung von 2 Fuss gewinnen, und durch Hinzufügung eines dritten Fusses die von 3 Fuss u. s. w., ohne dass man bei diesem Hinzufügen an ein Ende kommt. Dies gilt ebenso für jede andere Länge, wie die Meile, den Erddurchmesser, den Durchmesser der Welt; wenn ein solcher noch verdoppelt oder sonst in Gedanken vervielfacht wird, so ist doch selbst dann, wenn man mit dieser Verdoppelung so lange, als man will, fortfährt und die Vorstellung so gross als möglich macht, deshalb kein Grund da, damit anzuhalten; vielmehr ist man dann dem Ende der Vermehrung nicht näher als bei dem Beginne. Indem so die Kraft, den Raum in Gedanken noch grösser zu machen, immer bleibt, so bildet sich daraus die Vorstellung des unendlichen Raumes*" (l. c. § 3). „*Eine ganz andere Frage ist es, ob die Seele damit die Vorstellung eines wirklich bestehenden unendlichen Raumes erlangt; denn unsere Vorstellungen sind nicht immer ein Beweis, dass das Vorgestellte besteht; indes möchte ich bei dieser Gelegenheit doch sagen, dass wir uns vorstellen können, dass der Raum selbst unendlich ist.*" „*Keine körperliche Schranke, selbst kein diamantener Wall vermag die Seele in ihrer fortgehenden Ausdehnung vom Raume aufzuhalten*" (l. c. § 4). So hat auch die Vorstellung der Dauer keine Grenzen (l. c. § 5); wir können Vorstellungen ohne Ende aneinander fügen (l. c. § 6). Von einer qualitativen Unendlichkeit spricht man nicht, weil nur „*Vor-*

stellungen, die Teile enthalten und der Vermehrung durch gleiche oder kleinere Teile fähig sind, die Vorstellung der Unendlichkeit herbeiführen“ (ibid.). „*Wenngleich die Vorstellung der Unendlichkeit aus dem Begriff der Grösse und aus der endlosen Vermehrung entspringt, welche die Seele mit der Grösse vornehmen kann, indem sie sie so oft wiederholt, als es ihr beliebt, so würde es doch in unserem Denken grosse Verwirrung anrichten, wenn man die Unendlichkeit mit irgend einer von der Seele vorgestellten Grösse verbinden wollte. . . . Denn unsere Vorstellung der Unendlichkeit ist eine endlos wachsende Vorstellung; wenn man daher zu einer Grösse, welche die Seele zu einer Zeit sich bestimmt vorstellt (die, mag sie so gross sein, als sie will, nicht grösser werden kann, als sie ist), die Unendlichkeit hinzufügt, so ist dies so, als wenn man einer zunehmenden Masse ein Mass anfügen wollte. Es ist deshalb keine nutzlose Spitzfindigkeit, wenn ich verlange, dass man genau zwischen der Unendlichkeit des Raumes und einem unendlichen Raume unterscheide; erstere ist nur ein angenommener endloser Fortgang der Seele über irgendwelche wiederholte Vorstellungen vom Raum; sollte aber die Seele wirklich die Vorstellung des unendlichen Raumes haben, so müsste sie wirklich schon alle jene wiederholten Vorstellungen des Raumes durchgegangen sein und übersehen, obgleich bei einer endlosen Wiederholung diese sich ihr niemals bieten kann, da es einen klaren Widerspruch enthält*“ (l. c. § 7). „*Sobald man die Vorstellung von einer auch noch so grossen Ausdehnung oder Dauer bildet, so wird offenbar die Seele damit fertig und kommt zum Abschluss; allein dies widerspricht der Vorstellung des Unendlichen, die gerade in einem endlosen Fortgehen besteht*“ (l. c. § 8). „*Nur das ist unendlich, was keine Grenzen hat, und nur die Vorstellung ist die der Unendlichkeit, in welcher das Denken kein Ende finden kann*“ (ibid.). Die Zahl gewährt die klarste Vorstellung der Unendlichkeit (l. c. § 9). Die Ewigkeit erscheint sowohl rückwärts als vorwärts unendlich, „*weil man das unendliche Ende der Zahl, d. h. das Vermögen ohne Ende zu vermehren, dabei nach beiden Richtungen wendet*“ (l. c. § 10). „*Dasselbe gilt für den Raum; man betrachtet sich selbst dabei wie in dem Mittelpunkte und verfolgt nach allen Richtungen diese endlosen Zahlenreihen*“ (l. c. § 11). Eine positive Vorstellung des Unendlichen giebt es nicht (l. c. § 13 ff.). Die Vorstellung des Unendlichen stammt wie alle Vorstellungen aus der äussern und innern Erfahrung (l. c. § 22). — LEIBNIZ: „*L'idée de l'absolu est antérieure dans la nature des choses à celles des bornes qu'on ajoute*“ (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 27). „*Eigentlich zu sprechen, giebt es allerdings eine Unendlichkeit von Dingen, d. h. stets mehr, als man bezeichnen kann. Aber es giebt keine unendliche Zahl von Linien, noch irgend eine andere unendliche Menge von Linien, wenn man sie für wirkliche Ganze nimmt, wie leicht zu zeigen ist. Das haben die Schulen sagen wollen oder sollen, indem sie ein syncategorematisches Unendliches, wie sie sich ausdrücken, zuliessen. Das wahre Unendliche ist, streng genommen, nur im Absoluten, welches jeder Zusammensetzung vorausgeht und nicht durch Zusammenfügen von Teilen gebildet ist*“ (l. c. ch. 27, § 1). „*Die Inbetrachtnahme des Endlichen und des Unendlichen findet überall da statt, wo es Grösse und Menge giebt*“ (l. c. § 2). „*Nehmen wir eine gerade Linie und verlängern wir sie dergestalt, dass sie das Doppelte von der ersten ist, so ist klar, dass die zweite, welche der ersten vollkommen gleich ist, ebenso verdoppelt werden kann, um eine dritte zu haben, welche auch den früheren gleich ist, und da dasselbe Verhältnis immer statthat, so wird man unmöglich jemals aufgehalten; es kann also die Linie bis ins Unend-*

liche dergestalt verlängert werden, dass die Anschauung des Unendlichen aus der der Ähnlichkeit oder des nämlichen Verhältnisses entspringt, und ihr Ursprung derselbe ist, wie der der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Die Vorstellung des A b s o l u t e n *ist innerlich in uns, wie die des Seins. Diese Bestimmungen des Absoluten sind nichts anderes, als die Attribute Gottes, und man kann sagen, dass sie nicht weniger die Quelle der Vorstellungen sind, als Gott selbst das Princip der Wesen. Die Vorstellung des Absoluten hinsichtlich des Raumes ist nichts anderes, als die der Unermesslichkeit Gottes, und so die anderen. Aber man täuscht sich, wenn man sich einen absoluten Raum in der Einbildung vorstellen will, der ein aus Teilen zusammengesetztes unendliches Ganzes sein soll. So etwas giebt es nicht. Es ist das ein Begriff, der in sich widersprechend ist, und jene unendlichen Ganzheiten und ihr Gegenteil, die unendlichen Kleinheiten, haben nur in der mathematischen Berechnung Sinn, ganz wie die eingebildeten Wurzeln der Algebra*" (l. c. § 5). Auch hinsichtlich des Intensiven (Grades) giebt es eine Unendlichkeits-Vorstellung (l. c. § 6). Das Unendliche kann nicht ein wahres Ganzes sein (l. c. § 8). Es giebt, weil das Stetige ins Unendliche teilbar ist, „*im kleinsten Teile des Stoffs eine unendliche Menge von Geschöpfen*". „*Das Unendliche aber, d. h. die Zusammenstellung einer unendlichen Menge von Substanzen, bildet streng genommen kein Ganzes, ebenso wenig wie die unendliche Zahl selbst*" (Theod. I. B., § 195). Raum und Zeit sind ins Unendliche teilbar (Pertz III, 7, S. 22; vgl. Erdm. p. 436, 449, 744). Die unendlich kleinen und grossen Quantitäten sind Fictionen, aber nützliche, zur Rechnung notwendige (Pertz III, 4, S. 218; Baumann, Lehre v. R. u. Z. II, S. 50 ff.). CONDILLAC: „*Quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler, il reste toujours une multitude qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle par cette raison l'* i n f i n i, *et qu'on eût bien mieux nommée l'* i n d é f i n i. *Ce seul changement de nom eût prévenu des erreurs*" *(„Principalement l'erreur de croire que nous avons une idée positive de l'infini")* (Trait. des sens. I, ch. 4, § 7). CHR. WOLF: „*Infinitum in Mathesi dicimus, in quo nulli assignari possunt limites, ultra quos augeri amplius nequeat*" (Ontol. § 796). „*Infinite parvum in Mathesi dicitur, cui nullus assignari potest limes, ultra quem imminui amplius nequit*" (l. c. § 802). „*Ens infinitum*" = „*ens, in quo sunt omnia simul, quae eidem actu inesse possunt*" (l. c. § 838). BAUMGARTEN: „*Definiri potest ens infinitum per ens, quod actu est*" (Met. § 359). CRUSIUS: „*Ein Ding, das Schranken hat, heisst* e n d l i c h. U n e n d l i c h *aber ist ein Ding, das keine Schranken hat.*" Unendlich ist das, „*dessen Realität sich nicht weiter, auch nicht einmal in Gedanken vermehren lässt*" (Vernunftwahrh. § 133). Nach PLATNER ist es Thatsache, „*dass der Mensch nicht vermögend ist, sich das Endliche zu denken, wiefern er nicht vermögend ist, etwas zu denken, was von nichts begrenzt; dass der Begriff vom Endlichen nichts anderes ist, als der Begriff von Teilen und Absätzen einer unendlichen Stetigkeit; dass der Mensch fähiger und geneigter ist, sich die Fülle des göttlichen Verstandes, den Umfang der Zeit und der Ausdehnung unendlich zu denken, als endlich; dass jedoch der Begriff des Menschen vom Unendlichen nichts anderes ist, als der Begriff einer unerschöpflich vermehrbaren Grösse*" (Phil. Aph. I, § 1209). „*Das Unvermögen des menschlichen Verstandes, sich den Anfang der Zeit und die Schranken der Ausdehnung zu denken, ist gegründet in der Denkart der Phantasie, welche selbst das Nichts unter einem Bilde vorstellt, und folglich das Nichts, welches ausser dem All der*

Zeit und der Ausdehnung ist, in ein Etwas verwandelt“ (l. c. § 1210). „*Jedoch ist jener Begriff des Unendlichen, in welchem nichts gedacht wird, als die unerschöpfliche Vermehrbarkeit einer Grösse, der Begriff des mathematisch Unendlichen, nicht des metaphysischen*“ (l. c. § 1211). „*Für die metaphysische Unendlichkeit des höchsten Wesens hat der menschliche Verstand keine Idee, als nur die auf Grundbegriffen beruhende Einsicht der reinen Vernunft, dass seinem Wesen und seinen Vollkommenheiten die Grösse schlechterdings widerspreche*“ (l. c. § 1212). — KANT löst die auf den Unendlichkeitsbegriff sich beziehenden Antinomien (s. d.) so, dass er erklärt: Die Welt existirt „*weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze*“, da sie nur Erscheinung ist. „*Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze*“ (Kr. d. r. Vern. S. 410). „*Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine* Regel, *welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben*“ (l. c. S. 413). „*Wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche; ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) statt. So muss von der Teilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche*“ (l. c. S. 415). „*In keinem von beiden Fällen, sowohl dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie gross diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sei, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze* empirisch *gegeben worden, so ist es* möglich, ins Unendliche *in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurückzugehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist* ins Unendliche möglich *zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als notwendig zulässt*“ (l. c. S. 416 f.). Die Weltgrösse ist uns nirgends (anschaulich) gegeben; sie ist auch nicht durch unseren Regressus ins Unendliche bestimmt. „*Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit oder dem Raume nach* unendlich. *Denn dergleichen Begriff von Grösse, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allem dem, was diese im Raume sowohl, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht* ins Unendliche; *denn dieses setzt die un-*

endliche Weltgrösse voraus; auch nicht: sie ist endlich; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können" (l. c. S. 420 f.). „*Auf die kosmologische Frage also, wegen der Weltgrösse, ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Grenze dem Raume nach.*" „*Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einer- und durch den leeren Raum andererseits begrenzt sein. Da sie nun als Erscheinung keines von beiden an sich selbst sein kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müsste eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit oder leeren Raum möglich sein, durch welchen diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich.*" „*Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgrösse, geht in indefinitum, welches ebenso viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Grösse, sondern der empirische Regressus . . . hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entfernteren (es sei durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten*" (l. c. S. 421). „*Aller Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbegrenzte Art begrenzt*" (l. c. S. 422). Ein Quantum besteht nicht aus unendlichen Teilen. „*Denn obgleich alle Teile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Teilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Teile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Teilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.*" Der Körper ist wie der Raum „*ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Teilen zu bestehen*" (l. c. S. 423; vgl. WW. I, 293).

Nach S. MAIMON sind die Begriffe des Unendlichen „*blosse Ideen, die keine Objecte, sondern das Entstehen der Objecte vorstellen*", d. h. sie sind bloss „*Grenzbegriffe*", die niemals erreicht werden können; sie entstehen durch einen steten Regressus (Vers. S. 28). Wir denken den Begriff der unendlichen Zahl durch Succession, der absolute Verstand aber auf einmal, ohne Zeitfolge (l. c. S. 228, 237). Nach FICHTE ist das Ich (s. d.), insofern es absolut ist, „*unendlich und unbeschränkt*". „*Alles was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht (für dasselbe; und ausser demselben ist nichts). Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin fasst in dieser Rücksicht das Ich in sich alles, d. i. eine unendliche unbeschränkte Realität.*" „*Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es notwendig Schranken und sich selbst in diese Schranken. Es verteilt die Totalität des gesetzten Seins überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich*

notwendig als endlich" (Gr. d. g. Wiss. S. 232 f.). „*Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst, und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seins. Unendlich ist demnach das Ich, inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Product derselben, das Ich, unendlich ist. . . . Die reine Thätigkeit des Ich allein, und das reine Ich allein ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Object hat, sondern in sich selbst zurückgeht*" (l. c. S. 234 f.). „*Endlich ist das Ich, insofern seine Thätigkeit objectiv ist*" (l. c. S. 235). Beim Setzen eines Gegenstandes liegt der Grenzpunkt, „*wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich setzt. Das Ich ist endlich, weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich; und seiner Unendlichkeit nach endlich*" (l. c. S. 237). Das unendliche absolute Streben kommt als solches nicht zum Bewusstsein, „*weil Bewusstsein nur durch Reflexion und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist*" (l. c. S. 252). „*Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten*" (l. c. S. 253). „*Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein*" (l. c. S. 253 f.). SCHELLING: „*Dass die ursprünglich unendliche Thätigkeit des Ich sich selbst begrenze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewusstsein) ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen lässt, dass das Ich als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, dass es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist.*" „*Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heisst also, es ist unendlich für sich selbst*" (Syst. d. tr. Id. S. 72). „*Das Ich ist unendlich für sich selbst, heisst, es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, indem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, dass das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. dass es sich anschaut als ein unendliches Werden*" (l. c. S. 73). „*Die (ins Unendliche erweiterte) Begrenztheit ist . . . Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann*" (l. c. S. 74). HEGEL: „*Es ist . . . nur Bewusstlosigkeit nicht einzusehen, dass eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, dass das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewusstsein ist*" (Encykl. § 60). „*Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins Unendliche*" (l. c. § 93). „*Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowohl Etwas ist als sein Anderes, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen*" (l. c. § 94). „*Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe, somit, da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist,*

was das, welches übergeht — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein — so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das Andre, es wird das Andre des Andern. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Für-sich-sein." „*Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloss wie die einseitige Säure, sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.*" „*Die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr eine Idealität. Ebenso sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus*" (l. c. § 95; Log. I, S. 263 f.). Nach C. H. WEISSE ist das Unendliche das, „*was kein Anderes ausser sich hat, welches von ihm verneint oder begrenzt oder von welchem es selbst begrenzt oder verneint würde*", „*die Totalität des Daseienden als Totalität betrachtet*" (Gr. d. Met. S. 146). Nach TRENDELENBURG ist das Unendliche nichts Anders als die über ihr jeweiliges Product hinausgehende Bewegung (Log. Unt. I[2], S. 167). Nach WAITZ ist der abstracte Raum ein formloses Nebeneinander fortgesetzter Reihenbildung. Es wird dadurch der Schein erweckt, als sei die Unendlichkeit des Raumes ein positives Merkmal desselben, obzwar er nur durch den unvollendbaren und deshalb verkehrten Versuch unendlich ist, ihn „*trotz seiner notwendigen Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit zu umfassen und in Grenzen einzuschliessen*" (Lehrb. d. Psych. S. 611 f.). VOLKMANN: „*Welcher Zeitreihen wir uns zur Herstellung der grenzenlosen Zeitreihe bedienen, ist gleichgültig, denn die unendliche Zeitreihe schliesst nicht sowohl das Bewusstwerden eines Masses, als vielmehr das des fruchtlos erneuerten Messens in sich ein*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 29). „*An die Umbildung der Raumreihe von der Bestimmtheit des Inhaltes zur Leerheit schliesst sich auch die Befreiung derselben von der Endlichkeit der Abgrenzung an. Haben nämlich die leeren Raumreihen den gehörigen Grad von Regsamkeit angenommen, dann dient fast jede Setzung eines Endgliedes nur zum Anknüpfungspunkt für die Evolution einer neuen Reihe, jede Grenze nur zur Aufforderung zum Weitergehen, jedes Hier nur zur Anregung der Frage: ‚Was daneben?'*" *Von seiner positiven Seite aus kann der unendliche Raum natürlich ebenso wenig vorgestellt werden, wie die unendliche Zeit, aber der negativen Bedeutung nach bleibt das Vorstellen des unendlichen Raumes hinter dem der unendlichen Zeit zurück. Der Grund hiervon ist leicht einzusehen; die unendliche Raumreihe muss nämlich dem unendlichen Progressus noch den unendlichen Regressus beifügen; der Wendepunkt jedoch, der von dem einen zu dem andern führt, zerstört in der Regel den Eindruck des Grenzenlosen, wozu noch kommt, dass die Raumunendlichkeit eine Construction nach drei Dimensionen in Anspruch nimmt. Daher geschieht es, dass wir, um den Raum unendlich vorzustellen, gern auf das Vorstellen der unendlichen Zeit zurückgreifen, indem wir uns die unendliche Raumreihe eigentlich nur durch eine unbegrenzte Operation mit begrenzten Raumreihen vorstellen. Uns gilt auf diese Weise jener Raum als unendlich, den auszumessen nur die unendliche Zeitlänge auslangen würde*" (l. c. S. 91 f.). E. DÜHRING: „*Infinita . . . quantitas data evidentissima contradictio in adiecto est*" (De temp.,

spat., caus. p. 35). Die Unendlichkeit ist nicht Eigenschaft der Zahl, sondern *„der synthetischen Function, durch welche die Zahlenreihe erzeugt wird“* (Nat. Dial. S. 123); sie besteht im unbeschränkten Zählen (l. c. S. 122). Die Anzahl der Dinge ist keine unbegrenzte (Gesetz der bestimmten Anzahl, Cursus S. 64 f.). Raum und Zeit sind nur in Gedanken unendlich teilbar. Es giebt keine *„wüste, sich widersprechende“* Unendlichkeit. Das Geschehen, als materielle Veränderung, hat einen Anfang in der Zeit, wenn auch nicht einen *„unbedingten“*, sondern einen *„durch irgend welche Elemente“* ermöglichten (Log. S. 191 f.). Die bloss *„subjective Schrankenlosigkeit“* der Zeit hat *„kein objectives Gegenstück“* (l. c. S. 192). Auch RIEHL erklärt vollendete Unendlichkeit für einen Widerspruch (Phil. Krit. II, 2, S. 285). Die Zeit ist in der Gegenwart nie vollendet oder abgelaufen (l. c. S. 287). *„Der Raum kann unbegrenzt und die räumlich angeschaute Welt zugleich begrenzt sein“* (l. c. S. 289). *„Die räumliche Anschauung der Welt ist in sich vollendet und gleichsam ruhend. Der Fortschritt der Vorstellung über die gegebene Anschauung hinaus ist ein eingebildeter Fortschritt“* (l. c. S. 299). Materie und Kraft sind, weil unveränderlich, auch von endlicher Grösse (l. c. S. 302 f.); die Welt ist auch der Masse nach endlich (l. c. S. 303). Nach MAINLÄNDER ist die Welt, als Totalität endlicher Kraftsphären, endlich (Phil. d. Erlös. S. 35): *„denn lediglich in der ungehinderten Thätigkeit in indefinitum eines Erkenntnisvermögens besteht die Unterlage für den Begriff Unendlichkeit . . ., nie, nie auf realem Gebiete“* (l. c. S. 39). WUNDT: *„Der absolute Unendlichkeitsbegriff kann . . . überhaupt nur in der Form eines von den erzeugenden Operationen völlig abstrahirenden Postulates gedacht werden“* (Log. II, S. 127). Der Unendlichkeitsbegriff hat eine doppelte Bedeutung. *„In der ersten bedeutet er die Grenze einer veränderlichen Grösse“*, in der zweiten, *„was alle Grenzen messbarer Grössen überschreitet“* (l. c. S. 126). Während G. CANTOR (Grundlagen ein. allgem. Mannigfaltigkeitslehre 1883, S. 13) dem ersteren als dem *„uneigentlich Unendlichen“* das *„eigentlich Unendliche“* gegenüberstellt, unterscheidet WUNDT die beiden Formen des Unendlichen als Endloses oder Infinites und Überendliches oder Transfinites (l. c. S. 128). *„Die Annahme, dass die Materie nach Zeit und Raum und infolgedessen auch hinsichtlich ihrer Masse begrenzt sei, stellt an unsere Anschauungsfunctionen wie an unser begriffliches Denken gleich unerfüllbare Anforderungen. Sie wäre nur vollziehbar, wenn Zeit und Raum ähnliche Erscheinungen wären wie die Empfindung einer Farbe oder eines Klangs. Aber da Zeit und Raum Functionen unseres Bewusstseins sind, ohne die wir uns keine Erfahrung denken können, so kann auch umgekehrt unser Denken in der Verknüpfung der Erfahrungen niemals von ihnen abstrahiren. Wollten wir also eine Grenze von Zeit und Raum voraussetzen, so würde darin zugleich die begriffliche Fiction einer zeit- und raumlosen Erfahrung oder die Forderung eines Denkens von unvorstellbarem Inhalt gegeben sein“* (l. c. S. 377). Die Annahme einer Unendlichkeit von Raum, Zeit und Materie begegnet verschiedenen Schwierigkeiten. Eine derselben wird durch die Hülfsannahme beseitigt, *„nach welcher die Dichtigkeit der Materie von einem bestimmten Punkte an allmählich ins Unendliche abnimmt. Die einfachste Voraussetzung würde hier die Abnahme nach dem Verhältnis einer convergirenden unendlichen Reihe sein, so dass zwar die Ausdehnung der Materie unendlich, ihre Masse aber endlich bliebe“* (l. c. S. 379). Man kann an eine *„Verteilung derselben im unendlichen Raume“* denken (l. c. S. 380). Damit ist aber nicht gesagt, dass

diese Hypothese die logisch vorzüglichste sei; im Falle der Zurückführung der Gravitation auf mit sehr grosser Geschwindigkeit sich fortpflanzende Fernwirkungen würde die dreifache Unendlichkeit sich erklären lassen (l. c. S. 380f.). SCHUPPE: *„Die Bedeutung des Raumes und der Zeit für Erkenntnistheorie und Logik verlangt die Beseitigung des Widerspruchs, der darin gefunden worden ist, dass sie unmöglich begrenzt gedacht werden können und andererseits als vorhandene Grösse ebenso wenig unendlich gedacht werden können, da der Begriff der Grösse die Bestimmtheit einschliesst. Wenn jedes Gegebenen räumliche und zeitliche Bestimmtheit eo ipso Nachbarräume und Nachbarzeiten setzt, so liegt es schon daran, dass nirgend halt gemacht werden, niemals eine Raum- und Zeitgrenze gedacht werden kann, hinter welcher die Raum- und Zeitlosigkeit begänne. Denn die Grenze fällt eben immer in den Raum und in die Zeit, und deshalb ist Begrenztheit des Raumes und der Zeit überhaupt ein Unding“* (Log. S. 83). *„Die Unendlichkeit als gegebene Grösse zu denken, ist durch Obiges noch nicht verlangt. Denn zur gegebenen Grösse gehört die Wahrnehmbarkeit“* (ibid.). Wir versetzen uns in Gedanken mit unserer Menschennatur an einen Ort im Weltraum. Wenn wir dort wären, dann würden wir uns gewiss wieder im Raume finden. *„Aber eben deshalb ist es nicht nur thatsächlich unmöglich, wie dass ich jetzt nicht anderswo auf der Erde sein kann, sondern begrifflich unmöglich, und eben durch diese zu unserem Sein gehörige Unmöglichkeit ist auch die ontologische Schwierigkeit der Unendlichkeit von Raum und Zeit beseitigt“* (l. c. S. 84). Vgl. Ewigkeit, Teilbarkeit, Raum, Zeit.

Unitas formae: *„Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse“* (THOMAS VON AQUINO, Sum. theol. I, qu. 76, 3). Vgl. Einheit.

Universal: allgemein (s. d.), *„ganzumfassig“* (KRAUSE, Abr. d. Rechtsph., S. 71).

Universales Urteil ist ein Urteil, in welchem das Prädicat in Bezug auf den ganzen Umfang des Subjects gilt oder nicht gilt.

Universalien (universalia) heissen die Gattungsbegriffe. Der Universalienstreit dreht sich um die Frage: Hat das Allgemeine, die Gattung, der Gegenstand des Begriffes Existenz ausser dem Denken, und wenn, selbständige oder immanente Existenz? Diese Frage wird in des BOËTHIUS Commentar zu des PORPHYR *„Isagoge“* erhoben, bei Besprechung der fünf Prädicabilien: ob die genera und species *„sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia“*. Mit der Beantwortung dieser Fragen bilden sich die Parteien des Realismus und Nominalismus bez. Conceptualismus (s. d.). Der Gegensatz dieser Richtungen besteht aber schon in der antiken Philosophie. Während PLATO den Gattungsbegriffen als Ideen (s. d.) selbständige, vom Denken des Menschen unabhängige Existenz zuschreibt, ARISTOTELES ein Dasein des Allgemeinen (s. d.) nur in den Einzeldingen anerkennt, erklären die Stoiker, die Gattungsbegriffe seien nichts als unsere subjectiven Gedanken. *Τὰ ἐννοήματα φησὶ* [ZENO] *μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποια φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι . . . ταῦτα δὲ οἱ στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν*

ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν (Stob. Ecl. I, 12, 332)· *ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν* (Diog. L. VII, 1, 61)· *οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται* (Simpl. in Categ. f. 26c). Nach KLEANTHES sind die Ideen nicht einmal *νοήματα* (L. Stein, Psych. d. Stoa II, 293[659]). PORPHYR lehrt: *ὅτι τὰ μὲν ὄντα καὶ τὰ τούτων γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ αἱ διαφοραὶ πράγματά ἐστι, καὶ οὐ φωναί* (*Ἐξήγησις* f. 3 a; Prantl I, 632). Nach ALEXANDER APHRODISIENSIS sind die Universalien als solche nur im Denken (De an. 139 b).

Nach JOH. SCOTUS sind die Universalien sowohl (als Ideen) vor als in den Dingen. JOH. VON SALISBURY stellt die verschiedenen Auffassungen der Universalien, die bis zu seiner Zeit bestehen, zusammen. So die Ansicht des ROSCELLINUS, dass die Universalien nur „*voces*" seien, die des ABÄLARD, nach welcher sie in den „*sermones*" bestehen, da das Prädicat eines Dinges nicht selbst ein Ding sein könne, sondern „*quod de pluribus natum est praedicari*", die der Indifferentisten (s. d.), die des BERNHARD VON CHARTRES, der die Universalien als für sich bestehende Wesenheiten bestimmt; des GILBERTUS PORRETANUS, dass der Intellect das aus den Einzeldingen bestehende Allgemeine durch Fixirung ihrer Ähnlichkeit sammelt (colligit), des WILH. VON CHAMPEAUX u. a. (Prantl II, 118 ff.). Nach JOH. VON SALISBURY selbst bestehen die Universalien in und mit den Dingen; durch Abstraction werden sie begrifflich erfasst. Nach ALFÂRÂBI ist das Allgemeine das „*unum de multis et in multis*", „*non habet esse separatum a multis*" (bei Albertus Magnus, De praed. II, 5). ALGAZEL: „*Esse autem universale non est nisi in intellectibus. . . . Universale igitur secundum hoc quod est universale existit in intellectibus non in singularibus, quoniam in exteriore esse, sc. esse actuali, non est homo universalis*" (Ritter VIII, 69). AVICENNA: „*Intellectus in formis agit universalitatem.*" „*Res omnes tripliciter: 1) in essentiae suis principiis, 2) in esse quod habent in singularibus propriis, 3) secundum quod acceptae sunt in intellectu*" (Prantl II, 348 f.). Nach AVERROËS sind die Universalien in den Dingen (Ep. met. tr. 2, p. 42), als Universalien werden sie vom Intellect erfasst. „*Intellectus officium est, abstrahere formam a materia individuata*" (l. c. p. 54). „*Accidit in intellectu ipsa universalitas*" (l. c. p. 55). „*Scientia . . . non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis*" (Destr. destr. fol. 17). VINCENZ VON BEAUVAIS: „*Universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re*" (Specul. doctrin. III, 9). ALBERTUS MAGNUS: „*Universalis dicitur ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quae in collatione accipitur, quae est in multis et de multis: quam collationem facit ratio*" (Sum. th. I, qu. 42, 2). Das Universale ist „*immutabile*" (l. c. qu. 3, 3), „*ante rem, in re et post rem*" (l. c. qu. 4, 1). „*Universale . . . est, quod, cum sit in uno, aptum natum est esse in pluribus . . . et per hoc . . . praedicabile est de illis*" (De praedic. II, 1). „*Universale triplicem habet considerationem, scilicet secundum quod in seipso est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam et secundum quod est in isto vel in illo*" (l. c. II, 3; Hauréau II, 1, p. 232). „*Universale naturae producitur in esse ab agente intelligentia, quae operatur per suum intellectuale lumen in omni natura*" (Prantl III, 99). THOMAS VON AQUINO: „*Universalia . . . non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*"

(Contr. gent. I, 65). „*Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium*“ (Sum. th. I, qu. 85, 3). Das Universale ist 1) „*in re seu natura ipsa*“, 2) „*in particularibus*“, 3) „*a re acceptum per abstractionem*“ (Prantl III, 110). Vor den Dingen sind die Universalien im intellectus aeternus Gottes (Sum. th. I, qu. 16, 7). DURAND V. ST. POURÇAIN: „*Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis. . . . est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus*“ (In l. sent. 1, d. 3, 2, qu. 5). „*Universale non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus*“ (In l. sent. dist. 3, qu. 5). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Universalien 1) „*in causando*“ (in Gott), 2) „*in essendo*“, 3) „*in repraesentando*“, 4) „*in praedicando*“ (In l. sent. 2, d. 3. 3, qu. 1). Überhaupt erklären die Thomisten: „*Fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali*“ (Stöckl II, 955). DUNS SCOTUS: „*Universale est ab intellectu, . . . universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem. . . . Effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime est*“ (Qu. sup. Porph. 4; Prantl III, 207). „*Universale accipitur aliquando pro intentione secunda, quae sequitur operationem primam intellectus . . . aliquando accipitur pro re subiectiva . . . non autem est in intellectu subiective, sed tantum obiective*“ (Qu. de anim. 17, 14; Prantl III, 208). WILHELM VON OCCAM: Das Universale entsteht ohne Spontaneïtät des Denkens (In Sent. I, dist. 2; Summa tot. log. c. 16). „*Quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. . . . Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, sed pro ipsis rebus*“ (Log. I, 14). Die Universalien sind „*ficta quibus in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia*“ (Prantl III, 337). „*Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo*“ (l. c. S. 358). „*Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum, sed universaliter est tantum in anima, quia de pluribus est praedicabilis non pro se, sed pro rebus, quas significat*“ (l. c. S. 345). „*Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive*“ (l. c. S. 346). SUAREZ: „*Naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales — haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum*“ (Met. disp. 6, sct. 2, 1). Es giebt ein universale physicum, metaphysicum, logicum. „*Primam, qua a parte rei dicitur universalis; alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens; tertiam relationis*“ (De an. IV, 3, 22). G. BIEL: „*Universale est conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia aeque primo negative naturaliter proprie*“ (Collector. I, d. 2, qu. 8). GOCLENIUS: „*Universale seu commune latissima significatione est unum quid ad multa*

pertinens" (Lex. phil. p. 304). NICOLAUS CUSANUS: „*Habent . . . universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare . . . non sunt solum entia rationis . . . non sunt nisi in corpore.*" „*Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse, quae quidem abstractio est ens rationis*" (De doct. ign. II, 6). Nach MARIUS NIZOLIUS ist das Universale nur ein Collectivname, eine Comprehension einer Mehrheit von Dingen (De ver. princ. I, 4—7; III, 7). DESCARTES: Die Zahl und alle Universalien sind bloss „*modus cogitandi*" (Pr. ph. I, 58). „*Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda: Ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus; quod nomen est universale*" (l. c. 59). Ähnlich lehrt HOBBES (De corp. C. 2, 10): Allgemein sind nicht Dinge, nur Namen von Dingen (Hum. nat. C. 5, p. 22). Nach SPINOZA entstehen die Universalien, „*quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias . . . eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine h o m i n i s exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat*" (Eth. II, prop. XL, schol. I). LOCKE erklärt, dass „*allgemeine Worte nicht zum wirklichen Dasein eines Dinges gehören; sie sind vielmehr Erzeugnisse und Erfindungen des Verstandes, die er für seine Zwecke gebildet hat, und nur Zeichen entweder von Worten oder Vorstellungen*". „*Die Vorstellungen sind allgemeine, wenn sie als die Darstellungen vieler einzelner Dinge aufgestellt sind. Aber Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst an, vielmehr sind diese, als daseiende, sämtlich einzelne; und dies gilt selbst bei den Worten und Vorstellungen, deren Bedeutung eine allgemeine ist. Verlässt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, was übrigbleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen; seine Bedeutung ist nur eine Beziehung, die ihm von der Seele zugegeben ist*" (Ess. III, ch. 3, § 11). Die genera und species haben ihr Wesen in den durch Worte bezeichneten Vorstellungen (l. c. § 12); sie sind ein Product des Denkens, wobei ihnen aber Ähnlichkeiten in den Dingen selbst entsprechen (l. c. § 13) BAYLE sieht in den Universalien Bezeichnungen der Ähnlichkeiten von Einzeldingen; so auch LEIBNIZ (Erdm. p. 305, 398, 439). CHR. WOLF: „*Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium*" (Phil. rat. § 54). „*Genera et species non existunt, nisi in individuis*" (l. c. § 56; Psych. rat. § 393). „*Ens universale est, quod omnino determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis, quae in individuis diversae sunt*" (Ont. § 230). TRENDELENBURG unterscheidet ein Allgemeines der Thatsache, der realen Bedingungen, des Grundes (Log. Unt. II², S. 179 ff.). Vgl. Allgemein, Art, Gattung.

Universalismus ist jene ethische Richtung, welche lehrt, „*dass irgend eine Gesamtheit oder Gemeinschaft, z. B. die Nation oder der Staat, Object des sittlichen Strebens sei*" (KÜLPE, Einl. in d. Philos.², S. 116).

Universum: All, Gesamtheit der Dinge. PLOTIN: „*Der Geist . . .,*

der etwas von sich in die Materie gab, brachte ruhig und unbewegt das All zustande; dies ist aber der dem Geiste entströmte Begriff" (Enn. III, 2, 2). NICOLAUS CUSANUS bezeichnet das Universum als „*contractum maximum atque unum*" (De doct. ign. II, 4). Vgl. Welt.

Unlust, s. Gefühl.

Unmöglichkeit, s. Möglichkeit.

Unsterblichkeit (immortalitas) der Seele ist ihre Fortexistenz nach dem Tode des Menschen. — PHEREKYDES soll zuerst erklärt haben, „*animos hominum esse sempiternos*" (Cicero, Tusc. disp. I, 16, § 38), doch haben schon die Orphiker die Unsterblichkeit gelehrt (vgl. Diog. L. I, 1, 24). ALKMAEON sagt von der Seele, *ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί* (Aristot., De an. I, 2, 405a, 30 squ.). SOKRATES ist von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt. PLATO beweist dieselbe auf verschiedene Weise. *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός . . . ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι . . . μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη* (Phaedr. 245 C squ. 246). (Vgl. Meno, 80 f.; Rep. X, 609; Phaed. 84 C–95, 78–80, 62 ff.; Tim. 69.) Nach ARISTOTELES ist nur ein Teil der Seele, der *νοῦς*, unsterblich: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* (De an. III, 5, 430a, 22 squ.). Die Stoiker lehren eine partielle Unsterblichkeit. *Τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικήν· ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα· διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν· φθαρτὴν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις* (Diog. L. VII, 1, 156). *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας διαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον* (l. c. 157; M. AUREL, In se ips. IV, 21). PHILO lehrt die Unsterblichkeit des Intellects (Quod Deus immut. 10). — Die Apologeten betrachten die Unsterblichkeit der Seele als eine Gnade Gottes (Harnack, Dogm. I³, 493). THEOPHILUS: *ὁ θεὸς ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον ἀπ' ἀρχῆς πεποίηκει* (Ad Autol. II, 27). Nach AUGUSTINUS folgt die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Teilhaben an den ewigen Wahrheiten (Soliloqu. II, 2 ff.; De immort. an. 1 ff.). AVICENNA erklärt die Seele für unsterblich (De Almahad C. 3; Stöckl II, 53). AVERROËS nimmt keine persönliche Unsterblichkeit an, nur der allgemeine (active) Intellect ist ewig (Alb. Magn., Sum. th., qu. 77, 3). Die Seele ist nach ALBERTUS MAGNUS unsterblich, weil sie eine „*ex se ipsa causa*", vom Körper unabhängig ist (De nat. et or. an. II, 8). POMPONATIUS: „*Mihi . . . videtur, quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes, animam esse mortalem*" (De immort. an. C. 15, p. 120). — SPINOZA: „*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est*" (Eth. V, prop. XXIII). „*In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet. Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest,*

tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit, hoc est ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore. Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum" (l. c. dem.). „*Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilo minus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici durare, eiusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi*" (l. c. schol.). LEIBNIZ nimmt eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen an, während die übrigen Lebewesen nur unvergänglich sind (Theod. I. B., §. 89 f.). BERKELEY: „*Die Seele ist . . . unteilbar, unkörperlich, unausgedehnt, folglich auch unzerstörbar. Nichts kann deutlicher sein, als dass der Naturlauf, d. h. die Bewegungen, Wechsel, der Verfall und die Auflösung, wovon wir stündlich Naturkörper betroffen sehen, unmöglich eine thätige, einfache, unzusammengesetzte Substanz betreffen kann; ein solches Ding ist demgemäss nicht durch die Kraft der Natur zerstörbar, d. h. die menschliche Seele hat eine natürliche Unsterblichkeit*" (Princ. CXLI). Nach FERGUSON ist „*die Begierde nach Unsterblichkeit ein Instinct und kann vernünftigerweise als eine Anzeige dessen angesehen werden, was der Urheber dieser Begierde zu thun Willens sei*" (Grunds. d. Moralphil. S. 119). Auch CONDILLAC lehrt die Unsterblichkeit der Seele (Trait. d. anim. II, 7); so auch CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 926), BAUMGARTEN (Met. § 776 ff.), MENDELSSOHN (Phaedon. S. 65). PLATNER: „*Wenn die menschliche Seele eine Kraft im engern Verstande, eine Substanz, und nicht eine Zusammensetzung von Substanzen ist: so lässt sich, weil vom Sein zum Nichtsein kein Übergang stattfindet in der Natur der Dinge, natürlicherweise nicht begreifen das Ende ihres Seins, so wenig als voraussetzen eine allmähliche Vernichtung ihres Wesens*" (Ph. Aph. I, § 1174). „*So sichtbar die menschliche Seele mittelst der Sinne geknüpft ist an das gegenwärtige Leben, so sichtbar hängt sie durch die Vernunft, und durch die Begriffe, Schlüsse, Aussichten und Bestrebungen, auf welche die Vernunft sie leitet, mit Gott und mit der Ewigkeit zusammen*" (l. c. § 1178). KANT (gegen MENDELSSOHNS Argument): „*Allein er bedachte nicht, dass, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges ausser einander, mithin keine extensive Grösse enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Grösse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich vielen kleineren Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz . . . obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche*

Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen) in nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewusstsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen sich seiner bewusst zu sein, und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloss Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich" (Kr. d. r. Vern. S. 691 f.). Wohl aber ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft. „*Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.*" „*Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*" (Kr. d. r. pr. Vern. S. 147; vgl. WW. III, 288, 528; V, 486). Nach SCHELLING ist der Endzweck der Welt ihre „*Zernichtung als einer Welt*" (Vom Ich S. 100); da dies nur in unendlicher Annäherung geschehen kann, ist das Ich unsterblich (l. c. S. 101; vgl. WW. I, VI, S. 60 f.). Nach HEGEL ist der Geist ewig, unsterblich, „*denn weil er, als die Wahrheit, selbst sein Gegenstand ist, so ist er von seiner Realität untrennbar, — das Allgemeine, das sich selbst als Allgemeines darstellt*" (Naturphil. S. 693). SCHLEIERMACHER: „*Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke, das ist die Unsterblichkeit der Religion*" (Üb. d. Relig. 2, S. 144). SCHOPENHAUER erklärt die Gattung, den allgemeinen Willen zum Leben für unsterblich. „*Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, dass bis jetzt, da er existirt, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. Könnte er jemals nicht sein, so wäre er jetzt schon nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, dass, was existirt, notwendig existirt. Mithin hat jeder sich als ein notwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Dasein desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmässiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unseres eigentlichen Wesens*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). L. FEUERBACH: „*Ewig ist der Mensch, ewig ist der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewusstsein, und ewig werden daher auch Menschen, Personen, Bewusste sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Object des Bewusstseins, nicht selbst das Bewusstsein, trittst notwendig einst ausser Bewusstsein, und an deine Stelle kommt eine neue frische Person in die Welt des Bewusstseins*" (WW. III, 72). Nach FECHNER besteht der menschliche Geist im göttlichen Allgeiste weiter fort. LOTZE: „*Was . . . die Unsterblichkeit betrifft, so ist sie*

gar kein Gegenstand theoretischer Entscheidung. Für allgemeingültig halten wir nur den Grundsatz: alles, was einmal entstanden ist, werde ewig fortdauern, sobald es für den Zusammenhang der Welt einen unveränderlichen Wert hat; aber es werde selbstverständlich wieder aufhören zu sein, wenn dies nicht der Fall ist" (Gr. d. Psych. S. 74; Met.[2], S. 487). v. HARTMANN hält die Annahme einer individuellen Fortdauer für trostlos (Phil. d. Unb.[2], S. 707). E. HAECKEL: „*Unsterblichkeit im wissenschaftlichen Sinne ist Erhaltung der Substanz.*" „*Der ganze Kosmos ist unsterblich*" (Der Monism. S. 24).

Unterbegriff, s. Terminus.

Unterbewusst: nahe der Schwelle des Bewusstseins, nicht bemerkbar. Vgl. unbewusst.

Untereinteilung (subdivisio) ist die Einteilung eines Gliedes einer Einteilung. STOIKER: *ὑποδιαίρεσις δέ ἐστι διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει* (Diog. L. VII, 1, 61).

Untersatz ist die den Unterbegriff enthaltende Prämisse. Vgl. Schluss.

Unterscheidung (distinctio) ist diejenige apperceptive Thätigkeit, durch welche ein Bewusstseinsinhalt von andern abgegrenzt und für sich festgehalten wird. — ARISTOTELES rechnet das *κριτικόν* zu den *δυνάμεις* der Seele (De an. III, 9, 432a, 16). *Διάφορα λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ, ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ* . . . (Met. Va, 1018a, 12 squ.). Die Scholastiker unterscheiden eine „*distinctio essentialis, realis, formalis, quidditatis*" (FR. MAYRONIS, In l. sent. 1, d. 8. qu. 1). „*Formalis distinctio est distinctio ex natura rei*" (GOCLEN., Lex. phil., p. 595). HOBBES führt die Unterscheidung auf die Erinnerung an verschiedene Inhalte des Bewusstseins zurück (De corp. C. 25, 8). DESCARTES: „*Distinctio triplex est, realis, modalis, et rationis. Realis proprie tantum est inter duas vel plures substantias: Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus*" (Pr. phil. I, 60). „*Distinctio modalis est duplex; alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam, cuius est modus; alia inter duos modos eiusdem substantiae*" (l. c. 61). „*Denique distinctio rationis, est inter substantiam et aliquod eius attributum, sine quo ipsa intelligi non potest; vel inter duo talia attributa eiusdem alicuius substantiae*" (l. c. 62). HUME: „*Die Hinzufügung oder Fortnahme eines Berges würde nicht genügen, um für unser Bewusstsein einen Unterschied an einem Planeten hervorzurufen, während eine Vermehrung oder Verminderung um ein paar Zoll wohl imstande wäre, die Identität kleiner Körper zu vernichten. Dies lässt sich nicht wohl anders erklären, als aus dem Umstande, dass Gegenstände nicht nach Massgabe ihrer absoluten Grösse, sondern entsprechend dem Grössenverhältnis, in dem sie zu einander stehen, auf den Geist einwirken und die Continuität seiner Thätigkeiten aufzuheben oder zu unterbrechen vermögen*" (Treat. IV, sct. 6, S. 332). HUME erklärt, alle verschiedenen Vorstellungen seien trennbar (Treat. I, sct. 7). Die „*distinction of reason*" beruht auf der Einnahme verschiedener Gesichtspunkte der Betrachtung (ibid.). CONDILLAC bestimmt die Unterscheidung als eine Wirkung der auf ein gegenwärtiges und vergangenes Erlebnis zugewandten Aufmerksamkeit (Trait. des sens. I, ch. 2, § 42). FICHTE: „*Gleichgesetzte entgegensetzen heisst, sie unterscheiden*" (Gr. d. g. Wiss. S. 29). Nach ULRICI ist das Unterscheiden die Grundthätigkeit der

Seele, Bedingung des Bewusstseins, zugleich verknüpfend und ordnend (Leib u. Seele S. 324). Es giebt nur relative Unterschiede (Log. S. 86). FECHNER betont, es sei die *„Empfindung eines Unterschieds nicht zu verwechseln mit Unterschieden von Empfindungen“* (El. d. Psychophys. II, 83). VOLKMANN: *„Zwei Vorstellungen als solche, d. h. als Qualitäten unterscheiden, hat einen doppelten Sinn, den bloss negativen des Bewusstwerdens ihrer Nichtidentität und den positiven des Bewusstwerdens der Vorstellungen in ihrer Doppelheit und Geschiedenheit, oder kurz: des Gegensatzes und des Entgegengesetzten. Als unterschieden in der ersten Bedeutung erscheinen uns alle Vorstellungen, deren Hemmung uns zum Bewusstsein kommt, was wieder dann der Fall ist, wenn die Hemmung eine solche Grösse erreicht und unter solchen Umständen sich vollzieht, dass sie Gegenstand der inneren Wahrnehmung wird.“ „Die zweite Form des Unterscheidens führt auf die Herstellung und Anwendung von Raumreihen zurück. Wird nämlich ein Gesamteindruck gleichzeitiger Vorstellungen vorwiegend im Sinne einer der Vorstellungen bestimmt, und wiederholt sich die besondere Begünstigung dieser Vorstellung constant, während die übrigen Vorstellungen wechseln, so eliminirt sich die betreffende Vorstellung infolge der Verschmelzungen und Hemmungen zu einer selbständigen, mehr oder weniger reinen Qualität“* (Lehrb. d. Psych. II[4], 61 f.). *„Man ersieht hieraus, dass das eigentliche Unterscheiden des Gleichzeitigen auf einem Auseinanderlegen desselben in die Raumform beruht, wie umgekehrt nur, was im Nebeneinander vorgestellt wird, bestimmt unterschieden wird“* (l. c. S. 63). STUMPF: *„Unterschieden wird nur, was getrennt wahrgenommen worden ist“* (Üb. d. psychol. Urspr. d. Raumvorst. S. 32). Wir bedürfen zur Unterscheidung der Erinnerung (l. c. S. 139). WUNDT versteht unter Unterscheidung einen Teil der Vergleichung (s. d.), und zwar die *„Feststellung von Unterschieden“* (Gr. d. Psych. S. 295). *„Natürlich bestehen in unseren psychischen Vorgängen an und für sich schon Übereinstimmungen und Unterschiede, und ohne dass sie vorhanden wären, würden wir sie nicht bemerken können. Immer aber bleibt die vergleichende Thätigkeit, welche die Übereinstimmungen und Unterschiede feststellt, eine von diesen selbst verschiedene, zu ihnen hinzutretende Function“* (l. c. S. 296). Nach AVENARIUS ergiebt *„die Setzung der prävalenzialisirten Heterote als ‚Geschehen‘ oder ‚Erwerben‘ die Nuancirung des ‚Denkens‘ im Sinne des ‚Unterscheidens‘, als dessen ‚Erfolg‘ dann der ‚Unterschied‘, die ‚Verschiedenheit‘ ... gesetzt wird“* (Kr. d. r. Erf. II, 99). SCHUPPE: *„Die Unterscheidung ist Negation.“ „Um die Verschiedenheit, oder dass das eine nicht das andere ist, im Bewusstsein zu haben, ist sozusagen die Fixirung der positiven Bestimmtheit oder ihre Aufnahme unerlässlich, aber man darf das Fixiren und Aufnehmen nicht als eine subjective Thätigkeit denken, sondern nur als das Bewusstsein von dieser positiven Bestimmtheit, durch welche eben erst Unterscheidbarkeit von anderem möglich wird“* (Log. S. 39). Auch v. SCHUBERT-SOLDERN meint, Unterscheiden sei keine Thätigkeit. *„Was vorhanden ist, ist immer nur von einander unterschiedener Inhalt. Diese Beziehung des Unterscheidens von Daten, insofern sie unter bestimmten Bedingungen eintretend gemacht wird, natürlich mit den unterschiedenen Daten selbst, ist dann das Unterscheiden oder die Unterscheidung“* (Gr. e. Erk. S. 101).

Unterschied, s. Unterscheidung, Differenz.

Unterschiedsempfindlichkeit (U.-E.) ist die gröbere oder feinere

Auffassung von Unterschieden der Empfindungen. Sie wird gemessen „*durch den reciproken Wert der zu einer bestimmten Empfindungsänderung nötigen Änderung der Reizintensität*“ (WUNDT, Gr. d. phys. Psych. I[3], S. 343).

Unterschiedsformel lautet nach FECHNER (El.d. Psychophys. II, 89): $\gamma - \gamma' = k\left(\log \frac{\beta}{b} - \log \frac{\beta_{\prime}}{b_{\prime}}\right)$. Vgl. Elementarformel.

Unterschiedsschwelle ist der „*Unterschied der beiden physischen Reize, die den eben unterscheidbaren psychischen Grössen entsprechen*“ (WUNDT, Gr. d. Psych., S. 299).

Urkräfte heissen nach BENEKE „*diejenigen, welche schon ursprünglich in der Seele gegeben sind, und auf deren Grundlage demnach alle übrigen Kräfte erzeugt werden*“ (Lehrb. § 19).

Ursache (*αἴτιον, αἰτία*, causa) ist dasjenige Geschehen, mit dem in unabänderlicher Weise ein zweites, bestimmtes Geschehen (Wirkung) verknüpft ist, das auf das erste als auf seinen Grund von uns bezogen wird. — ARISTOTELES: *αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ... ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως ... ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (Met. V, 2, 1013a, 24 squ.; I, 3, 983a, 26). Es giebt *αἴτια γεννητὰ καὶ φθαρτά* (l. c. VI, 3, 1027a, 29). Stoiker: *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα ... αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίγνεταί τι* (Stob. Ecl. I, 336, 338)· *αἴτιόν ἐστιν, οὗ πράττοντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα* (Sext. Emp. adv. Math. IX, 228). CHRYSIPP unterscheidet „*causa perfectae et principales*“ und „*adiuvantes et proximae*“ (*συνεκτικά, συναίτια, συνεργά*, Sext. Emp., Pyrrh. III, 15; Cicero, De fato 41). BOËTHIUS: „*Causa est, quam de necessitate sequitur aliquid, scilicet causatum.*“ W. VON OCCAM: „*Causae sunt quibus positis sequitur effectus*“ (nach GOCLEN., Lex. phil., p. 355). Ursache ist nach SUAREZ „*quod influit esse in aliud*“, „*das, worauf etwas folgt*“ (Met. disp. 12, sct. 2, 3 u. 4). — DESCARTES erklärt im scholastischen Sinne: „*Iam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu*“ (Med. III, p. 18). HOBBES bestimmt Ursache als „*accidens — sine quo effectus non potest produci*“. Sie ist „*aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquot sunt*“ (De corp. C. 9, 3; C. 10, 1). MALEBRANCHE: „*Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire*“ (Rech. II, 3). BAYLE: „*La cause est ce par la force de quoi la chose est*“ (Syst. de philos. p. 82). LOCKE: „*Bei den sinnlichen Wahrnehmungen des steten Wechsels der Dinge bemerkt man, dass Eigenschaften und Substanzen zu bestehen anfangen, und zwar durch die gehörige Anwendung und Wirksamkeit anderer Dinge. Davon rührt die Vorstellung der Ursache und Wirkung her. Das, was eine einfache oder zusammengesetzte Vorstellung hervorbringt, heisst Ursache, und das Hervorgebrachte Wirkung.*“ Ursache ist „*das, was macht, dass etwas anderes, sei es einfache Vorstellung, Substanz oder Eigenschaft, zu sein beginnt*“, Wirkung, „*was seinen Anfang von etwas anderem hat*“ (Ess. II, ch. 26, § 1, 2). Nach BERKELEY giebt es keine andere thätige oder wirksame Ursache als den Geist (Princ. CII). Ursache ist nach CHR. WOLF „*ein Ding,*

welches den Grund von einem andern in sich enthält" (Vern. Ged. I, § 29). Wirkende Ursache ist dasjenige Ding, „*welches durch sein Thun dem Möglichen zur Wirklichkeit verhilft*" (l. c. § 120). „*Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit*" (Ontol. § 881). BAUMGARTEN: „*Principium existentiae est causa, principiatum causae causatum*" (Met. § 307). CRUSIUS unterscheidet causae „*univocae*" und „*aequivocae*" (Vernunftwahrh. § 62). MENDELSSOHN: „*Wir haben gesehen, dass die öftere Folge zweier Erscheinungen auf einander uns die gegründete Vermutung gebe, dass sie mit einander in Verbindung stehen. Wir nennen die vorhergehende Erscheinung die Ursache, die folgende aber die Wirkung*" (Morgenst. I, 2). — HUME definirt Ursache als „*einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, so dass alle dem ersten ähnliche Gegenstände solche, die dem zweiten ähnlich sind, zur Folge haben . . ., so dass, wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können*", auch als einen Gegenstand, „*dem ein anderer folgt, und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen andern führt*" (Enqu. VII, 2). „*Wir können sagen, Ursache heisse ein Gegenstand, der einem anderen voraufgeht und räumlich benachbart ist, wofern zugleich alle Gegenstände, die jenem ersteren gleichen, in der gleichen Beziehung der Aufeinanderfolge und räumlichen Nachbarschaft zu den Gegenständen stehen, die diesem letzteren gleichen.*" Oder: „*Ursache ist ein Gegenstand, der einem anderen voraufgeht, ihm räumlich benachbart, und zugleich mit ihm so verbunden ist, dass die Vorstellung des einen Gegenstandes den Geist nötigt, die Vorstellung des anderen zu vollziehen*" (Treat. sct. 14, S. 229 f.). Nach FERGUSON ist bei jeder wahrgenommenen Veränderung „*der Mensch von Natur geneigt, eine verändernde Kraft oder Ursache zu vermuten*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 4). Nach DUGALD STEWART hat „*Ursache*" eine phänomenale und metaphysische Bedeutung. „*Wenn es heisst, dass jede Veränderung in der Natur das Wirken einer Ursache anzeigt, so bezeichnet hierbei das Wort Ursache etwas, das als notwendig verknüpft mit der Veränderung gedacht wird; man kann dies die metaphysische Bedeutung des Wortes nennen.*" „*Wenn wir jedoch in der Naturwissenschaft von einem Dinge als der Ursache eines andern sprechen, so meinen wir nur, dass die beiden regelmässig verbunden sind*" (Phil. I, 2). JAMES MILL: „*A cause, and the power of a cause, are not two things, but two names for the same thing.*" „*The idea of the cause as existing is irresistibly followed by the idea of the effect as existing*" (Analys. C. 24). — Nach KANT bedeutet der Begriff der Ursache „*eine besondere Art der Synthesis . . ., da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird*" (Kr. d. r. Vern. S. 107). Er erfordert, „*dass etwas A von der Art sei, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge*" (l. c. S. 108). „*Die Ursache muss angefangen haben zu handeln. Denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen so wie die Causalität der Ursache*" (Proleg. § 53). „*Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, dass er auch auf ihre Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach,*

zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der grösste Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken: dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht auf den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältnis bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel." „*Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht*" (Kr. d. r. Vern. S. 190 f.). S. MAIMON: „*Ursache ist ein Etwas von der Art, dass, wenn es gesetzt wird, etwas anderes gesetzt werden muss*" (Vers. üb. d. Tr. S. 37). FICHTE: „*Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heisst die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird). Dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird und insofern nicht Thätigkeit, heisst das Bewirkte (der Effect, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heisst eine Wirkung. Das Bewirkte sollte man nie Wirkung nennen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 64 f.). HEGEL: „*Die Substanz ist Ursache, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Accidentalität in sich reflectirt und so die ursprüngliche Sache ist, aber ebenso sehr die Reflexion-in-sich oder ihre blosse Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Process des Wirkens zugleich notwendige ist.*" „*Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztsein macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so dass das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies Gesetztsein ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui*" (Encykl. § 153). „*Von der Ursache ist die Wirkung verschieden; diese ist als solche Gesetztsein*" (l. c. § 154). CHR. WEISSE versteht unter Ursache den Körper „*als Grundlage oder Träger jener Kräfte, die in ihm nur im dialektischen Sinne aufgehoben, aber keineswegs ein für alle-*

mal verschwunden sind, als substantielles Moment des Übergangs von seinem Dasein zu anderem Dasein ausser ihm, des Setzens von anderem Dasein, zu welchem der Grund, d. h. das Wesen oder die substantielle Einheit in ihm liegt" (Met. S. 435). Nach V. COUSIN ist die erste Ursache für uns der Wille; dieser bildet die Quelle des Ursachsbegriffs (Fragm. philos., 2me éd. 1833, p. 26). SCHOPENHAUER definirt Ursache als *„denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Notwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso grosse Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht"* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 23). Nach HERBART sind Ursache und Wirkung gleichzeitig (Met. I, S. 332). H. RITTER: *„Nicht das Ding, sondern seine Thätigkeit bewirkt und ist Ursache, und ebensowenig ist ein Ding Wirkung, sondern nur in seinen Thätigkeiten erfährt es die Wirkung"* (Syst. d. Log. u. Met. II, S. 210). Ursache und Wirkung sind gleichzeitig, im Denken jedoch succedirend (l. c. S. 214 f.). J. ST. MILL versteht unter Ursache die *„Summe der positiven und negativen Bedingungen"* (Log. I, 393). v. HARTMANN: *„Wenn ein Individuum durch sein Dasein die constante und durch seine Thätigkeit die variable Bedingung einer Wirklichkeit liefert, so heisst es im eminenten Sinne Ursache"* (Kategorienlehre S. 378). Nach WAITZ ist es für uns ein Postulat, Ursache und Wirkung gleichzeitig zu denken; psychologisch sind beide aber nach einander (Lehrb. d. Psych. S. 578). Ursache ist nach LIPPS *„der genügende, also widerspruchslos nötigende und zugleich notwendige"* Grund (Grundthats. d. Seelenleb. S. 431). VOLKELT: *„Derjenige Factor, an dessen Vorhandensein unabänderlich das Eintreten oder Bestehen eines andern geknüpft ist, heisst die Ursache"* (Erf. u. Denk. S. 226). RIEHL betont, dass sich die Ursachen von den Wirkungen nur in Gedanken sondern lassen. Sie bilden zusammen einen einzigen Vorgang. Die Wirkung ist keine neue Thatsache, sondern ist die *„Gesamtheit ihrer ursächlichen Momente"* (Phil. Krit. II, 2, S. 239). Ursache und Wirkung müssen coëxistiren. *„B entsteht auf Kosten von A; A hat in dieser Form erst dann aufgehört zu existiren, sobald B vollständig an seine Stelle getreten ist"* (l. c. S. 268). SIGWART erklärt, Ursache sei die *„Gesamtheit der Bedingungen"*; sie ist immer ein Ding, nicht blosses Geschehen, Wirkung die bestimmte Veränderung eines zweiten Dinges (Log. II², S. 134, 137). WUNDT: *„Ursache ist stets diejenige Bedingung, welche über Beschaffenheit und Grösse der Wirkung Rechenschaft giebt"* (Log. I, S. 537). Ursache und Wirkung sind nicht Dinge, sondern Vorgänge (l. c. S. 541). *„Ein Geschehen ist nur möglich in der Form eines Zeitverlaufs. Wenn ein Körper auf einen andern einen Stoss ausübt, so können wir uns dieses Geschehen nicht als eine momentane Berührung der beiden Körper vorstellen, denn eine solche Vorstellung würde immer nur ein ruhendes Nebeneinander und kein Geschehen enthalten. Vielmehr müssen wir uns mindestens das Ende der Bewegung des stossenden und den Anfang der Bewegung des gestossenen Körpers vorstellen, wenn überhaupt die Anschauung eines Ereignisses und dann weiterhin eine Trennung derselben in zwei Teile entstehen soll, von denen wir den einen als die Ursache und den andern als die Wirkung betrachten"* (l. c. S. 541). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN besteht die Ursache *„aus einem Complex von Daten (a b c d), die in den verschiedensten räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu einander stehen können (resp. müssen) und an welche unmittelbar die Wirkung (e f g h) sich anschliesst"* (Gr. d. Erk. S 252). Mit der Ursache ist die Wirkung gegeben. *„Wo . . . nicht ein bestimmter Intensitätsgrad nötig ist, der sich in der Zeit entwickelt, da ist die Ursache*

gleichzeitig mit der Wirkung, aber auch wo eine bestimmte Intensität erforderlich wird, ist die Ungleichheit nur scheinbar, denn die letzte Veranlassung ist doch immer jener bestimmte Intensitätsgrad, und mit diesem zugleich ist die Wirkung gegeben" (l. c. S. 250). Die Wirkung kann mit der Ursache gleichzeitig sein oder ihr folgen, aber die Ursache muss stets mit der Wirkung gleichzeitig sein (l. c. S. 255). Nach SCHUPPE ist die Ursache „*niemals eine einzige Erscheinung . . ., sondern immer eine Mehrzahl sehr verschiedenartiger positiver und negativer Bedingungen*" (Log. S. 56). Die letzte hinzukommende Bedingung kann man als das Bewirkende bezeichnen (l. c. S. 61). Die Ursache fordert noch gar nicht den Dingbegriff, sondern kann auch als ein „*Complex blosser Wahrnehmungsinhalte gedacht werden*" (l. c. S. 73). M. KAUFFMANN: „*Ein Object kann an zwei Stellen in der Zeit begrenzt sein, da es einen Beginn und ein Ende in ihr haben kann. Diejenigen Objecte, welche andere Objecte auf der Seite des Anfanges begrenzen, heissen Ursachen; diejenigen, welche sie auf der Seite des Aufhörens begrenzen, heissen Wirkungen*" (Fundam. d. Erk. S. 19). Für E. MACH hat der Begriff der Ursache als eines Wirkenden einen „*fetischistischen*" Charakter; Causalität ist nur regelmässige Verknüpfung von Ereignissen (Die Mechan. in ihr. Entwickl. 1883, S. 455; Populärwissensch. Vorles. S. 269). UPHUES: „*Auf Zusammengehörigkeiten der Teile zusammengesetzter Vorgänge . . . kommt das zurück, was wir hervorbringende Ursache nennen*" (Psych. d. Erk. I, S. 75). R. WAHLE: „*Ursache ist dasjenige, ohne welches der Eintritt einer gewissen Erscheinung nicht erfolgt wäre.*" Der Satz der Causalität (des Grundes) besagt nichts als: „*Bliebe sich alles immer gleich, so bliebe sich alles immer gleich. Ist sich nicht alles gleich geblieben, so muss etwas Neues im Spiele gewesen sein*" (Das Ganze d. Philos. S. 99). PAULSEN: „*Auf Grund der Wahrnehmung, dass allemal, wenn wir einer Reihe von Vorgängen mit Aufmerksamkeit folgten, auf gleiche Vorgänge unter gleichen Umständen gleiche Vorgänge eintraten, ist in uns zunächst eine allgemeine Disposition zur Erwartung dieses Verhaltens entstanden, und diese Erwartung ist dann durch die zur wissenschaftlichen Forschung entwickelte Erfahrung im Causalgesetz als ihre allgemeinste Voraussetzung über den Naturlauf formulirt worden*" (Imman. Kant S. 190). „*Freilich ist es dann nicht ein a priori notwendiges Gesetz, sondern, wie alle Naturgesetze, ein bloss präsumtiv allgemeingültiger Satz*" (l. c. S. 191). Vgl. Causa, Causalität, Princip.

Urstoff, s. Materie, Princip.

Urteil (proloquium: VARRO, effatum: SERGIUS, pronuntiatum, enuntiatum, enunciatio: CICERO, propositio: APULEIUS, BOËTHIUS, iudicium, Prantl I, 519, 580) ist diejenige Denkthätigkeit, durch welche ein aus einem Bewusstseinsinhalte durch die Aufmerksamkeit herausgehobener Teilinhalt als zu dem Ganzen (jetzt oder immer) gehöriges, mit ihm verknüpftes, aus seinem Innern entspringendes Moment bestimmt wird.

PLATO bestimmt das Urteil als Verbindung zweier Wörter. *Ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος . . ., τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν . . . τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα ῥῆμά που λέγομεν . . . τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκεῖνα πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα . . . οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ' αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων.* Ein Satz kommt nicht eher zustande, *πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δὲ ἥρμοσέ τε*

καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος . . . ὅταν εἴπῃ τις ἄνθρωπος μανθάνει, λόγον εἶναι φῄς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον; δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. Das Urteil schliesst ab, ist wahr oder falsch (Sophist. 261 E ff.). Das Urteil ist eine Thätigkeit der Seele (*ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν [ἐπιστήμην] ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τί ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα,* Theaet. 187 A; Jerusalem, Urteilsfunct., S. 41 f.). Nach ARISTOTELES ist die Aussage eine *φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται* (De interpr. 5, 17 a, 20). Im Urteil (*ἀπόφανσις*) nur ist Wahrheit oder Irrtum, es ist eine *σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων* (De an. III, 6, 430 a, 27), eine *συμπλοκή* zweier Wörter. Die Seele urteilt (?) schon in der Wahrnehmung (*κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων,* De an. III, 3, 427 a, 21). ARISTOTELES bezeichnet ein Urteil, das weder allgemein noch particulär ist, als unbestimmtes Urteil (*λόγος ἀδιόριστος,* Anal. pr. I, 1). Die Stoiker unterscheiden unvollständige und vollständige (*αὐτοτελῆ*) Urteile (*ἀξιώματα*) (Prantl I, 428). *Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ . . . ὠνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι· ὁ γὰρ λέγων Ἡμέρα ἐστίν, ἀξιοῦν δοκεῖ τὸ ἡμέραν εἶναι· οὔσης μὲν οὖν ἡμέρας, ἀληθὲς γίνεται τὸ προκείμενον ἀξίωμα· μὴ οὔσης δέ, ψεῦδος* (Diog. L. VII, 1, 65)· *τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ στωικοί, τὰ δ' ἐλλιπῆ· ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον Γράφει* (l. c. 63). Jedes Urteil ist zugleich eine *συγκατάθεσις*, ein Act des Beifalls (s. d.). — Bei JOHANNES SCOTUS findet sich die Einteilung der Urteile in affirmative und abdicative (De div. nat. I, 14). JOH. DAMASCENUS bestimmt: *„Iudicium est sententia quam dat ratio post inquisitionem et dispositionem de faciendo sive eligendo“* (bei Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 16, 2). PSELLUS: *πρότασίς ἐστι λόγος ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνων* (Prantl II, 266). Auf die Einheit des Urteils als eine durch die Einheit des durch es erweckten Gedankens bedingte weist ABÄLARD hin. WILHELM VON OCCAM lehrt, in den complexen Gedanken sei ein *„actus iudicativus“* als eine Zustimmung oder Nicht-Zustimmung enthalten. Dem gesprochenen geht ein ungesprochenes, inneres Urteil (propositio mentalis) voraus. *„Quando aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius propositionem unam mentalem, quae nullius idiomatis est“* (Log. I, 12; Prantl III, 339). *„Omnis subiectiva propositio in mente est intellectio vel aliqua qualitas inhaerens menti“* (Sent., Prol. qu. 1, 2). *„In intellectu distinguuntur, quae tamen reducuntur ad unum in esse“* (l. c. d. 2, qu. 3). *„Propositio vocalis est vera, quando ex eius prolatione auditor est natus concipere et formare propositionem mentalem veram“* (Quodl. III, qu. 11; Prantl III, 340). PETRUS RAMUS: *„Iudicium . . . definiamus doctrinam, res inventas collocandi, et ea collocatione de re proposita iudicandi“* (Dial. inst. p. 28).

NICOLAUS CUSANUS: *„Unde habet mens iudicium? Habet ex eo, quod imago est exemplaris omnium . . . secundum quod iudicium de exterioribus facit“* (Idiot. III, 5). Nach GOCLENIUS wird *„iudicium“* gebraucht für den Teil der Dialektik, *„qua simplicia componuntur (id est iunguntur vel disiunguntur) et disponuntur“* (Lex. phil. p. 264). DESCARTES sagt vom *„actus iudicandi“*, dass er *„non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit“*

durch eine Determination des Willens (Epist. I, 99). *„Affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi“* (Princ. ph. I, 32). *„Atque ad iudicandum requiritur quidem intellectus; quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur: Non autem requiritur (saltem ad quomodocunque iudicandum) integra et omnimoda rei perceptio; multis enim possumus assentiri, quae nonnisi perobscure et confuse cognoscimus“* (l. c. 34; Medit. IV). CLAUBERG: *„Iudicare est aliquid de aliquo affirmare vel negare“* (Opera p. 924). SPINOZA betont, *„ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere“*. *„Nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare?“* (Eth. II, prop. XLIX, schol.). MALEBRANCHE bestimmt das Urteil (jugement) als *„la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses“* (Rech. I, 2). Logik von PORT ROYAL: *„Iudicium illam mentis operationem dicimus, per quam varias ideas copulantes, hanc esse illam affirmamus, vel negamus“* (Einl. p. 1). *„Postquam res ipsas, idearum beneficio, percepimus, tum ideas ad invicem comparamus, illasque, prout inter se convenire vel differre animadvertimus, coniungimus aut separamus, quod est affirmare aut negare, generalique nomine iudicare vocatur“* (II, 1). LEIBNIZ: *„Nos idées enferment un jugement“* (Gerh. I, 56; vgl. Erdm. p. 76 ff.; Nouv. Ess. IV, ch. 5, § 1). BAYLE: *„Juger est l'acte par lequel nous affirmons ou nous nions quelque chose d'une autre“* (Syst. de philos. p. 18). LOCKE unterscheidet mental und verbal proposition. Das Urteil ist eine Verbindung oder Trennung von Ideen (Ess. IV, ch. 5, § 2, 5). *„Jeder kann an sich selbst bemerken, dass die Seele, wenn sie die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellungen bemerkt, dieselben im stillen in eine Art bejahender oder verneinender Sätze zusammenstellt, und dies meine ich mit den Ausdrücken: Verbinden und Trennen. Diese Thätigkeit der Seele, die so häufig bei einem denkenden und verständigen Manne vorkommt, ist indes leichter durch eigene Beobachtung des inneren Vorganges selbst zu begreifen, als durch Worte zu erklären“* (l. c. § 6). HUME betrachtet als wesentlichen Bestandteil des Urteils den *„Glauben“* (s. d.). *„Die Energie und Lebhaftigkeit der Perception ist dasjenige, was einzig und allein den elementaren Act des Urteilens (the first act of the judgment) constituirt“* (Treat. III, sct. 5, S. 116). D'ARGENS: *„Juger, c'est dire véritablement d'une chose ce qu'elle est, ou ce qu'elle n'est pas, en lui donnant ce qui lui convient, et lui ôtant ce qui ne lui convient pas. Cette opération de notre esprit se fait, lorsque joignant deux diverses idées, nous les affirmons, ou les nions“* (Ph. du Bon-Sens I, p. 198). CONDILLAC: *„Un jugement n'est . . . que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare“* (Trait. des sens. I, ch. 2, § 15). *„Appercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation“* (Log. p. 62). HELVETIUS: *„Juger est sentir“* (De l'espr. I, p. 25). Nach HOLBACH ist das Urteil (jugement) *„la faculté qu'a le cerveau de comparer entre elles les modifications ou les idées qu'il reçoit . . . afin d'en découvrir les rapports ou les effets“* (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 114). ROBINET: *„La perception du rapport de deux idées constitue le jugement“* (De la nat. I, p. 296). *„L'esprit juge, en réagissant sur deux idées, selon leur rapport“* (l. c. p. 297). CHR. WOLF: *„Das Urteil geht auf die Vorstellung der Verknüpfung zweier Dinge mit einander“* (Vern. Ged. I, § 288 ff.). *„Actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimur, vel ab ea removemur, iudicium appellatur“* (Log. § 39). *„Dum igitur mens iudicat, notiones

duas vel coniungit, vel separat" (l. c. § 40). BAUMGARTEN: „*Iudicium est repraesentatio aliquorum conceptuum ut inter se vel convenientium vel repugnantium*" (Acroas. log. § 206). PLOUCQUET: „*Iudicium est comparatio notionis cum notione*" (Methodus calculcandi in logicis, Samml. d. Schrift. 1775, p. 105, 175 f.). HOLLMANN: „*Iudicium appellatur actus intellectus, quo id, quod ad rem aliquam vel pertinere, vel non pertinere, vel plane eidem repugnare deprehendimus, de eadem vel affirmamus vel negamus*" (Log. § 18, § 291). REIMARUS: „*Ein Urteil ist die Erkenntnis oder Einsicht von der Einstimmung oder Nichteinstimmung oder dem Widerspruch zweier Begriffe*" (Vernunftlehre § 115). J. EBERT: „*Wenn wir zwei Begriffe . . . mit einander vergleichen und derselben Übereinstimmung oder Verschiedenheit erkennen, so entstehet ein Urteil*" (Vernunftlehre S. 38). MENDELSSOHN: „*Im Grunde betrachtet, führt jede Erkenntnis schon eine Art von Billigung mit sich. Ein jeder Begriff, insoweit er bloss denkbar ist, hat etwas, das der Seele gefällt, das ihre Thätigkeit beschäftigt und also mit Wohlgefallen und Billigung von ihr erkannt wird*" (Morgenst. I, 7). G. F. MEIER: „*Wir beurteilen etwas, wenn wir uns seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit oder beides vorstellen*" (Met. III, S. 235). TETENS: „*Wenn zwei Gegenstände gewahrgenommen und überdies auf einander bezogen werden, so werden sie im Verhältnis gedacht.*" Dies ist das „*sinnliche Urteil*" (Phil. Vers. I, S. 357). Das logische Urteil ist „*eine Art von Gedanken, nämlich ein Gedanke von dem Verhältnis oder von der Beziehung der Ideen, d. i. eine Gewahrnehmung einer Beziehung der Ideen*" (l. c. S. 365). LAMBERT: „*Der Gedanke, dass die Merkmale der Sache zukommen, enthält schon etwas mehr als die blosse Vorstellung, und dieses Mehrere nennen wir urteilen*" (N. Organ. § 118). Das Urteil ist „*die Verbindung oder Trennung zweener Begriffe*" (l. c. § 119). PLATNER: „*Zwo Vorstellungen mit einander vergleichen in Ansehung ihres einstimmenden oder widersprechenden Verhältnisses, heisst urteilen*" (Ph. Aph. I, § 79). „*Urteilen heisst die Beziehung erkennen, in welcher zween Begriffe mit einander stehen. Wörtlich ausgedrückt ist es ein Satz*" (l. c. § 607). „*Wenn die Seele bejahend urteilt, so trennt sie von der Summe der Eigenschaften, welche den Begriff des Subjects ausmachet, eine ab, und erkennt dieselbe als gleich dem ganzen Begriffe des Prädicats*" (l. c. § 616). „*So heisst also bejahend urteilen erkennen, dass ein Teil des Subjects gleich sei dem ganzen Prädicate*" (l. c. § 617).

KANT: „*Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst urteilen*" (WW. II, 55). Urteil ist eine „*Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden*" (Met. Anf. d. Naturw., Vorr. XIX). „*Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urteil*" (Proleg. § 5). „*Alle Urteile sind . . . Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 88). Das Urteil ist „*die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen*", ein „*Verhältnis, das objectiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloss subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach den Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will, als, diese beiden Vorstellungen sind im*

Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen" (l. c. S. 666). „*Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen*" (Log. § 17). Das Urteil ist „*die Einheit des Bewusstseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt*" (WW. VIII, 532). Zu unterscheiden ist zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. „*In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjects zum Prädicat gedacht wird . . ., ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehöret zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heissen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die im selbigen schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenen gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden; z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urteil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anderes als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisches Urteil*" (Kr. d. r. Vern. S. 39 f.). Die synthetischen Urteile sind entweder empirisch oder a priori (l. c. S. 40 ff.). „*Erfahrungsurteile sind insgesamt synthetisch*" (l. c. S. 40, Anm.). Das Princip der analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs (l. c. S. 151), das der synthetischen: „*Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung*" (l. c. S. 155). „*Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori*" (l. c. S. 155 f.; Proleg. § 2). „*Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.*" „*Zurörderst muss bemerkt werden, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.*" „*Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von sieben und fünf nach dem Satze des Wider-*

spruchs erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von sieben und fünf nichts weiter enthält als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beides zusammengefasst. Der Begriff von zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir bloss jene Vereinigung von sieben und fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen fünf zu dem Begriffe der sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ *und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war.*" „*Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.*" „*Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B.* $a = a$ *das Ganze ist sich selber gleich, oder* $(a + b) > a$" (l. c. § 2). Ein ästhetisches Urteil ist dasjenige, „*dessen Prädicat niemals Erkenntnis (Begriff von einem Object) sein kann (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntnis überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urteil ist der Bestimmungsgrund Empfindung . . . Also ist ein ästhetisches Urteil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust und Unlust verbunden ist*" (WW. VI, 388). JAKOB: „*Die Begriffe werden zu Urteilen gebraucht, und dieses geschieht, wenn wir durch sie die Objecte bestimmen oder wenn wir ihr Verhältnis zur Einheit mit andern Vorstellungen denken*" (Gr. d. Erf. S. 228).

Nach REINHOLD heisst Urteilen „*das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objective Einheit zusammenfassen*" (Vers. e. Theor. II, 435). KIESEWETTER: „*Durch die Verbindung mehrerer Begriffe oder eines Begriffs mit einer Anschauung entsteht ein Urteil*" (Gr. d. Log. § 12). „*Die Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen unter einander, welche zur Deutlichkeit einer Erkenntnis erfordert wird, heisst ein Urteil*" (l. c. § 62). Urteil ist „*die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins*" (l. c. § 63). S. MAIMON behauptet, „*dass das ganze Geschäft des Urteilens bloss darin besteht, entweder vom Subject einen deutlichen Begriff zu erlangen, oder das Subject einer Synthesis . . . zu bestimmen*" (Vers. üb. d. Tr. S. 384). HOFFBAUER: „*Urteilen heisst sich ein Verhältnis zwischen mehreren Objecten denken, und ein Urteil die Vorstellung des Verhältnisses, welches zwischen mehreren Objecten stattfindet*" (Log. S. 142). DESTUTT DE TRACY meint, „*que l'acte de juger consiste toujours et uniquement à voir qu'une idée est comprise dans une autre, fait partie de cette autre, est une des idées qui la composent ou doivent la composer*" (El. d' idéol. I, ch. 4, p. 53). „*Nos jugemens consistent dans la perception du rapport de deux idées, ou plus exactement à percevoir que*

de deux idées l'une contient l'autre. Ce sont donc encore des idées composées" (l. c. III, ch. 3, p. 215). FRIES: „*Das Urteil ist die Erkenntnis eines Gegenstandes durch Begriffe oder, was das Gleiche bedeutet, es enthält Vorstellungen im Verhältnis der Deutlichkeit der Erkenntnis.*" Das Urteil hat die Form einer „*behauptenden Vorstellung*" (Syst. d. Log. S. 125). Nach FICHTE giebt es „*dem Gehalte nach gar keine bloss analytischen Urteile*" (Gr. d. g. Wiss. S. 33). SCHELLING: „*Wenn . . . Begriff und Object ursprünglich so übereinstimmen, dass in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im andern, so ist eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich, ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewusstsein entgegengesetzt werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort ‚Urteil' sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung. Denn im Urteil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen. Das Prädicat ist an sich vom Subject nicht verschieden, denn es wird ja, eben im Urteil, eine Identität beider gesetzt*" (Syst. d. tr. Id. S. 281). Nach HEGEL ist das Urteil „*der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als für sich seiende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind*". „*Die etymologische Bedeutung des Urteils . . . drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist*" (Encykl. § 166). Das Urteil ist „*die Diremtion des Begriffs durch sich selbst*" (Log. III, 68). Nicht jeder Satz ist ein Urteil (l. c. S. 69). — „*Alle Dinge sind ein Urteil — d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder eine innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.*" „*Jenem bloss subjectiv-sein-sollenden Sinne des Urteils, als ob ich einem Subjecte ein Prädicat beilegte, widerspricht der vielmehr objective Ausdruck des Urteils: ‚Die Rose ist rot, das Gold ist Metall u. s. f.'; nicht ich lege ihnen etwas bei. — Die Urteile sind von den Sätzen unterschieden; die letzteren enthalten eine Bestimmung von den Subjecten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen*" (Encykl. § 167). „*Das Subject hat erst im Prädicat seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine blosse Vorstellung oder ein leerer Name*" (l. c. § 169). „*Die verschiedenen Urteile sind als notwendig aus einander folgend und als ein Fortbestimmen des Begriffs zu betrachten, denn das Urteil selbst ist nichts als der bestimmte Begriff*" (l. c. § 171). Zu unterscheiden sind qualitatives, Reflexions-, Notwendigkeits-, Begriffs-Urteil (l. c. § 172—180; Log. III, 74 f.). E. REINHOLD: „*Das logische Urteil ist das in unserer Anerkennung erfolgende Unterscheiden und Verknüpfen einer subjicirten und einer prädicirten Vorstellung*" (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol.[2], S. 146). Alles bewusste Vorstellen enthält ein Urteilen (l. c. S. 147, 151). Nach BIUNDE wird im Urteil „*der Inhalt einer Vorstellung B dem Gegenstande A zugeteilt oder erteilt*" (Vers. e. syst. Beh. d. emp. Psych. II, 97). Nach SCHLEIERMACHER ist das Urteil die Denkform, welche der realen Verbindung der Dinge entspricht (Dialekt. § 190 f., § 138 ff., 155). Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist ein fliessender (l. c. S. 264, 563). Das Urteil ist „*eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjects*" (l. c. § 159). Es geht dem (logischen) Begriffe voran (l. c. § 264).

Herbart: „*Wenn ein Begriff aus zweien Begriffen — noch nicht zusammengefügt ist, die Zusammenfügung aber unternommen wird: so entsteht ein Urteil.*" „*Zum Behuf dieses Unternehmens geschieht die Aufstellung; das Subject ist Subject nur für ein zu erwartendes Prädicat. Demnach muss jedes Urteil, als solches, hypothetisch ausfallen (‚A ist B' heisst nicht: A ist; — sondern, wenn A gesetzt wird, so ist B mit gesetzt, zur Vereinigung in einen Gedanken)*" (Hauptp. d. Log. S. 111 f.). Das Urteil ist die „*Entscheidung über die Verknüpfbarkeit zweier Begriffe*" (Lehrb. z. Einl. in d. Phil. § 52). Ritter erklärt das Urteil als „*die Verbindung von Subject und Prädicat, welches dem thätigen Dinge eine veränderliche Thätigkeit beilegt*" (Syst. d. Log. II, S. 85). Beneke: „*In dem Verhältnisse des Urteils stehen jede zwei als bewusst gegebene Seelenthätigkeiten, von denen die eine sich als in der andern enthalten kundgiebt*" (Neue Grundleg. z. Met. 1822, S. 5). „*Die Subjectvorstellung wird dadurch aufgeklärt, dass wir in dem Prädicate dasselbe noch einmal, aber klarer vorstellen*" (Die neue Psychol. S. 18). Nach Trendelenburg bezieht sich das Urteil immer „*auf eine reale Thätigkeit oder auf die Thätigkeit einer Substanz, und es kann ohne dies Gegenbild im Wirklichen nicht begriffen werden*" (Log. Unt. II², S. 210). Es giebt unvollständige (Begriffe) und vollständige Urteile (l. c. S. 215). Jedes Urteil ist analytisch und synthetisch zugleich (l. c. S. 241 ff.). Schopenhauer: „*Jedes Urteil besteht im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat, die es trennt und vereint mit mancherlei Restrictionen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 476). „*Ein analytisches Urteil ist bloss ein auseinandergezogener Begriff; ein synthetisches hingegen ist die Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellect schon anderweitig vorhandenen.*" „*Jedes analytische Urteil enthält eine Tautologie, und jedes Urteil ohne alle Tautologie ist synthetisch. Hieraus folgt, dass, im Vortrage, analytische Urteile nur unter der Voraussetzung anzuwenden sind, dass der, zu dem geredet wird, den Subjectbegriff nicht so vollständig kennt oder gegenwärtig hat, wie der, welcher redet*" (Parerg. II, 2, § 23). Nach W. Hamilton ist das Urteil „*a simple act of mind, for every act of mind implies a judgment . . . between existence and non-existence*" (Lect. on Met. 1859, I, 204 f., II, 271 f.). „*A proposition is simply an equation, an identification, a bringing into congruence of two notions in respect to their extension*" (l. c. p. 257 f.). „*To judge is to recognise the relation of congruence or of confliction in which two concepts, two individual things, or a concept and an individual, compared together, stand to each other*" (l. c. p. 225 f.). „*Consciousness is thus primarily a judgment or affirmation of existence*" (l. c. p. 277). J. St. Mill bestimmt das Urteil als „*an order of our sensations or ideas, supposed to be believed*", als „*form of speech which expresses a belief that a certain coexistence or sequence of sensations or ideas did, does, or, under certain conditions, would take place*" (Anmerk. zur Ausgab. von James Mills Analys. 178, p. 161 f., 393 f.; B. Erdmann, Log. I, S. 284). Das Urteil ist eine „*Aussage, welche etwas von einem Dinge behauptet oder verneint*" (Log. I, 54). „*In jedem Urteil ist der Glaube (belief) des Sprechenden ausgedrückt, dass das Prädicat ein Name desselben Dinges ist, wovon das Subject ein Name ist*" (l. c. S. 108). „*Belief is an essential element in a judgment*" (Examin. of Sir W. Ham. Philos. C. 18, p. 341 ff.). Durch den „*Glauben*" unterscheidet sich das Urteilen vom Vorstellen. Drobisch: „*Urteile sind . . . Formen der Verknüpfung oder Trennung der Begriffe, durch welche uns die Verhältnisse der-*

selben zu ihren Teilen und zu einander zum Bewusstsein kommen" (N. Darst. d. Log.[5], § 9, S. 11). Das Urteil ist „*eine Aussage (enunciatio) über die Beschaffenheit eines Begriffs und seinen Zusammenhang mit andern, welche zum Bewusstsein bringt, was in ihm gedacht oder nicht gedacht wird, und welche andern Begriffe mit ihm denkend zu setzen oder nicht zu setzen sind*" (l. c. § 40, S. 45). R. ZIMMERMANN: „*Der Ausdruck des Verhältnisses zweier Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit ist das Urteil*" (Philos. Propäd.[3], S. 42). Urteilen heisst nach ULRICI „*ein Besonderes unter sein Allgemeines, ein Exemplar unter seine Gattung, ein Einzelnes unter seinen Begriff subsumiren*", „*ein Einzelnes (Besonderes) als Glied einer Allgemeinheit, einer Gattung oder Art, fassen, bestimmen und somit in die Totalität, unter die es gehört, einreihen*" (Log. S. 482 f.). Logisch ist jedes Urteil analytisch und synthetisch (l. c. S. 510 f.). MANSEL: „*Judgment in the limited sense in which it is distinguished from consciousness in general, is an act of comparison between two given concepts, as regards their relation to a common object*" (Metaph. p. 220 f.). JEVONS: „*Propositions may assert an identity of time, space, manner, quantity, degree, or any other circumstance in which things may agree or differ*" (Princ. of science[2], p. 36). G. BOOLE fasst das Urteil als Ausdruck eines Gleichheitsverhältnisses zwischen Subject und Prädicat auf; GEORGE als „*Verknüpfung von Subject und Prädicat*". Das Subject „*ist das, was es wirkt*", es ist „*in der Vielheit seiner Prädicate vollständig erkennbar*" (Lehrb. d. Psych. S. 411 ff.). WAITZ: „*Im Urteil werden zwei Vorstellungen so auf einander bezogen, dass die eine als bestimmt durch die andere erscheint. Sie werden nicht beide nur neben einander gesetzt, sondern die eine wird in der andern enthalten gedacht als integrirender Bestandteil derselben*" (Lehrb. d. Psych. S. 533). Alle Urteile entstehen durch Analyse der Gesamtvorstellung (l. c. S. 534). Der psychologische Vorgang beim Urteilen ist der, „*dass der Inhalt einer Vorstellung durch eine andere, mag diese in jener schon gelegen haben oder zu ihr neu hinzukommen, modificirt oder näher bestimmt wird*" (ibid.). VOLKMANN: „*Das Urteil ist das Bewusstwerden des Gesetzt- oder Aufgehobenseins einer Vorstellung durch eine andere*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 267). Es giebt zwei Arten des Urteils. „*Das Prädicat erscheint nämlich durch das Subject gesetzt, d. h. dadurch, dass der Grund seiner Setzung in dem Inhalte des Subjectes oder ausser diesem enthalten ist. Die Logik bezeichnet diesen Unterschied durch den Gegensatz des analytischen Urteils zu dem synthetischen, für die Psychologie weist er auf den Gegensatz der unmittelbaren zu der mittelbaren Reproduction zurück.*" „*Was . . . das analytische Urteil betrifft, so stellt sich dasselbe einfach als eine Apperception . . . heraus, und man kann die Erklärung seines Entstehens einfach auf den Satz gründen: alles analytische Urteil ist das Bewusstwerden einer Apperception, sowie umgekehrt jede Apperception, deren wir bewusst werden, die Form eines analytischen Urteils annimmt*" (l. c. S. 268). LOTZE: Im Urteil „*tritt ein bleibendes oder bedingendes Glied, das Ganze eines Bewusstseinsinhalts, als Subject den veränderlichen oder bedingten Gliedern oder der Summe dieser Teile als Prädicaten gegenüber*" (Log.[2], S. 56). Jedes Urteil „*will ein Verhältnis zwischen dem Inhalt zweier Vorstellungen . . . aussprechen*" (l. c. S. 57). „*Wenn wir . . . im Urteile sagen: ‚Der Baum ist grün' oder ‚ist nicht grün', interpretiren wir jenes Zusammensein trennbarer Vorstellungen und drücken nicht einfach wiederholend die Thatsache eines solchen aus. Indem wir den Baum als Subject, oder hier als Substanz, das Prädicat ‚grün' als*

Eigenschaft oder Accidens auffassen, deuten wir auf denjenigen inneren Zusammenhang, in welchem nach unserer Meinung die Eigenschaft zu dem Dinge oder das Accidens zu seiner Substanz steht, als auf den Rechtsgrund hin, nach welchem die beiden Vorstellungen ,Baum' und ,grün' nicht bloss zusammen sind, sondern gerade so, wie sie zusammen sind, nämlich als verknüpfte, trennbare zusammengehören" (Gr. d. Log. § 20). „*Das Wesentliche am Urteil ist nun eben dieser Nebengedanke, den das Denken hat, wenn es Subject und Prädicat in einer bestimmten Form verknüpft. Soviel wesentlich verschiedene Gesichtspunkte, Rechtsgründe oder Muster es giebt, auf welche das Denken rechtfertigend die Verbindung von Subject und Prädicat zurückführt, d. h. soviel wesentlich verschiedene Bedeutungen der Copula es giebt, soviel giebt es logisch wesentlich verschiedene Urteilsformen*" (l. c. § 21). Nach UEBERWEG ist das Urteil „*das Bewusstsein über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, welche verschiedene, aber zu einander gehörige Formen hat, d. h. das Bewusstsein, ob zwischen den entsprechenden objectiven Elementen die analoge Verbindung bestehe*" (Log.[4], § 67). HORWICZ: „*Das Urteil ist weiter nichts als der Act des Wiedererkennens, Erkennen einer Empfindung, beziehentlich eines entwickelten Seelengebildes als eines so oder ähnlich bereits Vorgekommenen*" (Psychol. Analys. II, S. 86). E. DÜHRING verwirft den Ausdruck Urteil und spricht lieber vom „*gedanklichen Satz*". „*Wird durch die Verbindung eines Begriffs mit einem andern etwas über die Beziehung beider festgesetzt, so nennen wir diese Verbindung beider einen ,gedanklichen Satz'*" (Log. S. 40). Nach A. SPIR ist das Urteil „*die glaubende Affirmation des Vorgestellten*", der elementarste, ursprünglichste Act des Bewusstseins (Denk. u. Wirkl. II, S. 197 ff.). WINDELBAND unterscheidet Urteile und Beurteilungen, erstere sind theoretische Vorstellungsverbindungen, die erst durch Beurteilung als wahr oder unwahr charakterisirt werden (Prälud. S. 29 ff.; Beiträge z. Lehre vom negat. Urt., Strassburg. Abhandl. zur Philos. S. 169 ff.). Ähnlich lehrt RICKERT (Der Geg. d. Erk. S. 53). „*Erkennen ist Bejahen oder Verneinen*" (l. c. S. 56). „*Es steckt auch im Urteile, und zwar als das Wesentliche, ein ,praktisches' Verhalten, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt*" (l. c. S. 57). Die (von HILLEBRAND, Die neue Theor. d. kategor. Schlüsse 1891, sogenannte) idiogenetische Urteilstheorie F. BRENTANOS betrachtet das Urteil als einen elementaren psychischen Act des (als wahr) Anerkennens oder (als falsch) Verwerfens eines Bewusstseinsinhaltes (Psychol. I, C. 6 f.; so auch A. MARTY). Es ist für das Urteil nicht wesentlich, aus Subject und Prädicat zu bestehen. Beim Urteil kommt zu dem Vorstellen eine „*zweite intentionale Beziehung zum vorgestellten Gegenstande hinzu, die des Anerkennens oder Verwerfens. Wer Gott nennt, giebt der Vorstellung Gottes, wer sagt: es giebt einen Gott, dem Glauben an ihn Ausdruck*" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 15; vgl. TWARDOWSKY, Inh. u. Gegenst. d. Vorstell., S. 5 ff.). Unter „*Doppelurteilen*" verstehen die Brentanisten Urteile, welche einen Gegenstand nicht bloss anerkennen oder verwerfen, sondern dem sie auch etwas zu- oder absprechen (vgl. HILLEBRAND a. a. O. § 67 ff.; TWARDOWSKY a. a. O. S. 99). Nach RIEHL ist das Urteil seiner logischen Form nach eine Gleichung zwischen Begriffen (Phil. Krit. II, 1, S. 16). Das „*es ist*" ist die Urteilsfunction. Das Urteil ist „*die Art, gegebene Begriffe zur objectiven Einheit des Bewusstseins zu bringen*" (l. c. S. 43). Auch LIPPS sieht im Urteile ein Anerkennen, ein „*Vorstellen mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit*" (Gr. d.

L. S. 395 f.). HÖFFDING bezeichnet das Urteil als bewusste und bestimmte Verbindung von Begriffen (Psych. S. 241). L. GEIGER: *„Urteil ist nichts anderes als bewusste Empfindung, Erwartung oder Erinnerung“* (Urspr. u. Entw. d. m. Spr. I, S. 53). Es ist nur durch die Sprache möglich (l. c. S. 56). Nach J. VOLKELT setzt jedes Urteil eine Vielheit erkennender Subjecte stillschweigend voraus (Erf. u. Denk. S. 144). Das Urteil bezieht sich auf den transsubjectiven Gegenstand selbst (l. c. S. 157 f.); es ist ein *„einfacher Verknüpfungsact“* (l. c. S. 297), *„ein Determiniren“* (l. c. S. 300), *„eine subjective Weise, des Transsubjectiven habhaft zu werden“* (l. c. S. 302) und will *„einen objectiven Erkenntnisinhalt aussprechen“* (l. c. S. 303). *„Die rein subjectiven Sätze sind nicht Urteile im vollen Sinne, weil ihnen der direct gemeinte transsubjective Gegenstand fehlt und daher, um sie auszusprechen, die zu der reinen Erfahrung hinzukommende eigentümliche Leistung des Denkens nicht nötig ist: dagegen werden sie in der Regel als allgemeingültig ausgesprochen und sind so Urteile wenigstens nach der formellen Seite hin“* (l. c. S. 156). Nach J. BERGMANN ist das Urteil *„die Entscheidung über die Geltung einer Vorstellung“* (Sein u. Erk. S. 3). Das Urteilen ist ein *„interessirtes Verhalten“*, zugleich ein Fühlen und Begehren, es billigt und missbilligt die Vorstellung (l. c. S. 4). Urteilen ist *„ein Vorstellen, welches Beziehung zu Gegenständen hat und auf dieselben die Eigenschaft der Gültigkeit oder der Ungültigkeit bezieht“* (l. c. S. 18). R. SEYDEL versteht unter **Begriff** *„die gedachte Möglichkeit eines Wirklichen“*, unter **Urteil** *„den bewusstgewordenen Zusammenhang mit dem Möglichkeitsgesetz, in einer entsprechenden Gedankenproduction sich darstellend“* (Log. S. 62). SIGWART erklärt, durch das Urteil würden zwei Vorstellungen *„in eins gesetzt“* (Log. I², S. 63). In jedem vollendeten Urteil liegt *„das Bewusstsein der objectiven Gültigkeit dieser Ineinssetzung“* (l. c. S. 98), welches auf der Notwendigkeit derselben beruht (ibid.). Die einfachen Urteile zerfallen in: 1) erzählende (Benennungs-, Eigenschaftsurteile, Impersonalien, Relltionen und Gleichungen, Existentialsätze), 2) erklärende Urteile (l. c. S. 89 ff., S. 108). B. ERDMANN setzt das Wesen des Urteils in die logische *„Immanenz“* des Subjects im Prädicat (Log. I, S. 187 ff.). Die Urteile zerfallen in: I. **Realurteile**: 1) formale, 2) attributäre, 3) causale. II. **Idealurteile**: 1) grammatische, 2) normative, 3) Ähnlichkeitsurteile (l. c. § 47). Urteile über Urteile sind **Beurteilungen** (l. c. § 56). WUNDT definirt das Urteil als *„Gliederung eines Gedankens in seine Bestandteile“* (Gr. d. Psych. S. 311). Einfachere wie zusammengesetztere Denkacte gehen aus der *„Zerlegung von* ***Gesamtvorstellungen*** *in ihre Bestandteile“* hervor. *„Demnach bringt das Urteil nicht Begriffe zusammen, die getrennt entstanden waren, sondern es scheidet aus einer einheitlichen Vorstellung Begriffe aus“* (Log. I, 136). Das Urteil ist *„eine Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandteile“* (l. c. S. 137). *„Was sich in unserer sinnlichen Vorstellung in Bestandteile trennt, das zerlegen wir auch in unserem Urteil. Wir unterscheiden die Gegenstände von ihren Eigenschaften und diese wieder als ein relativ Dauerndes von den wechselnden Ereignissen.“* *„Indem die Gegenstände sich verändern, und indem verschiedene Gegenstände, die Teile* ***einer*** *Wahrnehmung ausmachen, in Beziehung zu einander treten, findet dieser Vorgang sein Abbild in jener Gliederung der Vorstellungen, die das Urteil ausführt“* (ibid.). *„Die ursprüngliche Form des Urteilens ist darum zweifellos die, dass ein wirklicher Gegenstandsbegriff, dem zuweilen noch eine bestimmte Eigenschaft als Attribut, als Subject auftritt, und*

dass das Prädicat ein Geschehen oder einen vorübergehenden Zustand schildert" (l. c. S. 138). Das entwickelte Urteil ist *„die Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile. Die Grundlage, von welcher diese Begriffsbestimmung ausgeht, besteht in der aus dem Princip der Zweigliederung abgeleiteten Voraussetzung, dass der Inhalt des Urteils, wenn auch in unbestimmter Form, als Ganzes gegeben ist, ehe er in seine Teile sich trennt. In diesem Sinne kann man alles Urteilen eine analytische Function nennen. Das Urteil ist Darstellung des Gedankens, und zum Zweck dieser Darstellung zerlegt es den Gedanken in seine Elemente, die Begriffe. Nicht aus Begriffen setzt demnach das Urteil Gedanken zusammen, sondern Gedanken löst es in Begriffe auf"* (ibid.). Die Unterscheidung der Gegenstände und ihrer Veränderungen hat ihre Quelle in der Apperception, durch welche sich auch das Selbstbewusstsein von seinem Inhalte, den wechselnden Vorgängen, sondert (l. c. S. 139). *„In den einfachen Urteilen sind Subject und Prädicat je ein einziger Begriff. Zusammengesetzte Urteile entstehen, wenn einer dieser Hauptbestandteile oder beide mehrere Begriffe enthalten"* (l. c. S. 146). In Bezug auf das Urteil können *„die Ausdrücke analytisch und synthetisch in doppeltem Sinne verstanden werden. Wendet man sie auf die Entstehung des Urteils an, so ist der Gedanke, den das Urteil enthält, stets synthetisch entstanden, das Urteil selbst aber besteht in der analytischen Zerlegung dieses Gedankens. Wendet man sie auf das Verhältnis von Subject und Prädicat im fertigen Urteil an, so sind analytisch nur diejenigen Urteile, in denen ein Element oder einige Elemente, die im Subject notwendig schon mitgedacht werden müssen, zu irgend einem Zweck im Prädicat besonders hervorgehoben worden; alle übrigen Urteile sind synthetisch"* (l. c. S. 151). Einzuteilen sind die Urteile 1) nach der Beschaffenheit des Subjectsbegriffs: a. unbestimmtes, b. Einzel-, c. Mehrheitsurteil. 2) Nach der Beschaffenheit des Prädicatsbegriffs: a. erzählendes, b. beschreibendes, c. erklärendes Urteil. 3) Nach dem Verhältnisse zwischen Subject und Prädicat (Relation): a. Identitäts-, b. Subsumtions-, c. Coordinations-, d. Abhängigkeits-, e. negativ prädicirendes, f. negatives entgegensetzendes Urteil (l. c. S. 154 ff.). SCHUPPE: *„Dass etwas von einem Dinge als dem Subjecte ausgesagt werde, kann nichts anderes heissen, als dass dieses Etwas mit diesem Subjecte eine wenn auch noch so kurze Zeit andauernde Einheit ausmache, welche in der relativen Notwendigkeit dieses Zusammen besteht. . . . Solange ein solches Prädicat vom Subjecte ausgesagt wird, so lange wird es auch als unauflöslich gedacht, weil dieser Zustand nur an Stelle eines andern als sein Äquivalent eintreten kann und nur den Platz verlassen kann zu gunsten eines andern als seines Äquivalentes, und diese Reihe von Vorgängern und Nachfolgern durch die Gesetzmässigkeit des Seins absolut bestimmt ist"* (Log. S. 135). *„Wer . . . urteilend einem Subject ein Prädicat beilegt, ist schon bloss durch den Sinn der Beilegung oder Verknüpfung direct gezwungen, sich auch über die Quelle seiner Kenntnis von diesem Zusammensein und Zusammengehören Rechenschaft zu geben, oder doch, wenn auch ohne klares Ins-Bewusstsein-treten, etwas über dieselbe zu meinen oder vorauszusetzen." „Die Verbindung im Urteil besteht nur in dem behaupteten wirklichen Zusammensein"* (l. c. S. 175 f.). *„Urteile sind immer Erkenntnisse"* (l. c. S. 6). Das Denken ist Urteilen, d. i. *„Bewusstsein der Identität oder der Verschiedenheit und . . . der causalen Beziehungen von Gegebenen. Das Urteil fügt nicht zusammen, was vorher getrennt war, sondern nennt die Art des Zusammenseins der Daten"*

(l. c. S. 37). *„Was wir bei dem Begriffe denken, sind lauter Urteile“* (l. c. S. 38). M. KAUFFMANN: *„Urteile sind Beziehungen von Begriffen zu einander. . . . Durch ein Urteil wird ausgesagt, ob ein Begriff ganz, teilweise oder gar nicht mit einem anderen Begriffe zusammenfalle“* (Fundam. d. Erk. S. 22). Die Urteile *„sind von Begriffen eigentlich nur formal unterschieden, inhaltlich aber denselben gleich“* (l. c. S. 23). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN ist ein Begriff nie für sich, stets in Beziehung auf andere Begriffe gegeben. *„Diese Beziehung eines Begriffes auf ein Zusammen von Begrifflichem ist das Urteil“* (Gr. e. Erk. S. 204). Es ist *„alles Gegebene ursprünglich analytisch, unterschieden, es ist synthetisch in räumlichem oder zeitlichem oder räumlich-zeitlichem Zusammen und in Ähnlichkeits- und Verschiedenheitsbeziehungen zu anderem gegeben“* (l. c. S. 206 f.). Jedes Urteil ist zugleich ein Schluss (l. c. S. 219). *„Der Beweis für abgeleitete Sätze geschieht an der Hand der Anschauung und Construction entschieden synthetisch, während die Auffindung analytisch durch Augenschein oder empirisch durch Induction stattfindet“* (l. c. S. 314). Nach RIBOT bringt das Urteil ein Verhältnis der Harmonie oder Disharmonie zwischen Ideen zum Ausdruck (Der Wille S. 25). UPHUES: *„Das Urteil ist ein Dafürhalten, dass eine Übereinstimmung zwischen einem Gegenstand . . . und einer Vorstellung . . . besteht“* (Viertelj. 21. Bd., S. 460). Nach G. THIELE enthält das Urteilen 1) ein *„Meinen“* als Ausdruck des *„Nach-aussen-sich-beziehens“* der Kategorien, 2) das Moment des *„Behauptens, Anerkennens eines von ihm unabhängig Bestehenden“* (Die Philos. d. Selbstbew. S. 185 f.). Auf die formende Thätigkeit des Urteils weisen G. GERBER (D. Sprache u. d. Erkenn. 1884) und BRADLEY (Principl. of Log. 1883; vgl. UEBERWEG, Grundr. d. Gesch. d. Phil. III, 2[8], 447) hin, während die Associationspsychologie das Urteil auf Association zurückführt (ZIEHEN, Leitfad.[2], S. 159). Dem gegenüber betont W. JERUSALEM den abschliessenden Charakter des Urteils (Urteilsfunct. S. 80). Die Urteilsfunction besteht in einem Gliedern und Gestalten. *„Durch das Urteil wird der ganze Vorstellungscomplex, der unzergliederte Vorgang dadurch geformt und gegliedert dass der Baum als ein kraftbegabtes, einheitliches Wesen hingestellt wird, dessen gegenwärtig sich vollziehende Kraftäusserung eben das Blühen ist. Die Function des Urteilens ist somit nicht sowohl ein Trennen oder Verbinden, es besteht vielmehr in der Gliederung und Formung vorgestellter Inhalte“* (l. c. S. 82). Der Vorstellungsinhalt wird *„in dem Urteile als etwas Selbständiges, von mir unabhängig Existirendes hingestellt“* und objectivirt (l. c. S. 82 f.). Die Gegenstände erscheinen erst durch das Urteil *„als Kraftcentra, die nach Analogie unserer eigenen Willenshandlungen Wirkungen ausüben“* (l. c. S. 83). *„Während wir beim Vorstellen — mehr oder minder passiv — von der Umgebung afficirt werden, vollziehen wir im Urteile eine Gliederung und Formung der vorgestellten Vorgänge, indem wir das gegebene Object als Kraftcentrum fassen, das jetzt in bestimmter Weise thätig ist. Mit dieser Formung vollzieht sich gleichzeitig die Objectivirung des Vorgangs, indem das Subject als selbständiges, von uns unabhängiges Wesen erscheint, welches seine Thätigkeit entfaltet, mögen wir es wissen oder nicht. Das Resultat ist ein modificirtes Vorstellen und nicht etwa eine eigene Klasse psychischer Phänomene“* (l. c. S. 84 f.). Das Urteil ist ein Willensact, der als solcher Gefühlselemente in sich enthält (l. c. S. 86 f.); die Veranlassung eines Urteils bildet das Interesse, das Bedürfnis nach psychischer Function (l. c. S. 89 f.). *„Das Urteil ist die primi-*

tiveste und häufigste Art der Apperception, und die erregten Vorstellungen sind . . . die erinnerten Willensimpulse.“ „*So konnte denn ein bewegtes Object gar nicht anders appercipirt werden, als indem man die Bewegung als Willenshandlung des sich bewegenden Dinges deutete*“ (l. c. S. 94 f.). Das Urteil wird „*durch Verwertung der eigenen Willensimpulse erst geschaffen*“ (l. c. S. 95). „*Die Urteile sind Zeichen, aber nicht Bilder des wirklichen Geschehens; dass sie aber wirklich Zeichen sind, und auch eine objective Componente enthalten, das wird . . . durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt*“ (l. c. S. 188). JODL versteht unter Urteil „*jeden Act der psychischen Thätigkeit, wodurch eine im Bewusstsein gegenwärtige Wahrnehmung oder Vorstellung als etwas Bestimmtes bezeichnet, eine andere Vorstellung als mit ihr verknüpft oder in ihr enthalten ins Bewusstsein gehoben, bemerkt und so Eines durch das Andere verdeutlicht und erklärt wird*“ (Lehrb. d. Psych. S. 613). Das Urteil ist stets analytisch und synthetisch zugleich (l. c. S. 616). ROSINSKY: „*Das Urteil hat keinen andern Zweck als die Bestimmtheit eines und desselben Begriffs, d. h. seine sich stets gleichbleibende Bedeutung zu documentiren*“ (D. Urt. S. 16). „*Der Urteilsact ist nichts anderes als die mit dem Bewusstsein der Identität in immanenter Weise verbundene, unmittelbare Beziehung des Verstandes auf seinen Gegenstand*“ (l. c. S. 23), die „*immanente Neutralisation zweier Gegensätze*“ (ibid.). Nach L. RABUS ist Urteilen „*dasjenige Denken, welches eine Vorstellung gegenüber anderweitigen Vorstellungen mit Bezug auf ihre Herkunft und ihre innere Haltbarkeit begrenzt*“ (Log. S. 105). Die in das Urteil aufgenommene Vorstellung ist der Begriff (ibid.). R. WAHLE: „*Ein Urteil ist die Behebung von Zweifeln als solche, d. h. das Verschwinden der Unruhe der Bedürfnisaction nach Eintritt einer Vorstellung, die die Lücke im Ablaufe ausfüllt und ruhig stehende Ketten von Vorstellungen bildet*“ (Das Ganze d. Philos. S. 384). Es ist „*die Stabilisirung nach einer Frageunruhe*“ (l. c. S. 388). Nach J. SOCOLIU heisst „*urteilen*“ „*einen Zusammenhang zwischen einzelnen Erkenntnissen einsehen, und das will sagen: die Erkenntnisse in einem Blick erfassen, sie als ein Ganzes schauen*“ (Die Grundprobl. d. Philos. S. 84). H. WOLFF: „*Urteile sind sprachliche Vorgänge und als solche Mitteilungsacte über einen sinnlichen Gegenstand (oder seelisch Erlebtes) schlechthin oder über einen Gegenstand (Seelisches) in seinen Beziehungen zu anderen*“ (Handbuch d. Logik 1884, S. 162). Vgl. Copula, Satz, Kategorisch u. s. w.

Urteil, analytisches, synthetisches, s. Urteil.

Urteil, ästhetisches, ist nach HERBART ein solches, welches „*das Prädicat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt*“ (Encykl. S. 80).

Urteil, divisives, ist ein Urteil, in welchem eine Einteilung formulirt wird (S ist teils P_1, teils P_2, teils P_3).

Urteilsfunction, s. Urteil.

Urteilsgefühle nennt A. MEINONG „*Gefühle, denen . . . auch ein Urteil wesentlich ist*“ (Werttheor. S. 32 ff., S. 35).

Urteilskraft (aestimativa) ist nach AVICENNA „*virtus, qua animal iudicat*“ (Stöckl II, 38). KANT definirt die Urteilskraft als „*das Vermögen,*

unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht" (Kr. d. r. Vern. S. 139). Die „*transscendentale Doctrin der Urteilskraft*" enthält „*zwei Hauptstücke*". „*Das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von denen synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen, unter diesen Bedingungen a priori herfliessen und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes*" (l. c. S. 141). Die Urteilskraft macht ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft aus (Krit. d. Urt., Vorr., S. 2). „*Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, dass die Urteilskraft ebensowohl für sich ein Princip a priori enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist . . ., ebensowohl einen Übergang von reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht*" (l. c. S. 16). „*Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch, wenn sie als transscendentale Urteilskraft, a priori die Bedingungen angiebt, denen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumirt werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloss reflectirend*" (l. c. S. 16 f.). „*Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich*" (l. c. S. 37). Es zerfällt die Kritik der Urteilskraft „*in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen verstanden wird*" (l. c. S. 33; Log. S. 205 ff.). FICHTE: „*Urteilskraft ist das . . . Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Massgabe dieser Reflexion oder Abstraction mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.*" Sie bestimmt dem Verstande „*das Object überhaupt als Object*". „*Nichts im Verstande, keine Urteilskraft; keine Urteilskraft, nichts im Verstande für den Verstand, kein Denken des Gedachten als eines solchen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 213 f.). BENEKE versteht unter Urteilskraft „*alle Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewusstsein gesteigert, Urteile zu erzeugen geeignet sind*" (Lehrb. d. Psych. § 134). Vgl. Zweck.

Urteil, zusammengesetztes, s. Zusammengesetzt.

Urvermögen, s. Seelenvermögen.

Utilitarismus (Utilismus): ethisches Nützlichkeitsprincip, Ansicht, dass die Sittlichkeit (Tugend), das Gute. der Zweck des sittlichen Handelns in der Förderung der allgemeinen (fremden und eigenen) Wohlfahrt bestehe. — Schon SOKRATES identificirt das Gute mit dem (wahrhaft) Nützlichen, was später auch in anderer Weise SPINOZA thut (vgl. Tugend). „*Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt*“ (Eth. IV, prop. XL). HELVETIUS: „*L'utilité publique . . . est le principe de toutes les vertus humaines*“ (De l'espr. II, 6). J. BENTHAM bestimmt als Zweck des sittlichen Handelns „*the greatest possible quantity of happiness*“ (Introd. II, ch. 17, p. 234), „*the greatest happiness of the greatest number*“. In der Aufstellung des moralischen Budgets zeigt es sich, dass der Egoismus nicht geeignet ist, die eigene Wohlfahrt zu befördern, daher es notwendig ist, uneigennützig zu sein. „*By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which is appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest in other words, to promote or to oppose that happiness*“ (l. c. I, ch. 1, p. 3). „*Utility*“ = „*that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness*“ (ibid.). „*The interest of the community*“ = „*the summ of the interest of the several members who compose it*“ (l. c. p. 4). Ähnlich lehren J. ST. MILL (Utilitarianism 1863), der als Jüngling einen Verein der „*Utilitarier*“ (der Name stammt aus GALTs Novelle „Das Pfarrregister“; Eucken, Grundbegr., S. 214) gründete, ferner BENEKE, H. SIDGWICK, H. SPENCER, GIZYCKI u. a. Vgl. Nutzen, Teleologie.

Utilität: Nützlichkeit.

V.

Vacuum: leerer Raum. Vacuisten (Antiplenisten): Anhänger der Lehre vom leeren Raum. Vgl. Raum.

Vaiçeshikam heisst das atomistische System des KANÂDA.

Variabilität: Veränderlichkeit. Unter dem „*Denkmittel der Variabilität*“ versteht K. LASSWITZ „*jene Einheitsbeziehung des Bewusstseins, welche die Bedingung dafür ist, dass der sinnliche Bewusstseinsinhalt ein gesetzmässig verknüpfbares, die Möglichkeit einer Fortsetzung in sich schliessendes Sein enthält, ein Verfahren der Realisation durch Erzeugung der Grösse, nicht insofern sie Extension ist, sondern insofern sie die Regel ihrer Tendenz zur Extension enthält*“ (Gesch. d. Atom. I, 272).

Variation nennt R. AVENARIUS das Verhältnis, nach welchem mit einer ‚Schwankung‘ des ‚System C‘ (durch einen Umgebungsbestandteil) die Aussage: „Das ist anders“, die ‚Heterote‘, oder (bei eingeübter Schwankung): „Das ist dasselbe“, die ‚Tautote‘, verbunden ist (Kr. d. r. Erf. II, 29 ff.).

Veda: Wissen. Vedânta: Veda-Ende. Beides Namen indischer religiös-philosophischer Systeme.

53*

Velatus, s. Enkekalymmenos.

Velleïtät: Willensregung.

Verabscheuung, s. Begehren. VOLKMANN: „*Versteht man unter Begehrung im engeren, eigentlichen Sinne das Bewusstwerden des Anstrebens des Vorstellens auf Geltendmachung seiner Vorstellung, und unter Verabscheuung das Widerstreben gegen den widerstrebenden Gegensatz derselben, so folgt offenbar, dass jede Begehrung in weitem Sinne beides gleichzeitig ist, d. h. dass das Begehren einer Vorstellung gleichzeitig das Verabscheuen ihres Gegensatzes in sich schliesst*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 405).

Veracitas Dei (Wahrhaftigkeit Gottes: DESCARTES), s. Wahrheit.

Veränderung ist der Wechsel der Eigenschaften (Qualitäten) oder Beziehungen eines Dinges. — ANAXIMENES führt alles Geschehen auf Verdichtung und Verdünnung zurück. *Γεννᾶσθαί τε πάντα μετὰ πύκνωσιν καὶ πάλιν ἀραίωσιν* (Euseb., Praep. evang. I, 8, 3). Nach ANAXAGORAS sind die Homöomerien (s. d.) *ἄφθαρτα*; die Veränderungen der Dinge bestehen in Vereinigung und Trennung der kleinsten Teile: *φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον* (Theophr., Phys. opin., fr. 4, Dox. S. 478, 22; Simpl. ad Phys. 34 b; Stob. Ecl. I, 19, 414). HERAKLIT lehrt das beständige Werden (s. d.) der Dinge, wogegen die Eleaten alle Veränderung für Schein ausgeben. *Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον* (Stob. Ecl. I, 19, 412)· *οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη* (Fr. 69, Mull. I, 121). EMPEDOKLES erklärt, es gebe kein Werden (*φύσις*); was wir so nennen, ist nur Mischung und Entmischung der Elemente. *Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι φύσις οὐδενός ἐστιν, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων* (Aristot., De gener. et corrupt. I, 1, 314 b, 8; II, 1, 329 a, 4). *Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, . . . ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποις* (Plac. I, 30; Dox. 326). Die Mischung kommt durch die *φιλότης*, die Trennung durch den *νεῖκος* zustande (Aristot., Met. I, 4). Im Urzustande sind die Elemente zu einem *σφαῖρος* vereint (l. c. III, 4, 1000 b, 3), es herrscht die *φιλία*; durch den *νεῖκος* werden die Elemente getrennt, dann wieder durch die Liebe vereinigt (Arist., Phys. III, 1; Plato, Soph. 242). LEUKIPP und DEMOKRIT bestimmen die Veränderung als *τῇ τούτων* [*ἀτόμων*] *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει* vor sich gehend (Arist., De coel. III, 4, 303 a, 7). PLATO bezieht die Veränderung nur auf die Welt der Sinnendinge, die Ideen (s. d.) dagegen sind ewig sich selbst gleich. Nach ARISTOTELES ist die qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) eine *κίνησις κατὰ τὸ ποιόν* (De coel. I, 3, 270 a, 27). Alle Veränderung ist Verwirklichung eines Möglichen. *Οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη· εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί· ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν* (Met. XII, 2, 1069 b, 9 squ.)· *οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος . . . πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι· ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος· εἰς ἄπειρον*

οὖν εἰσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς στρόγγυλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρόγγυλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὴ στῆναι (l. c. 3, 1069 b, 35 squ.; Categ. 14). Die S t o i k e r betonen die Realität der qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*). *Ποσειδώνιος δὲ φθορὰς καὶ γενέσεις τέτταρας εἶναι φησὶν ἐκ τῶν ὄντων εἰς τὰ ὄντα γιγνομένας· τὴν μὲν γὰρ ἐκ τῶν οὐκ ὄντων καὶ τὴν εἰς οὐκ ὄντα, καθάπερ εἴπομεν πρόσθεν, ἀπέγνωσεν ἀνύπαρκτον οὖσαν, τῶν δὲ εἰς ὄντα γιγνομένων μεταβολῶν τὴν μὲν εἶναι κατὰ διαίρεσιν τὴν δὲ κατ' ἀλλοίωσιν τὴν δὲ κατὰ σύγχυσιν τὴν δὲ ἐξ ὅλων λεγομένην δὲ κατ' ἀνάλυσιν· τούτων δὲ τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι, τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους· ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ τὰς γενέσεις συμβαίνειν· τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνει* (Stob. Ecl. I, 20, 434). — Die M o t a k h a l i m û n führen die Veränderung auf „*congregatio*“ und „*separatio*“ der Atome zurück (Stöckl II, 144). CARDANUS unterscheidet drei Arten der Mischung: generatio, *κρᾶσις* oder mistio, coacervatio (Lasswitz, Gesch. d. Atom. I, 310). SPINOZA: „*Per mutationem intelligimus illam variationem, quae in aliquo subiecto dari potest, integra permanente ipsa essentia subiecti*“ (Cog. met. II, 4). CHR. WOLF: „*Alle Veränderungen . . . eines Dinges sind Abwechselungen seiner Schranken.*“ Das Wesen bleibt unverändert (Vern. Ged. I, § 107 f.). „*Omnis rei mutatio (intrinseca sc.) in variatione modorum consistit*“ (Ontol. § 831). „*In modificatione rerum nihil substantiale perit vel producitur*“ (l. c. § 832). KANT: „*Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolget. Daher ist alles, was sich verändert, b l e i b e n d, und nur sein Z u s t a n d w e c h s e l t. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen W e c h s e l, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.*“ „*Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne dass es bloss eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustand in den andern, und von Nichtsein, zum Sein, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmung dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, dass etwas schlechthin anfange zu sein, so müsst ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon ist?*“ (Kr. d. r. Vern. S. 179). „*Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes u n t e r s c h i e d e n u n d f o l g t demselben. Ebenso ist auch der zweite Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom ersteren, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden, d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Grösse nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b — a, welches im vorigen Zustande nicht war und in Ansehen dessen es = 0 ist.*“ „*Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Z e i t, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Grösse hat (denn alle Teile der Erscheinungen sind immer wiederum Grössen). Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken*

enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so, dass, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität (b — a) durch alle kleineren Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung" (l. c. S. 194 f.). „*Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges*" (l. c. S. 219). HERBART führt alle Veränderung auf ein eintretendes oder aufhörendes „*Zusammen*" der einfachen Wesen zurück (Met. II, S. 197, § 224 ff.). Die wirklichen Wesen (Reale) sind an sich unveränderlich. „*Nun findet sich, dass in den Complexionen, die wir Dinge nennen, einige Merkmale sich ändern, andere beharren.*" „*Wegen der veränderten Merkmale ist die Complexion eine andere, wegen der beharrenden ist sie dieselbe.*" „*Es liegt . . . der Widerspruch vor Augen, dass eine Substanz verschiedenen, verschiedene einer identisch sein sollen.*" „*Heisse irgend eine der verschiedenen N; die eine M: so wird, nach der Methode der Beziehungen, sich M vermehrfachen. Dem Zusammen der mehreren M wird N gleich sein. . . . Es giebt viele N; für jedes ein Zusammen mehrerer M. Aber M sollte eins sein, und das Gleiche für die sämtlichen N. Für eine Substanz also giebt es ein vielfaches Zusammen mit anderen, und wieder anderen Substanzen. Ein so vielfaches, wie viele Merkmale ein und dasselbe Ding zeigt, sowohl gleichzeitige als successive. Diese Merkmale werden aufs Sein, aber nicht auf reine Wesen, zurückgeführt, sondern auf ein vielfaches Zusammen vieler reinen Wesen mit einem einzigen; dies bezeichnet das vielfache N*" (Hauptp. d. Met. S. 34 ff.). LOTZE: „*Wollte man . . . annehmen, die Qualität a ginge über in eine andere α, die ihr selber ähnlich bliebe, so würde doch diese Ähnlichkeit beider immer bloss eine Vergleichungsbeziehung sein, welche für ein Bewusstsein Bedeutung hat, das a und α in Vergleichung bringt; das α selbst aber würde doch immer etwas anderes als a und nicht dasselbe sein. Gerade so nämlich, wie zwei gleiche Dinge A und A deswegen doch nicht ein Ding sind, so würden zwei ähnliche Qualitäten a und a durch diese Ähnlichkeit noch in gar keinen inneren Zusammenhang gesetzt, sondern blieben trotzdem einander so fremd, als hätten sie gleich von Anfang an an ganz verschiedenen Stellen der Welt zugleich existirt.*" „*Es geht also, wenn eine Qualität verändert gedacht wird, eigentlich sie selber ganz zu Grunde, und an ihre Stelle tritt etwas Anderes, von dem sich ein sachlicher Zusammenhang mit dem Vorigen gar nicht, sondern nur irgend ein Grad der Verwandtschaft, der Ähnlichkeit oder des Gegensatzes angeben lässt. Dies ist schon von Aristoteles bemerkt worden: Qualitäten sind unveränderlich und können deswegen nicht Dinge sein, von denen wir Veränderlichkeit, d. h. Fortdauer im Anderswerden, verlangen*" (Gr. d. Met. S. 23). SCHUPPE: „*Zum Begriffe der Qualitätsveränderung gehört es, dass eine Qualität verschwinden*

kann, ohne noch irgendwo im Raum zu sein, also ohne ihren Ort verändert zu haben, und dass eine Qualität plötzlich wahrnehmbar werden kann, ohne vorher schon irgendwo existirt, also auch ohne ihren Ort verändert zu haben. . . . Das Woher der auftretenden und das Wohin der verschwindenden Qualität beantwortet sich durch das Gesetz, nach welchem unter gegebenen Umständen an Stelle dieser Qualität nur jene andere treten kann" (Log. S. 115). AVENARIUS stellt die abhängig Veränderlichen (E-Werte) zu den (relativ) unabhängig Veränderlichen (R, Umgebungsbestandteile) in Beziehung. Jede Functionsbeziehung ist ein System zweier Veränderungen V_1 und V_2. Die Veränderung ist eine quantitative (positive und negative); es geht V in $V \pm \Delta V$ über (Kr. d. r. Erf. I, 52, 25 ff.).

Veranlassung (Anlass) ist, nach v. HARTMANN, „*eine Veränderung, die als letzte noch fehlende Bedingung hinzukommt, um einen sonst schon lange vollständigen Bedingungscomplex zur zureichenden Ursache zu ergänzen*" (Kategorienlehre S. 378). Vgl. Occasionalismus.

Verbindung (coniunctio) ist nach KANT „*entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zu einander gehört . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Grössen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physische der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnisvermögen a priori, eingeteilt werden kann*" [Kr. d. r. Vern. S. 158, Anm.]). HERBART: „*Die Verbindung des Mannigfaltigen geschieht gar nicht durch irgend etwas, das man einen Actus nennen könnte, am wenigsten durch einen Act der Spontaneität; — sie ist der unmittelbare Erfolg der Einheit der Seele. Die Verbindung des Mannigfaltigen richtet sich ferner allemal nach der Art und Weise, wie die sinnlichen Eindrücke zusammentreffen — sie ist gegeben*" (Lehrb. z. Psych.[3], S. 49). FRIES: „*Die Vorstellungen des Allgemeinen und der Verbindung entspringen aus der Selbstthätigkeit der reinen Vernunft; das Denken des Verstandes setzt sie als gegeben in der Vernunft voraus und beobachtet sie in dieser*" (Syst. d. Log. S. 94). Nach RIEHL ist alle objective Verbindung die „*Synthese des Bewusstseins durch seine Identität*" (Phil. Krit. II, 1, S. 234). Vgl. Synthese.

Verbum mentis, s. Species, Object (bei ROSMINI).

Verdunkelung ist die „*Bindung des gesamten Vorstellens einer Vorstellung*". „*Der Klarheitsgrad der verdunkelten Vorstellung ist gleich Null, ihr ganzes Vorstellen ist in blosses Streben umgewandelt, wir sind uns ihrer gar nicht mehr bewusst*" (VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I[4], S. 351; vgl. die Litteraturangabe S. 353 f.). Vgl. Hemmung.

Vergangen ist nach VOLKMANN, „*was mit dem Gegenwärtigen nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade*", zukünftig, „*mit dessen vollem Klarheits- und Lebhaftigkeitsgrade das Gegenwärtige nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade verschmelzen kann*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 13).

Vergesellschaftung, s. Association.

Vergessen (das) besteht in der Unfähigkeit der Erinnerung. CHR. WOLF: „*Oblivio, quatenus a corpore pendet, consistit in impotentia, ideam materialem reproducere*" (Psych. rat. § 303). „Vergessenheit" ist „*ein Unvermögen zu gedenken, daran wir vorhin gedacht, und wenn wir ja daran gedenken, zu erkennen, dass wir schon vorhin daran gedacht*" (Vern. Ged. I, § 254). „*Oblivio, quae adeo est impotentia ideas reproductas . . . recognoscendi*" (Psych. emp. § 215). G. E. SCHULZE: „*Die Vergesslichkeit ist eine Folge der Schwäche der Fähigkeit, etwas im Gedächtnisse aufzubewahren und zur Erinnerung zu bringen*" (Psych. Anthr. S. 193). Nach FRIES ist das Vergessen eine immer grössere Verdunkelung unserer Vorstellungen (N. Krit. I, 139). VOLKMANN: „*Es giebt ein doppeltes Vergessen: ein Vergessen auf ungewisses Wiederfinden und eines auf gewisse Wiederkehr*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 388). Vgl. Gedächtnis.

Vergleichung ist nach FRIES „*das Bewusstsein vom Verhältnis mehrerer Vorstellungen zu einander*" (Syst. d. Log. S. 92). Die allgemeinsten Vergleichungsbegriffe beziehen sich auf Vorstellungen der Einheit (l. c. S. 99). ULRICI: „*Zwei Dinge vergleichen, heisst nur, für das Bewusstsein feststellen, in welchen Beziehungen sie unterschieden, in welchen dagegen gleich seien*" (Log. S. 137). Nach HÖFFDING heisst vergleichen „*Ähnlichkeiten oder Unterschiede oder beides finden*" (Viertelj. 14. Bd.; Üb. Wiedererk. S. 194). WUNDT: „*Jede Beziehung schliesst eine Vergleichung der auf einander bezogenen psychischen Inhalte in sich, und eine Vergleichung ist hinwiederum erst dadurch möglich, dass die verglichenen Inhalte zu einander in Beziehung gebracht werden*" (Gr. d. Psych. S. 295). Die Vergleichung setzt sich aus der Übereinstimmung und Unterscheidung zusammen (ibid.). Vergleichung ist „*Verbindung des Ähnlichen und . . . Unterscheidung des Widerstreitenden*" (Log. II, 280). Die vergleichende Methode besteht „*darin, dass die vergleichende Beobachtung, die Sammlung übereinstimmender Erscheinungen und die Abstufung der nicht übereinstimmenden nach den Graden ihres Unterschieds, zur Gewinnung allgemeiner Ergebnisse benützt wird*" (l. c. S. 281). Zu unterscheiden sind die individuelle und generische Vergleichung (l. c. S. 283). AVENARIUS: „*Treffen zwei E-Werte zusammen unter Hinzutritt der ‚erwarteten' und ‚gesuchten' ‚Gleichheit' so nimmt das ‚Denken' seinerseits die bestimmte Modification des ‚Vergleichens' an*" (Kr. d. r. Erf. II, S. 99).

Verhältnis (relatio) wird, nach WUNDT, da gesagt, „*wo es sich um die Vergleichung unabhängig gedachter Begriffe handelt*" (Log. I, 106 f.). FRIES unterscheidet logische und reelle Verhältnisse (Syst. d. Log. S. 120). Vgl. Relation.

Verhältnisbegriff ist nach LAMBERT „*ein solcher, wodurch ein Begriff mittels eines andern, oder eine Sache durch eine andere kenntlich gemacht oder bestimmt wird*" (N. Organ. I, § 12). Nach PLATNER sind Verhältnisbegriffe

„Vergleichungen sinnlicher Ideen in dem reinen Verstande“ (Phil. Aph. I, § 496; vgl. TETENS, Ph. Vers. I).

Verknüpfung (connexio), s. Causalität, Synthesis, Verbindung. ARISTOTELES: ἡ συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι (Met. VI, 4, 1027 b, 30). Nach PLATNER sind *„Dinge mit einander verknüpft, wenn sie sich verhalten wie Grund und Folge“* (Phil. Aph. I, § 976).

Vermögen (δύναμις, potentia) ist Wirkungsfähigkeit, das Wirkenkönnen unter bestimmten Bedingungen. — Der Begriff des Vermögens geht auf die δύναμις (s. Kraft, Potentialität u. s. w.) des ARISTOTELES zurück. LEIBNIZ scheidet Vermögen und Kraft; ersteres ist die *„nahe Möglichkeit zu wirken“* (Erdm. p. 121). CONDILLAC definirt Vermögen als dasjenige, *„was selbst nichts thut, dem aber nichts abgeht, um das zu thun, was es nicht thut“* (Diss. de la liberté § 11; DESSOIR I, S. 199). Nach CHR. WOLF ist Vermögen *„nur eine Möglichkeit, etwas zu thun“* (Vern. Ged. I, § 117). KIESEWETTER erklärt Vermögen als *„Grund der Möglichkeit einer Sache“* (Gr. d. Log. § 10). FICHTE: *„Ein Vermögen ist nichts Wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine Reihe unseres Denkens aufnehmen zu können“* (Syst. d. Sittenl. S. 23, 94). SIGWART bestimmt Vermögen als *„diejenige Natur des geistigen Subjects, vermöge der es aus sich selbst heraus auf gewisse Veranlassung hin Thätigkeiten producirt, die nicht bloss Fortsetzung der früheren sind, vermöge der es in der Zeit sich entfaltet und damit verwirklicht, was in seiner Anlage enthalten ist“* (Log. II², S. 206). PAULHAN: *„Une faculté, c'est la possibilité de certaines catégories de phénomènes, dans certaines circonstances“* (Physiol. de l'esprit p. 9). Vgl. Seelenvermögen.

Vermutung (coniectura), s. Conjectur. Nach LEIBNIZ ist Vermuten etwas im Voraus annehmen, aber mit Grund, indem man unterdess einen Beweis des Gegenteils abwartet (Nouv. Ess. IV, ch. 14).

Verneinung, s. Negation. Nach WUNDT ist sie keine selbständige Urteilsform, sondern *„es bethätigt sich in ihr lediglich die aus der willkürlichen und selbstbewussten Natur des Denkens entspringende Fähigkeit, irgendwie äusserlich dargebotene Urteile n i c h t zu wollen“* (Syst. d. Philos.², S. 59).

Vernichten heisst nach E. DÜHRING *„machen, dass etwas, was gesetzt ist, nicht gesetzt sei“* (Log. S. 187).

Vernunft (νοῦς, ratio, raison, reason) ist das reflectirende, argumentirende, besonnene Denken. — HERAKLIT: ξυνόν ἐστι πᾶσιν τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων . . . ὅκωσπερ νόμῳ πόλις (fr. 91; Stob., Floril. III, 84)· δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (Sext. Emp. adv. Math. VII, 133). PLATO bezeichnet das λογιστικόν als den höchsten Seelenteil, und ARISTOTELES, den Geist von der Seele unterscheidend, spricht von der thätigen und leidenden Vernunft (s. Intellect). Die S t o i k e r schreiben der Vernunft (διάνοια, λόγος, νοῦς, ἡγεμονικόν, φρόνησις) die Bildung von Begriffen zu (L. Stein, Psych. d. Stoa II, S. 225). Die ratio ist nach CICERO dasjenige, *„qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus . . ., concludimus“* (De leg. I, 10). SENECA: *„Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa“* (Ep. 66). *„Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est“* (Ep. 66, 30). *„Si vis omnia tibi subi-*

cere, te subiice rationi" (Ep. 37, 4). — AUGUSTINUS: „*Aeterna . . . et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur*" (De trin. XII, 12, 17, p. 1007). „*Illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia*" (Super genes. ad litt. lib. III, C. 20). „*Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere . . . Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum*" (De ord. II, 35). JOH. SCOTUS setzt die Vernunft in das gemeinsame Denken (De div. nat. IV, 9). ISAAK von STELLA: „*Ratio . . . est ea vis animae, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas. Abstrahit enim a corpore quae fundantur in corpore, non actione, sed consideratione*" (Stöckl. I, 386 f.). WILHELM VON CONCHES: „*Ratio . . . est vis animae qua diiudicat homo proprietates corporum et differentias earum quae illis insunt.*" „*Intellectus vero est vis qua percipit homo incorporalia, cum certa ratione quare ita sint: haec habet principium a ratione*" (Comment. ad Timaeum f. 56; Hauréau I, p. 438). AVICENNA stellt die praktische der contemplativen Vernunft gegenüber (nach Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 60, 4). ALBERTUS MAGNUS: „*Ratio est virtus collectiva, per quam homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei*" (Sum. th. II, qu. 93, 1; vgl. I, qu. 15, 3; qu. 42, 2). THOMAS VON AQUINO: „*Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae.*" „*Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellectu in aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam*" (Sum. th. I, qu. 79, 8). „*Intellectus et ratio differunt secundum modum cognoscendi, quia intellectus simplici intuitu cognoscit, scilicet universale . . . ratio vero discurrendo de uno in aliud*" (bei Baader, WW. I, S. 276). JOH. GERSON: „*Ratio est vis animae cognoscitiva deductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens*" (De myst. theol. spec. cons. 11). — Nach NICOL. CUSANUS überwindet die Vernunft die Gegensätze des im Verstande (s. d.) Gesetzten. CASSMAN definirt: „*ratio est vis animae, qua intelligimus et volumus*" (Psych. p. 89). MELANCHTHON: „*Ratio saepe significat utramque partem, intellectum gubernantem, et voluntatem obtemperantem*" (De an. p. 216 a). Nach PICO DE MIRANDOLA ist Vernunft das Vermögen der abstracten Vorstellungen (De imag C. 11). SPINOZA weist der ratio die Bildung adäquater Ideen zu (Eth. II, prop. XL, schol. II). „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*" (l. c. prop. XLIV). „*De natura rationis est res vere percipere, nempe ut in se sunt, hoc est, non ut contingentes, sed ut necessarias*" (l. c. dem.). „*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*" (l. c. Coroll. II). MALEBRANCHE erklärt die reine Vernunft (l'entendement pur) als „*la faculté qu'a l'esprit de connaistre les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour se les représenter*" (Rech. III, 1). LOCKE: „*Das Wort reason hat im Englischen verschiedene Bedeutungen; manchmal bezeichnet es die wahren und klaren Grundsätze, manchmal die klaren und treffenden Folgerungen aus diesen Grundsätzen; manchmal bedeutet es den Grund, und insbesondere den Endgrund oder Zweck. Bei den Betrachtungen hier nehme ich aber das Wort in einem von diesen allen verschiedenen Sinne, und verstehe darunter das Vermögen, wodurch sich der Mensch angenommenermaassen vom Tiere unterscheidet und es offenbar erheblich übertrifft*" (Ess. IV, ch. 17, § 1). „*Das Vermögen, das . . . die Mittel auffindet, und das, was sie richtig benutzt, um*

die Gewissheit . . . und die Wahrscheinlichkeit . . . zu ermitteln, ist das, was ich Vernunft nenne. Denn die Vernunft erkennt die notwendige und unzweifelhafte Verbindung aller Vorstellungen und Gründe unter einander bei jedem Schritt eines Beweises, der ein Wissen hervorbringt" (l. c. § 2). Die Vernunft entwickelt vier Thätigkeiten. „*Die erste und höchste entdeckt und findet die Wahrheit: die zweite stellt sie regelrecht und ordnungsmässig zusammen, um durch diese klare und passende Anordnung deren Verbindung und Kraft leichter und vollständiger erkennbar zu machen; die dritte erfasst diese Verbindungen, und die vierte zieht den richtigen Schluss*" (l. c. § 3). LEIBNIZ definirt die Vernunft als „*la faculté, qui s'apperçoit de cette liaison des vérités ou la faculté de raisonner*" (Gerh. V, 456), als „*connaissance des vérités nécessaires et éternelles*" (Monad. 29), als „*enchainement des vérités*" (Erdm. p. 479, 393). Nach BECHER soll die „*Vernunft nur mit natürlichen*", der „*Verstand mit übernatürlichen Dingen umgehen*" (Psychoph. 1683, S. 13; Dessoir I, 258; Volkmann II[4], 497). Nach CHR. WOLF ist ratio „*facultas, nexum veritatum universalium perspiciendi*", intellectus „*facultas, res distincte repraesentandi*" (Psych. emp. § 275, 483). „*Ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones a priori cognitas*" (l. c. § 495). BILFINGER: „*Ratio — dicitur facultas cognoscendi nexum rerum et veritatum*" (Diluc. § 276). Nach G. F. MEIER ist Vernunft das „*Vermögen, den Zusammenhang unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände deutlich zu erkennen*" (Met. III, S. 265). PLATNER: „*Die Wirkungen der Vernunft sind 1) die Absonderung der Begriffe; 2) die Sprachfähigkeit; 3) das Urteil und der Schluss; 4) die Denkart der Wahrscheinlichkeit; 5) Überzeugung und Zweifel*" (Phil. Aph. I, § 484). Nach HUME ist die Vernunft (reason) oder Denkkraft eigentlich „*nichts als ein wunderbarer und unfassbarer Instinct unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiter leitet und diese Vorstellungen mit bestimmten Eigenschaften ausstattet*" (Treat. III, sct. 16, S. 240). CONDILLAC: „*La mesure de reflexion que nous avons au delà de nos habitudes, est ce que constitue notre raison*" (Trait. des anim. II, 5). REID: „*We ascribe to reason two offices, or two degrees. The first is to judge of things self-evident; the second to draw conclusions that are not self-evident, from those that are. The first of these is the province, and the sole province of common sense; and therefore it coincides with reason in it whole extent*" (Essays on the powers II, p. 190).

KANT: „*Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen*" (Kr. d. r. Vern. S. 264). Vernunft ist „*das Vermögen der Principien*" (l. c. S. 265), „*das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien.*" „*Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann*" (l. c. S. 267). „*Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis betrachtet, ist das Vermögen, zu schliessen*" (l. c. S. 285). Sie hat „*zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird*" (l. c. S. 270). Die Vernunft wird „*ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloss nach Ideen erwägt*

und den Verstand darnach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht" (Kr. d. r. V. S. 438). „*Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft.*" Die Idee der Vernunft ist ein „*Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit*" (Kr. d. r. V. S. 517 f.). KANT versteht unter Vernunft auch „*das ganze obere Erkenntnisvermögen*" (l. c. S. 631), „*das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis a priori an die Hand giebt*" (l. c. S. 43). Reine Vernunft ist „*diejenige, welche die Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen enthält*" (ibid.). „*Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Principien a priori die reine Vernunft . . . nennen*" (Kr. d. Urt., Vorr., S. 1). Vernunft ist ferner „*das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als notwendig vorzustellen. — Man kann sie also auch durch das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln erklären*" (Anthrop. I, § 41). Von der theoretischen ist die praktische (s. d.) Vernunft zu unterscheiden. Vernunft ist „*das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäss) zu urteilen*" (Streit d. Facultät. I, 2, S. 42). — KRUG: „*Wenn wir . . . auf unsere gesamte Thätigkeit reflectiren, so finden wir in uns noch ein Vermögen, welches sich das Absolute selbst zum Ziele seiner Wirksamkeit setzt und insoferne nach dem Unendlichen strebt. Dieses Vermögen heisst die Vernunft.*" „*Der Ausdruck Vernunft zeigt unstreitig das Erhabenste, Vortrefflichste in der menschlichen Natur an, dasjenige, worauf die ganze Würde des Menschen beruht, wodurch er sich wesentlich (specie, nicht bloss gradu) vom Tiere unterscheidet, was ihn über die sinnliche Ordnung der Wesen hinaus in eine übersinnliche Reihe der Wesen versetzt*" (Fundam. S. 191). JACOBI erklärt, Vernunft („*Glaubenskraft*", WW. II, 11) sei unmittelbares Gefühl von der Existenz des „*Übersinnlichen*" (WW. III, 351 ff., 318, 378; vgl. Glauben). BOUTERWEK bestimmt sie als „*Vermögen des Anerkennens der sinnlichen Wahrheit durch discursive Begriffe*" (Apod. I, 329), das „*Anerkennen des Ich als einfacher Realität*" (l. c. S. 325). G. E. SCHULZE: „*In der Vernunft (ratio) . . . besitzt der Mensch eine Kraft, wodurch er sich über das Sinnliche zu erheben vermag*" (Psych. Anthrop. S. 119). „*Insofern . . . die Vernunft durch ihre Ideen das Begehren bestimmt, wird sie praktische Vernunft genannt*" (l. c. S. 408). Nach FRIES ist Vernunft die „*erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnisvermögens*" (N. Krit. I, 77), die „*unmittelbare Selbstthätigkeit der Erkenntniskraft*" (Syst. d. Log. S. 341). Die Vernunft ist rein, „*wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt*" (N. Krit. I, 77). FICHTE: „*Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sei und bestehe, sondern sie ist Thun, lauteres, reines Thun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie und thut sie, eben weil sie Vernunft ist*" (Syst. d. Sittenl. S. 63). Die Vernunft ist „*durch sich selbst bestimmend ihre Thätigkeit; aber — eine Thätigkeit bestimmen, oder praktisch sein, ist ganz dasselbe*" (l. c. S. 64). SCHELLING definirt die Vernunft als den Verstand in seiner Submission unter das Höhere (WW. I. VII, S. 472), später als das Absolute, An-sich, Unendliche. „*Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich.*" Ihr höchstes Gesetz ist das Gesetz der Identität. Das Sein gehört zum Wesen der Vernunft, ebenso die Unendlichkeit. Daher ist sie „*alles was ist*", und es giebt an sich nichts Endliches (WW. I. IV, S. 114 ff.; vgl.

S. 207 f.). Vernunft ist das *„Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit sich selbst erkennt“* (WW. I. VI, S. 141 ff.). HEGEL bestimmt, die Vernunft sei *„die Gewissheit alle Realität zu sein“* (Phänomenol. S. 177). Sie ist *„negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift“* (Log. I, 7). Die Vernunft ist das *„Denken des in sich concreten Allgemeinen“* (Encykl. § 30), *„die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewusstseins“* (l. c. § 437), *„der Begriff des Geistes“* (l. c. § 417; § 387). Die Philosophie erfasst das Vernünftige und damit das Gegenwärtige und Wirkliche. *„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“* (Rechtsph., Vorr., S. 17). Nach CHR. WEISSE ist Vernunft *„das Fürsichsein der reinen metaphysischen Kategorie in Gestalt der Vorstellung, des denkenden Erkennens“* (Gr. d. Met. S. 556). Sie ist zugleich Geist und Wille (l. c. S. 559 f.; vgl. S. 38). Nach FR. SCHLEGEL ist Vernunft die Anwendung des Willens auf die Denkkraft, das Vermögen der Gesetze, Zwecke; Verstand ist das Vermögen der Begriffe (Deutsch. Museum 1. Bd., 1. H., S. 96). HERBART versteht unter Vernunft das *„Vermögen der Überlegung“* (Psych. a. Wiss. II, § 117); BENEKE *„die Gesamtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Producte des menschlichen Geistes in allen Formen“* (Lehrb. d. Psych. § 299). *„Der Ausdruck ‚Vernunft‘ bezeichnet die Gesamtheit der höchsten und zugleich fehlerlos gebildeten Producte in allen psychischen Formen. Die ‚Vernunft‘ also existirt in der menschlichen Seele in keiner Art am Anfange, sondern überall erst am Ende ihrer Ausbildung“* (Die neue Psychol. S. 248). Nach H. RITTER ist Vernunft *„das Vermögen, von welchem alle zweckmässigen Thätigkeiten unseres Lebens ausgehen“* (Syst. d. Log. u. Met. I, 231). E. ERDMANN bestimmt die Vernunft als *„wirkliches, unendliches, freies Denken“* (Gr. d. Psych. § 110). *„Vernunft ist allgemeines Selbstbewusstsein, eine Allgemeinheit, die als Substanz des Bewusstseins das Selbstbewusstsein überhaupt möglich macht“* (Vorlesungen üb. Glaub. u. Wissen 1837, S. 141); BOLZANO als *„die Kraft, durch die wir uns zur Erkenntnis reiner Begriffswahrheiten erheben“* (Wissens. III, 226). Als begründende Thätigkeit wird die Vernunft von HERMES (Phil. Einl.², § 27), BIUNDE (Vers. e. syst. Beh. d. emp. Psych. 1831) und ESSER (Volkm. II⁴, 503) aufgefasst. SCHOPENHAUER: *„Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgeteilten Gedanken bedeutet.“* Die Vernunft hat *„eine Function: Bildung des Begriffs“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 8). Sie ist das *„Vermögen der Begriffe“* (l. c. S. 515). Nach ROSMINI ist Vernunft *„la facoltà di ragionare, e però primieramente di applicar l'ente alle sensazioni . . . di formare le idee, aggiungendo la forma alla materia delle medesime“* (N. sagg. II, 73). LOTZE betrachtet die Vernunft als *„Fähigkeit, ewige Wahrheiten unmittelbar in sich zu vernehmen, sobald äussere Erfahrungen den Thatbestand zum Bewusstsein gebracht haben, über welchen dieselben ein Urteil, hauptsächlich eines der sittlichen Billigung oder Missbilligung auszusprechen haben“* (Gr. d. Psych. § 101). Nach DROBISCH ist Vernunft *„die Fähigkeit der menschlichen Seele, Gründe und Gegengründe gleichmässig zu vernehmen und sich nach den überzeugenden unter ihnen, je nachdem es auf Denken oder Handeln ankommt, zu entscheiden oder zu entschliessen“* (Emp. Psychol. S. 277). VOLKMANN nennt Vernunft *„den Inbegriff der ethischen Grundsätze“*, d. h. *„die praktische Einsicht“*, *„sofern als sie fordernd auftritt — also als Gebot vernommen wird“*

(Lehrb. d. Psych. II[4], 491). Nach v. HARTMANN ist die menschliche Vernunft *„ein Strahl der allgemeinen ewigen Weltvernunft“* (Phänom. d. sittl. Bew. S. 332). Nach DEUSSEN ist sie das *„Vermögen der abstracten Vorstellungen“* (El. d. Met. § 33). WUNDT bestimmt als Vernunft *„diejenige Wirksamkeit des Denkens, welche die Bearbeitung der Wirklichkeit durch Ideen ergänzt, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören“* (Syst. d. Phil. S. 189; Eth.[2], S. 510). H. WOLFF: *„Vernunft ist der Gesamtausdruck für die höchste, umfassendste, gesteigertste Bethätigung des gesamten Seelenlebens des Menschen“* (Handb. d. Log. S. 162).

Vernunftbegriffe sind nach KANT *„nicht bloss reflectirte, sondern geschlossene Begriffe“. „Die Benennung eines Vernunftbegriffs . . . zeigt schon vorläufig: dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen. Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisset, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessenungeachtet, objective Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heissen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden“* (Kr. d. r. Vern. S. 272 f.). Die Vernunftbegriffe sind transscendentale **Ideen** (s. d.).

Vernunftglaube, s. Glaube.

Vernunftidee, s. Idee.

Vernunftkritik, s. Kritik.

Vernunftreligion, s. Deismus, Religion.

Vernunftschluss ist nach KANT *„ein jedes Urteil durch ein mittelbares Merkmal“* (WW. II, 56). *„Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, dass es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heisst der Schluss unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluss nennen. Ist aber, ausser der zum Grunde gelegten Erkenntnis, noch ein anderes Urteil nötig, um die Folge zu bewirken, so heisst der Schluss ein Vernunftschluss“* (Kr. d. r. Vern. S. 267). *„In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urteilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntnis durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft“* (l. c. S. 268). Es giebt kategorische, hypothetische, disjunctive Vernunftschlüsse (ibid.). *„Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile. Wenn also reine Vernunft auch*

auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile . . . Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung" (l. c. S. 269 f.). „*Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlusssatzes), und der Vernunftschluss ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz")* (l. c. S. 270).

Vernunftwahrheiten, s. Wahrheit.

Vernunftwissenschaft ist nach KIESEWETTER „*eine systematische Erkenntnis, deren Grundsätze aus der objectiven Vernunft geschöpft sind*" (Gr. d. Log. § 8).

Verschiedenheit (*ἑτερότης*, diversitas). ARISTOTELES: *ἕτερα τῷ εἴδει λέγεται ὅσα τε ταὐτοῦ γένους ὄντα μὴ ὑπάλληλά ἐστι, καὶ ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα διαφορὰν ἔχει, καὶ ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐναντίωσιν ἔχει* (Met. V, 10, 1018b, 1 squ.). — HUME rechnet die Verschiedenheit (difference) nicht zu den Relationen, sondern er hält sie eher für die „*Verneinung einer Beziehung*". Es giebt numerische („difference of number") und generische Verschiedenheit (diff. of kind, Treat. I, sct. 5, S. 27). CHR. WOLF: „*Diversa sunt, quae sibi invicem substitui nequeunt salvo omni praedicato, quod uni tribuitur*" (Ontol. § 183).

Verschmelzung nennt HERBART „*die Vereinigung solcher Vorstellungen, die zu einerlei Continuum gehören*" (Psych. a. W. I, § 67). Es giebt eine Verschmelzung vor und nach der Hemmung (s. d.). „*Vermöge der Verschmelzung kann selbst eine stärkere Vorstellung neben einer schwächeren aus dem Bewusstsein verdrängt werden*" (l. c. § 70). VOLKMANN: „*Gleichzeitige Vorstellungen verschmelzen, d. h. ihr Vorstellen vereinigt sich zu einem einheitlichen Acte; ihr Vorstellen fliesst zusammen zu einem Bewusstsein*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 335, 361 f., 367). „*Ebenso verschmelzen Gefühle, indem die Vorstellungsmassen verschmelzen, denen sie innewohnen*" (l. c. II, 345). WUNDT versteht unter Verschmelzung das „*Zurücktreten der Elemente gegenüber dem Eindruck des Ganzen*" (Gr. d. Psychol. S. 110). Es giebt intensive und extensive, vollkommene und unvollkommene Verschmelzungen. „*Ist die Verbindung eines Elementes mit andern eine so innige, dass es nur durch eine ungewöhnliche Richtung der Aufmerksamkeit, unterstützt durch die experimentelle Variation der Bedingungen, in dem Ganzen wahrnehmbar ist, so nennen wir die Verschmelzung eine vollkommene; tritt dagegen das Element nur gegenüber dem Eindruck des Ganzen zurück, während es doch in der ihm eigenen Qualität unmittelbar erkennbar bleibt, so nennen wir sie eine unvollkommene. Treten endlich bestimmte Elemente mehr als andere in der ihnen eigentümlichen Qualität hervor, so nennen wir diese die herrschenden Elemente*" (l. c. S. 110 f.; Grundz. d. phys. Psych. II[4], 385; Log. I, 27 f.). A. BINET stellt folgendes Gesetz der Verschmelzung auf: „*Lorsque deux états de conscience semblables se présentent à notre esprit simultanément ou dans une succession immédiate, ils se fondent ensemble et ne forment qu'un seul état*" (La psychol. de raisonnement p. 96 ff.).

Verstand (intellectus, entendement, understanding) ist der Inbegriff der Gedankenthätigkeit. — EPIKTET definirt Verstand (*λόγος*) als *σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν* (Diss. I, 20, 5). Nach R. VON ST. VICTOR ist der Verstand (intelligentia) aufs Übersinnliche gerichtet. „*Simplicem intelligentiam dico, quae*

est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occasione imaginationis" (De cont. III, 9; I, 9). ISAAK VON STELLA: „*Intellectus . . . ea vis animae est, quae rerum vere incorporearum percipit formas*" (Stöckl I, 387). ABÄLARD: „*Proprie de invisibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles naturae distinguuntur*" (Intr. ad theol. II, p. 1061; Prantl II, 182). JOH. VON SALISBURY: „*Est . . . intellectus suprema vis spiritualis naturae*" (Metalog. IV, 18). Nach NICOLAUS CUSANUS ist der Verstand discursiv, er erhebt sich nicht über die Gegensätze des Gegebenen (De coniect. II, 16; I, 11) er vermag nicht „*transilire contradictoria*" (De doct. ign.; l. c. II, 2). MELANCHTHON: „*Intellectus est potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes*" (De an. f. 131a). MALEBRANCHE: „*On appelle . . . l'esprit entendement, lorsqu'il agit par lui-même ou plutôt lorsque Dieu agit en lui*" (Rech. V, 1). LOCKE: „*The power of thinking is called the understanding*" (Ess II, ch. 6, § 2). Nach BERKELEY heisst der Geist Verstand, sofern er Ideen percipirt (Princ. XXVII). HOLBACH definirt den Verstand als „*la faculté d'appercevoir ou d'être modifié tant par les objets extérieurs, que par lui-même*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). ROBINET: „*L'entendement est la faculté d'appercevoir un objet, d'en avoir l'idée, par l'ébranlement d'une fibre intellectuelle*" (De la nat. I, p. 288). Nach CHR. WOLF ist der Verstand „*das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen*" (Vern. Ged. I, § 277). „*Sobald wir von einem Dinge deutliche Gedanken oder Begriffe haben, so verstehen wir es*" (l. c. § 276). Der Verstand ist „*facultas res distincte repraesentandi*" (Psych. emp. § 275). „*Intellectus dicitur purus, si notioni rei, quam habet, nihil confusi admiscetur*" (Psych. emp. § 313). CRUSIUS: „*Die ganze Kraft, zu denken, in einem Geiste heisset zusammen genommen der Verstand*" (Vernunftwahrh. § 441). PLOUCQUET: „*Intellectus consistit in vi plura ita intuendi, ut unum in altero vel ex altero repraesentetur, seu est vis plures ideas in se conferendi*" (Princ. de sub. et phaen. 1753, S. 75). Nach G. F. MEIER ist Verstand „*dasjenige Erkenntnisvermögen, wodurch wir imstande sind, uns eine deutliche Vorstellung von einer Sache zu machen*" (Met. III, S. 249). Durch den Verstand begreifen wir (l. c. S. 252). Bei TETENS u. a. wird der Verstand als die gemeine menschliche Erkenntnisfähigkeit der Begriffe bildenden Vernunft untergeordnet (Eucken, Termin., S. 206 ff.). MEINERS erklärt den Verstand als „*die Fähigkeit, die Verhältnisse mehrerer, sowohl besonderer als allgemeiner Begriffe einzusehen, diese wahrgenommenen Verhältnisse in Sätzen, Schlüssen und Reihen von Schlüssen auszudrücken, und durch Grundsätze über Empfindungen und Leidenschaften zu herrschen*" (Gr. d. Seelenlehre S. 85). — KANT stellt den Verstand als „*das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses*" der Sinnlichkeit gegenüber (Kr d. r. Vern. S. 76). Er ist „*das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken*" (l. c. S. 77), „*ein Vermögen zu urteilen*" (l. c. S. 88). „*Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und ebendieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand*" (l. c. S. 129). Er ist „*vermittelst der Kategorien ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen*" (l. c. S. 130). Der Verstand ist „*das Vermögen der Regeln*", d. h. er „*ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden*" (l. c. S. 134); so ist der Verstand „*selbst die Gesetz-*

gebung für die Natur" (l. c. S. 135; Anthrop. I, § 38). Nach JAKOB ist Verstand „*das Vermögen zu denken*" (Gr. d. Erf. S. 212). G. E. SCHULZE: „*Die Quelle des Bewusstseins der Verhältnisse, worin die mannigfaltigen Äusserungen des geistigen Lebens in Ansehung ihrer Bestimmungen und Teile zu einander stehen, ist der Verstand (intellectus), in der weitern Bedeutung dieses Wortes genommen*" (Psych. Anthr. S. 139). KIESEWETTER erklärt den Verstand als „*das Vermögen mittelbarer Vorstellungen, die sich erst vermittelst einer Anschauung auf einen Gegenstand beziehen*" (Gr. d. Log. § 10). Verstehen heisst „*etwas hinreichend zu einem Begriff sich vorstellen*" (l. c. ad § 195, S. 246). FRIES versteht unter Verstand „*das Reflexionsvermögen überhaupt oder das Vermögen willkürlich vorzustellen*" (Syst. d. Log. S. 341). FICHTE bestimmt den Verstand als das „*ruhende*", die Producte der Einbildungskraft fixirende Vermögen (Neue Darst. WW. VII, 533). Der Verstand ist „*das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird*". „*Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist, und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. — Der Verstand ist ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüts, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden.*" „*Nur im Verstande ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm erst wird das Ideale zum Realen: daher drückt Verstehen auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aussen kommen soll*" (Gr. d. g. Wiss. S. 201 f). HEGEL: „*Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstractes gilt ihm als für sich bestehend und seiend*" (Encykl. § 80). „*Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens ist, dass der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes Inneres und Allgemeines ist. Das Bewusstsein dieses Gegenstandes ist der Verstand*" (l. c. § 422). Der Verstand verarbeitet das Gegebene zu den Kategorieen (l. c. § 467). ROSMINI-SERBATI definirt den Verstand (intelletto) als „*la facoltà di veder l'ente indeterminato*" (Nuovo saggio II, p. 73). Nach L. FEUERBACH heisst verstehen „*etwas in und aus uns selbst, in Übereinstimmung mit mehreren eigenen vernünftigen Wesen erkennen*" (WW. III, S. 175). Nach HERBART ist Verstand „*das Vermögen, sich im Denken nach der Qualität des Gedachten zu richten*" (Psych. a Wiss. II, § 117). „*Verstand ist die Fähigkeit des Menschen, seine Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen*" (Lehrb. z. Psychol.[3], S. 175). BENEKE: „*Die Gesamtheit aller der Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewusstsein gesteigert, geeignet sind, ein Denken oder ein Verstehen zu vermitteln, . . . bildet dasjenige, was man gewöhnlich mit dem Ausdruck ‚Verstand' . . . bezeichnet.*" Im engeren Sinne ist der Verstand „*die Gesamtheit der Begriffsangelegtheiten*" (Lehrb. d. Psych. § 134). Nach H. RITTER geht der Verstand auf alle Gründe der Erscheinungen (Syst. d. Log. u. Met. I, S. 232). Nach SCHOPENHAUER hat der Verstand nur eine Function: „*unmittelbare Erkenntnis des Verhältnisses von Ursach und Wirkung*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 8). DROBISCH definirt Verstand als „*die Fähigkeit der Seele, Begriffe der Beschaffenheit und den Verhältnissen des durch sie Gedachten gemäss zu bilden und zu verknüpfen*" (Emp. Psychol. S. 281). Nach DEUSSEN ist Verstand das „*Vermögen anschau-*

licher Vorstellungen" (El. d. Met. § 32); nach WUNDT: „*die Eigenschaft, die Gegenstände und ihre Beziehungen durch Begriffe zu denken*" (Syst. d. Phil.[2], S. 148). Die Verstandesthätigkeit ist eine Richtung der activen Apperception und besteht in der „*Auffassung der Übereinstimmungen und Unterschiede, sowie der aus diesen sich entwickelnden sonstigen logischen Verhältnisse der Erfahrungsinhalte*" (Gr. d. Psych. S. 309). Verstand ist nach HÖFLER „*Befähigung zu richtigem Urteilen*" (Psych. S. 260). Vgl. Denken, Intellect, Vernunft.

Verstandesbegriff, s. Kategorie. WUNDT nennt „*reine Verstandesbegriffe*" die aus den Beziehungen des logischen Denkens selbst entspringenden, die letzten Stufen der Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes bildenden Begriffe (Syst. d. Philos.[2], S. 227 f.).

Verstehen, s. Verstand. JESSEN meint: verstehen heisse „*den in Gehörtem oder Gelesenem enthaltenen Gedanken vollständig in sich reproduciren*" (Phys. d. menschl. Denk. S. 114).

Verwandtschaft, s. Affinität.

Verworren: ununterschieden, ordnungslos. — SENECA: „*Capit ergo visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed turbidas et confusas*" (De ira I, 3). Von einer „*confusa conceptio*" (Empfindung) sprechen die Mystiker des Mittelalters. DURAND VON ST. POURÇAIN: „*Dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam*" (In sentent. IV, 49, 2). Logik von PORT ROYAL: „*Illae ideae confusae et obscurae sunt, quas habemus qualitatum sensibilium*" (I, 8). Nach LEIBNIZ ist eine Erkenntnis verworren (confusa), „*quum non possum . . . notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio eius resolvi potest*" (Erdm. p. 79). Die Sinneswahrnehmung ist verworren, weil sie die kleinsten Teile und Bewegungen der Körper nicht erfasst, ebenso wenig die Elemente der Empfindungen, z. B. das im Grün steckende Gelb und Blau (l. c. p. 104; Nouv. Ess. ch. 5, § 7). CHR. WOLF: „*Si in re clare percepta plura separatim enunciabilia non distinguimus, perceptio dicitur confusa*" (Psych. emp. § 39). Nach BILFINGER ist das Denken verworren, „*si discernam quidem ideam totalem sed partes aut notas non item*" (Diluc. § 240).

Verwunderung ist nach PLATO (*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη*, Theaet. 155 D) und ARISTOTELES (*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ το πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες*, Met. I, 2, 982 b, 11 squ.) die Quelle, das Motiv des Philosophirens. — Nach CONDILLAC gerät die fingirte Statue in Verwunderung (étonnement), „*si elle passe tout à coup d'un état auquel elle était accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avait point encore l'idée*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 17). „*Cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de l'âme*" (l. c. § 18). KANT: „*Nun ist die Verwunderung ein Anstoss des Gemüts an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, unerachtet der Verschwindung dieses Zweifels*" (Kr. d. Urt. II, § 62).

G. E. SCHULZE sagt von dem Affecte der Verwunderung: „*Ihr Anfang besteht aus dem Gefühle einer Hemmung unseres Denkens und ist insofern etwas Unangenehmes; sie geht aber, nachdem diese Hemmung vorüber ist, in das angenehme Gefühl über, welches jedes Neue und eine Erweiterung unserer Erkenntnisse Versprechende hervorbringt*“ (Psych. Anthrop. S. 391). Nach SIGWART treibt die Verwunderung über das Einzelne zu seinem Zusammenhang mit anderem hinaus (Log. II², S. 197; vgl. ZELLER, Vortr. u. Abh. S. 26).

Vielheit der Dinge, ihr Gesondertsein im Raume und in der Zeit, wird von den Eleaten für Schein erklärt, so von ZENO (Simpl. ad Phys. 30r, 139 f.), MELISSUS (fr. 17, Simpl. de cael. 137r). Das Seiende ist nur eins (ἓν μόνον ἐστι). PLOTIN betont die Einheit der Seele. „*Es ist eins und vieles und alles, was in dem Einen zur Erscheinung kommt, und eins für sich, hinsichtlich des andern aber vieles, und eins seiend, sich selbst aber zu vielem machend in einer Art Bewegung, und ganz und gar eins, sich selbst aber gleichsam als vieles zu schauen verlangend; wie ja auch das Seiende es nicht erträgt, eins zu sein, da es alles sein kann, was es ist. Das Schauen ist der Grund, dass es selbst als vieles erscheint, damit es denke*“ (Enn. VI, 2, 6). Vgl. Individuation.

Vinculum substantiale (substantiales Band) nimmt LEIBNIZ an, um die Realität des Körperlichen, die durch seine Monadenlehre (s. d.) beeinträchtigt erscheint, sicherzustellen. Es ist ein „*phaenomena extra animam realizans*“, von dem der Körper seine Einheit erhält (Erdm. p. 682 ff., 688 f., 726, 739 ff.).

Virtual ist nach R. AVENARIUS ein begrifflicher Bestandteil eines individuellen „*Actionscomplexes*“.

Virtualismus heisst das System F. BOUTERWEKS, nach welchem wir uns (unmittelbar) und die Dinge (mittelbar) als Kräfte erfassen, infolge des Widerstandes, den wir seitens der Dinge erfahren. „*Kraft in uns oder ausser uns ist relative Realität. Widerstand ist entgegengesetzte, also auch relative Realität. Beide vereinigt sind Virtualität. Durch Virtualität sind wir.*“ „*Die absolute Realität ist nichts anderes als eben diese Virtualität, die in uns ist, wie wir in ihr sind. Sie ist das Absolute, das durch sich selbst ist*“ (Apod. II, 68).

Virtualiter = realiter.

Vision (visio, ὅραμα): „*Gesicht*“, Erscheinung. Nach LEIBNIZ ist Vision ein Traum, der als Empfindung genommen wird (Erdm. p. 246).

Vitaldifferenz nennt R. AVENARIUS das (logisch angenommene) „vitale Erhaltungsmaximum“, das sich aus der Gleichung $\Sigma f(R) + \Sigma f(S) = 0$ ergiebt, worin f(R) die Übung, f(S) Stoffwechselvorgänge im „*System C*“ (s. d.) bedeutet. Da f(R) und f(S) einander entgegengesetzt sind, so tritt die „Vitaldifferenz“ ein, wenn beide „*Änderungen*“ einander das Gleichgewicht halten, wenn also $f(R) = - f(S)$ oder $f(R) + f(S) = 0$ ist (Kr. d. r. Erf. I, S. 64 ff.). Abweichungen von der Vitaldiff renz heissen „*Schwankungen*“ (s. d.). Der Verlauf dieser Schwankungen ergiebt die „*unabhängige Vitalreihe*“ l. c. S. 85 .ff), welche aus einem „*Initial-, Medial- und Finalabschnitt*“ besteht. Zu den unabhängigen Vitalreihen (verschiedener Ordnung) sind die „*E-Werte*“ (s. d.) als „*abhängige Vitalreihen*“ zugehörig (l. c. II, S. 5). Vgl. R, S.

Vitalismus heisst die Annahme zweckvoll wirkender Lebenskräfte (s. d.). — BAPTIST. VAN HELMONT: „*Resque omnis inanis, vacua est, mortua ac deses, nisi vitali aut seminali ad esse principio fuerit constituta aut quandoque constituatur*“ (Ritter X, 157). Ein Hauptvertreter des Vitalismus ist G. E. STAHL (vgl. Volkmann II[4], 189 f.). Einen Neovitalismus lehren neuerdings BUNGE (Lehrb. d. physiol. u. pathol. Chemie[2], 1889) und v. RINDFLEISCH (Neovital.; Vortr. geh. auf d. 67. Vers. deutsch. Naturforsch. u. Ärzte zu Lübeck 1895). Das Leben ist danach rein mechanisch nicht zu erklären.

Vitalsinn: Lebenssinn, Gemeingefühl (DROBISCH, Emp. Psychol., S. 43).

Volition: Willensact. SPINOZA: „*Actiones illae cogitativae, quae nullam aliam sui causam agnoscunt quam mentem humanam, volitiones vocantur*“ (Cog. met. II, 12). Volition ist nach CHR. WOLF „ *ipse actus volendi*“, Nolition „*actus nolendi*“ (Psych. emp. § 882).

Völkerpsychologie ist die Psychologie (s. d.) der aus der Wechselwirkung und Gemeinschaft psychischer Individuen entspringenden psychischen Formen und Gebilde. Sie hat es, nach LAZARUS, mit STEINTHAL der Begründer der Völkerpsychologie, mit Verhältnissen zwischen den Menschen zu thun (Zeitschr. f. Völkerpsych. von Lazarus u. Steinthal III. Bd., 1865, S. 1 ff.; vgl. VOLKMANN, Lehrb. I[4], 47; WUNDT, Gr. d. Psych., S. 28).

Vollkommenheit (*τέλειον*, perfectio) ist Vollständigkeit eines Seins oder Wirkens, gemäss unserem Begriffe von diesem oder der Forderung unseres Denkens an dieses. — ARISTOTELES: *τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον, οἷον χρόνος τέλειος ἑκάστου οὗτος οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὅς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου· καὶ τὸ κατ᾽ ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἷον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητής, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπωσιν . . . καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις . . . κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια* (Met. V, 16, 1021 b, 12 squ.). — THOMAS VON AQUINO: „*Est autem duplex perfectio. Prima scilicet, quae est ipsum esse rei, secunda vero est eius operatio et haec est maior quam prima. Illud igitur dicitur simpliciter perfectum, quod pertingit ad perfectam sui operationem*“ (Contr. gent. II, 46, 2). Nach GOCLENIUS ist Vollkommenheit „*constitutio entis in summo integritatis et bonitatis sibi convenientis gradu*“ (Lex. phil. p. 814). SPINOZA: „*Perfectio . . . et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus. Et hac de causa supra (defin. 6. part. 2) dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absoluta naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicuius rei competit, nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quidquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id nececessario*

fit" (Eth. IV, praef.). *„Per perfectionem in genere realitatem . . . intelligam, hoc est, rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione*" (ibid.). LEIBNIZ nennt Vollkommenheit *„alle Erhöhung des Wesens*" (Gerh. VII, 87); sie ist *„gradus realitatis positivae*" (Ep. ad Wolf.), eine unbedingte Realität (Theod. I. B., § 33). Das Universum als Ganzes ist vollkommen (Erdm. p. 758). Nach CHR. WOLF ist Vollkommenheit *„die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen*" (Vern. Ged. I, § 152). *„Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno*" (Ontol. § 503). Die perfectio ist *„vera*" oder *„apparens*" (Psych. emp § 510). BILFINGER: *„Perfectum, cuius omnia consentiunt*" (Diluc. § 122). CRUSIUS versteht unter Vollkommenheit *„die Summe der positiven Realität, welche man einem Dinge zuschreibet*" (Vernunftwahrh. § 180); PLATNER: *„die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem guten Erfolg*" (Phil. Aphor. I, § 1036). Es giebt eine innerliche und äusserliche Vollkommenheit (l. c. § 1040 f.). KIESEWETTER bestimmt Vollkommenheit als *„Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art*" (Gr. d. Log. ad § 195, S. 244).

Voluntarismus ist 1) metaphysisch die Ansicht, dass das An-sich, das Wesen des Wirklichen Wille sei, 2) psychologisch die Bestimmung des Wollens als eines psychischen Grundfactors (im Gegensatz zum Intellectualismus, der den Willen als blosse Begleiterscheinung oder als Product von Vorstellungen ansieht). — JOH. SCOTUS: *„Tota animae natura voluntas est*" (De praed. C. 8, 2). Nach CRUSIUS ist der Wille *„die herrschende Kraft in der Welt*" (Vernunftwahrh. § 454). SCHOPENHAUER betrachtet den Willen (s. d.) als Ding an sich. Er ist *„in allen tierischen Wesen das Primäre und Substantiale*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Nach WUNDT *„haben die Willensvorgänge eine typische, für die Auffassung aller psychischen Vorgänge maassgebende Bedeutung. Die voluntaristische Psychologie behauptet demnach keineswegs, dass das Wollen die einzige real existirende Form des psychischen Geschehens sei, sondern sie behauptet nur, dass es mit den ihm eng verbundenen Gefühlen und Affecten einen ebenso unveräusserlichen Bestandteil der psychologischen Erfahrung ausmache wie die Empfindungen und Vorstellungen, und dass nach Analogie des Willensvorganges alle andern psychischen Processe aufzufassen seien, als ein fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit*" (Gr. d. Psych. S. 17; Phil. Stud. XII. Bd., S. 51; Syst. d. Phil. S. 387, 418 ff.). PAULSEN (von dem der Ausdruck Voluntarismus stammt): *„Der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne constante Factor des Seelenlebens*" (Einl. in d. Phil.[3]. S. 120). Vgl. Wille.

Voluntas movet, sapientia disponit, potentia perficit (H. VON ST. VICTOR, bei Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 50, 1).

Voluntas superior est intellectu (DUNS SCOTUS, Reportata Parisiensia 42, 4).

Vordersatz ist der Teil eines hypothetischen Urteils, der die Bedingung ausspricht.

Vorgänge sind, nach UPHUES, *„das in der Zeit Succedirende*" (Psych. d. Erk. I, 59).

Vorherbestimmte Harmonie, s. Harmonie.

Vorherbestimmung, s. Prädeterminismus.

Vorkommnisse sind nach R. WAHLE *„das selbständig substantiell Existirende"*, *„schlechthin Effecte"* unbekannter Factoren (Das Ganze d. Philos. S. 74 f.). Das Vorkommende ist *„die Farbenfläche, der Schall, die sogenannte Empfindung des Harten, aber es ist nicht das Resistente und Excludirende"* (l. c. S. 76). Vorkommnis ist, *„was schlechterdings da ist"* (l. c. S. 77). Die Vorkommnisse sind Wahrhaftes, aber unselbständig und wirkungsunfähig (l. c. S. 78).

Vorsatz ist nach VOLKMANN *„das suspendirte Wollen"* (Lehrb. d. Psych. II[4], 460).

Vorsehung (*πρόνοια*, providentia) Gottes nimmt schon SOKRATES an (Xenoph., Mem. I, 4) ferner: die Stoiker (MARC AUREL, In se ips. II, 3), PLOTIN (Enn. III, 2), HERMES TRISMEGISTUS (*πρόνοια δ' ἐστὶν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ*, Stob. Ecl. I, 5, 188), BOËTHIUS (De cons. phil. IV), AUGUSTINUS, JOH. DAMASCENUS (*„Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia, quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt"*, Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 67, 2), LEIBNIZ (Theodic.) u. a.

Vorstellen, s. Vorstellung.

Vorstellung (*φαντασία*, perceptio, idea) ist: 1) die Richtung des Bewusstseins auf einen qualitativ bestimmten Inhalt, 2) dieser Inhalt selbst (Vorstellen — Vorstellungsinhalt).

Nach ARISTOTELES ist die Vorstellung (*φαντασία*) *κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη· ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν* (De an. III, 3, 429 a, 1 squ.)· *ἐπειδή ἐστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησίς ἐστιν* (l. c. 428 b, 11)· *φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας· αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις* (l. c. 427 b, 14). Die Vorstellung, d. h. die innere *„Einbildung"* der Seele, kann auch falsch sein: *ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής* (l. c. 428 a, 17)· *τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ* (l. c. 428 a, 25)· *τὸ οὖν φαίνεσθαί ἐστι τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται* (l. c. 428 b, 1)· *ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως* (l. c. 8, 432 a, 10)· *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική* (l. c. 10, 433 b, 29)· *ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία . . . καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς* (l. c. 11, 434 a, 5). Die Stoiker verstehen unter Vorstellung (*φαντασία*) die bewusste Erfassung der durch die Wahrnehmung im *ἡγεμονικόν* entstehenden Bewegung, eine *„vorläufige Annahme"* (L. STEIN, Psych. d. Stoa II, 159 f.). *Φαντασία μὲν οὖν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός* (Plac. IV, 12; Dox. 401)· *εἴρηται δὲ φαντασία ἐκ τοῦ φαίνεσθαι αὐτήν τε καὶ τὸ πεποιηκός, ὅπερ ἐστὶ φανταστόν* (Galeni hist. phil. 93, 305; Dox. 636)· *φάντασμα δέ ἐστιν ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμόν* (ibid.)· *φανταστὸν δὲ τὸ πεποιηκὸς τὴν φαντασίαν αἰσθητόν* (Nemes., De nat. hom. 7)· *λέγουσι γὰρ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ἡγεμονικῷ* (Sext. Emp., Pyrrh. hypot. II, 7)· *διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται· οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνέδεκτόν ἐστι*

πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι· νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος· τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ αἱ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων· τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετ' εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται· εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι· ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μέν εἰσι λογικαί, αἱ δὲ ἄλογοι· λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζῴων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων· αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν, αἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος· καὶ αἱ μέν εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι (Diog. L. VII, 1, 50 f.)· *τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων· τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον* (l. c. 45 f.). Die Vorstellung ist eine *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 229), sie ist ein Erleiden der Seele (*κατὰ πεῖσιν*, l. c. 239). EPIKTET: *τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γὰρ ὡς ἔστι τινά, οὕτω φαίνεται, ἢ οὐκ ὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἐστίν, ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται, ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται* (Diss. I, 27, 1). — JOH. VON SALISBURY erklärt die phantasiae als „*rerum imagines in mente apparentes*" (Prantl II, 252). SUAREZ legt den scholastischen Unterschied zwischen „*formaler*" und „*objectiver*" Vorstellung (Vorstellen und Vorstellungsinhalt) dar (Met. disp. II, sct. 1, 1). — HOBBES: „*Phantasma . . . est sentiendi actus neque differt a sensione aliter, quam fieri differt a factum esse*" (De corp. C. 25, 3). LOCKE: „*Alles, was die Seele auffasst, oder was unmittelbar der Gegenstand der Auffassung, des Denkens oder des Verstandes ist, nenne ich Vorstellung*" (Ess. II, ch. 8, § 8). LEIBNIZ: „*L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception*" (Monad. 14; Gerh. VI, 608). „*Die Vorstellung steht in einer natürlichen Beziehung zu dem, was vorgestellt werden soll*" (Theod. II. B., § 356 f.). CONDILLAC: „*Nos sensations se rassemblent hors de nous, et forment autant de collections que nous distinguons d'objets sensibles. De là deux sortes d'idées: idées simples, idées complexes.*" „*Les idées complexes sont complètes ou incomplètes*" (Extr. rais. p. 50). BONNET unterscheidet „*idées des sens*" und „*de la réflexion*" (Ess. C. 19, 21). Nach HOLBACH werden die Erregungen des Gehirns zu Ideen, „*l'orsque l'organe intérieur porte les changements à l'objet qui les a produits*" (Syst. de la nature I, ch. 8, p. 108). Von CHR. WOLF stammt das Wort „Vorstellung" (Vern. Ged. I, § 774 u. ö.). MENDELSSOHN: „*Die Vorstellungen des Wachenden . . . sind Abbildungen der Dinge, die ausser uns wirklich vorhanden sind, nach den Regeln der Ordnung, in welcher sie sich ausser uns wirklich hervorbringen; sie gehören alle zu einer gemeinschaftlichen Welt. Sie sind zwar nicht in allen Subjecten gleich; sondern nach der Lage derselben, und nach ihrem Standorte, verschiedentlich abgeändert: aber diese Verschiedenheit selbst zeiget die Einheit und Identität des Gegenstandes, den sie darstellen*" (Morgenst. I, 6). TETENS: „*Solche von unseren Modificationen in uns zurückgelassene, und durch ein Vermögen, das in uns ist, wieder hervorzuziehende oder auszuwickelnde Spuren machen unsere Vorstellungen aus*" (Phil. Vers. I, S. 16). Es giebt ursprüngliche und abgeleitete Vorstellungen (l. c. S. 24), Vorstellungen des innern Sinnes (l. c. S. 30). KANT fasst unter Vorstellung (repraesentatio) die be-

wusste Vorstellung (perceptio) mit ihren Abarten (Empfindung, Erkenntnis [Anschauung, Begriff, Idee]) zusammen (Kr. d. r. Vern. S. 278 f.). A priori etwas sich vorstellen heisst *„sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewusstsein und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen"* (WW. VIII, 527). E. SCHMID: *„Alle erkennbaren Vermögen des menschlichen Gemütes haben die gemeinschaftliche Bestimmung des Vorstellungsvermögens, d. h. alles, was durch das Gemüt möglich ist, ist entweder selbst Vorstellung oder nur durch Vorstellung möglich"* (Emp. Psych. S. 172). *„Vorstellung nennen wir nicht eine jede Veränderung des Gemütes überhaupt, sondern nur diejenige, wovon ein Bewusstsein möglich ist, d. h. die ich auf ein (vorstellendes) Subject und auf einen (vorgestellten) Gegenstand beziehen kann"* (l. c. S. 179). Sie entsteht *„durch eine Einwirkung des Objects und durch eine Handlung des Gemüts zugleich; d. h. die Vorstellung wird erzeugt"* (l. c. S. 185). Es giebt auch eine *„Vorstellung des Vorstellungsvermögens"* (l. c. S. 198). Nach REINHOLD gehört zu jeder Vorstellung Stoff und Form (Vers. e. n. Theor. II, S. 230 ff.). Vorstellen heisst *„einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht geben) und ihm die Form der Vorstellung erteilen"* (l. c. S. 264). Die Vorstellung ist vom Vorstellen wie Wirkung und Handlung unterschieden (l. c. S. 210). Vorstellung a priori ist *„die Vorstellung von den a priori bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung, der äussern und der innern Anschauung"* (l. c. S. 385). Nach BECK ist das *„ursprüngliche Vorstellen"* eins mit dem Verstand (Erl. Ausz. III, 371). G. E. SCHULZE: *„Was . . . die Einbildungskraft hervorgebracht hat, wird zum Unterschiede von den Empfindungen und Wahrnehmungen, die ein Bewusstsein der Gegenwart der erkannten Sache enthalten, Vorstellung genannt"* (Psych. Anthr. S. 147 f.). BOUTERWEK erklärt die Vorstellung als *„die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst"*, die *„unmittelbare Anerkennung unserer Kraft"* (Apod. II, 75). Nach TIEDEMANN sind Vorstellungen *„solche Veränderungen des Gemüts, die ohne einen jetzt gemachten leidentlichen Eindruck vorhanden sind, die wir aber als irgend einem gemachten oder etwa noch zu machenden Eindrucke ähnlich annehmen, und denen Allgemeinheit nicht ausdrücklich beigelegt wird"* (Theaet. S. 116, 145). Vorstellen ist nach FRIES *„alles Thun und Leiden des Geistes, in welchem jene Beziehung auf Existenz und Gegenstand vorkommt"* (N. Krit. I, 65). Vorstellung ist *„jede Thätigkeit meines Gemüts, die zur Erkenntnis gehört"* (Syst. d. Log. S. 32). Nicht die Vorstellungen erhalten sich, sondern ihre Reproductionsfähigkeit (N. Krit. I, 144). FICHTE: *„Wollen und Vorstellen stehen . . . in steter notwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne dass das zweite zugleich sei"* (WW. II, 1, S. 21). *„Die blosse Intelligenz macht kein vernünftiges Wesen"* (l. c. S. 22). SCHELLING bestimmt die Vorstellung als das gemeinschaftliche Product des Ich und Nicht-Ich (Üb. d. Mögl. ein. Form d. Philos. überh.). Bei den Hegelianern bedeutet Vorstellung das Erinnerungsbild. CHR. WEISSE versteht unter Vorstellung *„das in der Zeit weder anfangende, noch endende, weder als Ursache, noch als Wirkung von anderem, in anderem und für anderes seiende, sondern das für-sich-seiende Bild des Zeitlichen, d. h. der durch den Process der Zeitlichkeit bestimmten Körperlichkeit"* (Gr. d. Met. S. 539 ff.). HERBART betrachtet das Vorstellen als die Grundthätigkeit der Seele. *„In den Vorstellungen empfängt die Seele keinen Stoff von aussen her, vielmehr sind sie nur vervielfältigte Ausdrücke für die innere eigene Qualität der Seele"* (Psych. a. Wiss. II, § 138).

Die Vorstellungen sind *„Selbsterhaltungen“* der Seele (Met. II, § 234). Einmal gebildete Vorstellungen bleiben in der Seele (l. c. I, § 94). Die Vorstellungen sind keine Kräfte, werden aber, indem sie einander widerstehen, zu solchen (Lehrb. z. Psych. S. 10); das wirkliche Vorstellen verwandelt sich dabei in ein *„Streben vorzustellen“* (l. c. S. 11; Ps. a. Wiss. I, § 36). BENEKE führt das Vorstellen auf *„Ausfüllung der Urvermögen durch die ihnen von aussen kommenden Elemente“* zurück (Pragm. Psych. I, S. 48). *„Vorstellung heisst jede Seelenthätigkeit, inwiefern sie Subject eines Urteils ist“* (N. Grundl. z. Met. S. 6). H. RITTER bestimmt die Vorstellung als *„ein allgemeines Bild, welches von Erscheinungen abgenommen worden ist“* (Syst. d. Log. u. Met. I, 208). Nach ULRICI ist Vorstellung *„der unmittelbare Erfolg des einzelnen bestimmten Actes dieser Thätigkeit, durch den die Seele ein bestimmtes einzelnes Etwas, einen gegebenen Sinneseindruck, eine Empfindung oder Gefühlsperception . . . von sich unterscheidet“* (Leib u. Seele S. 319). LOTZE versteht unter Vorstellungen ein Erinnerungsbild (Gr. d. Psych. § 14). Nach L. GEIGER ist die Vorstellung *„die Erinnerung der Empfindung“* (Urspr. u. Entw. d. menschl. Sprache I, S. 30). Vorstellung heisst nach STEINTHAL *„jeder begriffliche Factor, insofern er Gegenstand der psychologischen Untersuchung ist“* (Einl. S. 111). Nach VOLKMANN ist die Vorstellung ein elementarer Zustand der Seele (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 165). Sie entsteht aus dem *„Zusammen“* der Seele mit anderen seienden Wesen (l. c. S. 167) und ist der einfache Zustand der Seele, *„in welchem diese ihren Gegensatz zu den Realen, mit denen sie sich in unmittelbarem oder vermitteltem Zusammen befindet, zum Ausdruck bringt. Diesen Zustand als Geschehenes, als That, als innere Entwicklung und Ausbildung der Seele gefasst, nennen wir Vorstellung, als Geschehen; als Thätigkeit Vorstellen. Es verhält sich somit die Vorstellung zu dem Vorstellen wie das Product zum Processe. . . . Die Vorstellung ist das Vorgestellte, d. h. das, was das Vorstellen darstellt und festsetzt, was es zur Geltung bringt und in seiner Geltung behauptet“* (l. c. S. 168). Nach GÖRING ist Vorstellung *„die Reproduction einer Empfindung der Sinnesorgane“* (Syst. d. krit. Philos. I, S. 47); auch nach R. SEYDEL (Log. S. 40); auch nach A. RAU (Empf. u. Denk. S. 337). LIPPS nennt jeden Bewusstseinszustand Vorstellung (Grundthats. d. Seelenl. S. 25). *„Ich stelle ein Object vor, indem ich ein Bild von ihm erzeuge und ‚vor mich hinstelle‘. In der Erzeugung des Bildes oder . . . des ideellen Objectes besteht die Vorstellungsthätigkeit“* (l. c. S. 29). SERGI erkennt in der Vorstellung eine Synthese (Psych. p. 156). Auch SIGWART leitet die Vorstellungen der Dinge aus einer (unbewussten) Synthese ab (Log. I[2], S. 330). B. ERDMANN: *„Vorstellen umfasst alle diejenigen Bewusstseinsinhalte, in denen uns das im Bewusstsein Vorhandene als Gegenstand bewusst ist. Dieser Gegenstand ist das Vorgestellte“* (Log. I, S. 36). Vorstellen ist *„nichts anderes, als mit sich selbst identisch sein“* (l. c. S. 171). BRENTANO rechnet das Vorstellen zu den einfachen psychischen Functionen. Von einem Vorstellen ist die Rede, *„wo immer etwas erscheint“* (Psych. I, S. 261). MARTY betont, dass die Vorstellung eines Complexes verschiedener Qualitäten *„Resultat einer vor aller Reflexion vollzogenen Synthese ist“* (Üb. subjectl. Sätze VI, Viertelj. 19 Bd., S. 79). TWARDOWSKY: *„Ein Gegenstand ist ‚vorgestellt‘ kann heissen, dass ein Gegenstand neben vielen anderen Relationen . . . auch an einer bestimmten Beziehung . . . zu einem erkennenden Wesen teilhat. . . . In einem andern Sinn aber bedeutet der vorgestellte Gegenstand einen Gegensatz zum wahrhaften Gegen-*

stand, den Inhalt der Vorstellung" (Zur Lehre vom Inh. u. Gegenst. d. Vorst. S. 15). MAINLÄNDER: „*Die vom Gehirne nach aussen verlegten Sinneseindrücke heissen Vorstellungen*" (Phil. d. Erlös. S. 4). JESSEN: „*Alles, was zu unserem Bewusstsein kommt, wird gleichsam vor unser Ich hingestellt und demgemäss als Vorstellung bezeichnet*" (Phys. d. menschl. Denk. S. 111). J. BERGMANN versteht unter Vorstellung „*das Haben eines Gegenstandes im Bewusstsein oder Denken oder die Setzung eines Gegenstandes*" (Die Grundprobl. d. Log.[2], S. 31 f.). WUNDT versteht unter Vorstellung „*das in unserem Bewusstsein erzeugte Bild eines Gegenstandes oder eines Vorgangs der Aussenwelt*" (Gr. d. phys. Psych. II[3], S. 1). „*Gebilde, die entweder ganz oder vorzugsweise aus Empfindungen zusammengesetzt sind, bezeichnen wir als Vorstellungen*" (Gr. d. Psych. S. 109). Es giebt keinen reinen Vorstellungsprocess. „*Jede Vorstellung ist ein geistiger Inhalt, der von der individuellen Seele zwar durch eigene Thätigkeit hervorgebracht, aber doch mit allen seinen Eigenschaften als ein objectiv Gegebenes anerkannt wird. So erweist sich das Vorstellen nicht als unabhängige, sondern als aneignende Thätigkeit. Als Vorstellung ist das Object geistiges Object*" (Syst. d. Philos.[2], S. 573). „*Eine intensive Vorstellung nennen wir eine Verbindung von Empfindungen, in der jedes Element an irgend ein zweites genau in derselben Weise wie an jedes beliebige andere Element gebunden ist.*" „*Die intensiven Vorstellungen lassen sich daher auch als Verbindungen von Empfindungselementen in beliebig permutirbarer Ordnung definiren*" (G. d. Ps. S. 109 f.). „*Von den intensiven unterscheiden sich die räumlichen und zeitlichen Vorstellungen unmittelbar dadurch, dass ihre Teile nicht in beliebig vertauschbarer Weise, sondern in einer fest bestimmten Ordnung mit einander verbunden sind, so dass, wenn diese Ordnung verändert gedacht wird, die Vorstellung selbst sich verändert. Vorstellungen mit solch fester Ordnung der Teile nennen wir allgemein extensive Vorstellungen*" (l. c. S. 120). Die Vorstellung ist ein subjectives Symbol, welches auf ein reales Object hinweist (Syst. d. Phil. S. 153). Die Vorstellungen sind Producte der Wechselwirkung der realen Willenseinheiten (l. c. S. 402 f.). v. HARTMANN: Die bewusste Vorstellung ist „*ein unbewusster Aufbau aus relativ unbewussten Willenscollisionen*" (Kategor. S. 48). ZIEHEN nimmt Vorstellung im Sinne des Erinnerungsbildes (Leitfad.[3], S. 108). UPHUES: „*Unter Vorstellungen können . . . nur Empfindungen, wieder auflebende oder ursprüngliche verstanden werden, die uns Gegenstände vertreten, d. h. mit denen ein ruhendes Wissen um etwas von ihnen Verschiedenes, von ihnen Unabhängiges verbunden ist, das wir jederzeit wieder lebendig machen können*" (Viertelj. 21. Bd., S. 464 f.). v. SCHUBERT-SOLDERN bestimmt die Vorstellung als „*sowohl die veränderte als reine Reproduction*" (Gr. d. Erk. S. 346). JODL versteht unter Vorstellung alle „*secundäre*" Bewusstseinserregung, also alle reproducirten seelischen Gebilde (Lehrb. d. Psych. S. 140). Vorstellen ist nach L. RABUS „*dasjenige Denken, welches den Gegenstand durch Unterscheidung desselben in sich und durch Beziehung der Unterschiede auf einander als etwas setzt: Vorstellen ist Eines als Anderes Denken*" (Log. S. 79). H. WOLFF: „*Vorstellungen sind der seelische Nachklang des gesamten Sinnlichkeitslebens*" (Handb. d. Log. S. 163). Nach R. WAHLE ist das ganze psychische Leben nur eine bunte Reihe extensiver Vorstellungen, in welcher gewisse Gruppen von einer typischen Zusammensetzung auftreten (Das Ganze d. Philos. S. 352). Es giebt nicht Vorstellungen und Objecte: „*es stehen einfach Gegenstände oder es stehen einfach*

Vorstellungen, physische Phänomene da" (l. c. S. 354). Es giebt kein Vorstellen neben den Vorstellungen (l. c. S. 355). Abstracte Vorstellungen (Begriffe) sind solche, „*durch welche jedwede beliebige, an sich als Ganzes verschiedene Einzelerscheinung aus einer Gruppe unter einander ähnlicher Erscheinungen erfasst wird*" (l. c. S. 362). „*Was man eine generelle Vorstellung nennt, ist mehr die generelle Behandlung einer concreten Vorstellung*" (l. c. S. 363). „*Sie wird es dadurch, dass das Ich, indem es sie besitzt, auch seine Bereitschaft weiss, zu anderen ähnlichen Vorstellungen überzugehen*" (l. c. S. 365 f.). Vgl. Wahrnehmung, Erinnerung, Idee, Perception, Positionale Charaktere, Object.

Vorstellungsbewegung nennt HERBART die fortgehende Veränderung des Verdunkelungsgrades einer Vorstellung bei der Hemmung (Lehrb. z. Psych.[3], S. 17).

W.

Wachstum der Energie, s. Energie.

Wahl (eligere) ist nach JOH. DAMASCENUS „*ex duobus vel pluribus propositis hoc alii praeoptare*" (nach Alb. Magn., Sum. th. II, qu. 91, 3). Vgl. Liberum arbitrium, Freiheit, Willkür.

Wahlfreiheit ist die Möglichkeit, sich durch verschiedene Motive bestimmen lassen zu können, die Unabhängigkeit vom Zwange des momentanen Eindrucks. Sie heisst auch psychologische Freiheit. Vgl. Freiheit, Liberum arbitrium.

Wahnidee: Vorstellung, deren Gegenstand nicht wirklich existirt; irriges Urteil.

Wahnsinn (Verrücktheit) besteht nach HEGEL darin, dass das Ich „*in einer Besonderheit seines Selbstgefühles beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag*" (Encykl. § 408). — KRAFT-EBBING: „*Bilden sich . . . bleibende Wahnvorstellungen und führen sie zu einer dauernden Umgestaltung der Persönlichkeit oder der Beziehungen zur Aussenwelt, zu einem neuen Ich, so sprechen wir von Wahnsinn, solange die Einheit der psychischen Processe noch erhalten ist.*" Fällt diese weg, so liegt Verrücktheit vor (Gr. d. Criminalpsych. S. 46).

Wahrheit ist Richtigkeit eines Urteils, d. h. dasjenige Verhältnis eines solchen zur Wirklichkeit, nach welchem der im Urteil ausgedrückte Zusammenhang mit der Verknüpfung der Thatsachen übereinstimmt. Das Kriterium der Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Urteils (Denkens) sowohl mit den Urteilen der Mitmenschen als mit sich selbst (formal und material) im Wechsel der Erfahrungen und Denkacte. „*Wahrheit*" heisst auch die wahre Erkenntnis selbst, ihr Inhalt.

ANAXAGORAS soll als Kriterium der Wahrheit den λόγος ausgegeben haben (Sext. Emp. adv. Math. VII, 91; vgl. VII, 90), EMPEDOKLES den ὀρθὸς λόγος (l. c. VII, 122). DEMOKRIT soll behauptet haben, οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον (Arist., Met. IV, 5, 1009 b, 11); ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν

περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις· γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί (Sext. Emp. adv. Math. VII, 136 ff.). Die Wahrheit ist *ἐν βυθῷ* (Diog. L. IX, 72; vgl. Cic., Acad. pr. II, 32). PROTAGORAS lehrt die Relativität (s. d.) aller Wahrheit; *πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται* (Sext. Emp., Pyrrh. hypot. I, 218). Die Cyrenaïker bestimmen als Wahrheitskriterium die unmittelbaren seelischen Erlebnisse. *Κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευκτα τυγχάνειν* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 191). *„De factu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse indicium"* (Cicero, Acad. II, 7, 20)· *οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 195). PLATO versteht unter wahrer die Erkenntnis des Seienden, das Wissen (s. d.). *Ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια* (Tim. 29 C). Dass die Wahrheit im Urteil besteht, weiss ARISTOTELES. *Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές· ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται* (Met. IV, 6, 1011 b, 26 squ.). Die Ansicht, dass alles wahr oder alles falsch sei, ist zu verwerfen (l. c. 1011 a, 20 squ., 8, 1012 a, 29 squ.). Die Wahrheit ist als solche nur im Denken. *Οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺ ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* (l. c. VI, 4, 1027 b, 25 squ.)· *οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σελευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τό σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν* (l. c. IX, 10, 1051 b, 7 squ.). Bei dem Wahren und Falschen handelt es sich um Verbindung und Trennung, um die Behauptung des Seins oder Nichtseins eines Dinges (De interpr. C. 1)· *συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* (De an. III, 8, 432 a, 11). Die Stoiker verlegen das Kennzeichen der Wahrheit in die kataleptische (s. d.), Beifall erzwingende Vorstellung, auch in den *ὀρθὸς λόγος*. *Ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ ἀντικείμενόν τινι* (Sext. Emp. adv. Math. VIII, 10). Wahres und Wahrheit sind zu unterscheiden: *ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν* (l. c. VIII, 38)· *κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα* (l. c. VII, 253)· *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ... καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος· ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν ... ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί* (Diog. L. VII, 1, 54; vgl. CICERO, Acad. I, 11; EPIKTET, Diss. IV, 8, 12). SENECA: *„Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est"* (Ep. 66, 30). EPIKUR macht die Evidenz der Sinneswahrnehmung zum Kriterium des Wahren. *Λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (Diog. L. X, 31)· *πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται* (l. c. 32)· *τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν* (l. c. 62). Die Akademiker und Skeptiker bestreiten jedes Wahrheitskriterium. *Οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 150). KARNEADES dagegen meint: *φαντασία ἀληθής μέν ἐστιν, ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φαντασμῷ* (l. c. I, 168). AENESIDEMUS: *ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα* (l. c. II, 8).

AUGUSTINUS: „*Verum est, quod ita est, ut videtur*“ (Soliloqu. II, 5). „*Verum est sive veritas qua ostenditur id quod est esse*“ (De vera relig. 36). „*Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat*“ (Solil. II, 2; vgl. De immort. an. 19). „. . . *non iudicium veritatis constitutum in sensibus.*“ „. . . *deum, id est veritatem*“ (De div. qu. 83, qu. 9). Die Wahrheit kommt von Gott (Confess. XIII, 25); sie ist unwandelbar, ewig (De lib. arb. II, 6), Gott selbst ist die Wahrheit (De trin. VIII, 3). HILARIUS von POITIERS: „*Verum est manifestativum et declarativum esse*“ (De trin. V). ANSELM von CANTERBURY: „*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*“ (De verit. 12). Die „*res enunciata*“ ist für das Urteil „*causa veritatis*“. Es giebt eine dreifache Wahrheit: rectitudo, veritas cognitionis, voluntatis und veritas rei. Gott ist „summa veritas“. AVICENNA: „*Veritas est indivisio esse et quod est*“ (Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 25, 2). ALBERTUS MAGNUS: „*Veritas est sermo quem confirmat demonstratio*“ (Sum. th. I, qu. 25, 2). „*Dicitur communiter, quod, veritas est adaequatio rerum et intellectuum*“ (ibid.). „*Veritas prima una est, prototypus et exemplar omnis veri, una et indivisa in omnibus, qua omnia vera recta sunt et vera*“ (ibid.). THOMAS VON AQUINO: „*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*“ (Contr. gent. I, 59). Zu beachten ist, „*quod veritas non sit totaliter a sensibus exspectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum*“ (Sum. th. I, qu. 84, 6). Es giebt natürliche und übernatürliche Wahrheiten (Contr. gent. I, 9). DURAND VON ST. POURÇAIN: „*Veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam*“ (In l. sent. 1, d. 19, qu. 5). „*Veritas . . . intellectus . . . non est nisi sua entitas.*“ „*Sed in comparatione ad obiectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem sic esse, sicut ipsa est*“ (l. c. qu. 5, 14). DUNS SCOTUS lehrt, es gebe eine doppelte Wahrheit, die der Vernunft und die des Glaubens, jede für sich gültig (Report. Paris. IV, d. 43, qu. 3). Nach SUAREZ bezeichnet die Wahrheit das Object als so sich verhaltend, wie es wirklich ist (Met. disp. 8, sct. 2, 9). Die Wahrheit ist vom Urteil abhängig (De an. III, 10). „*Veritas transcendentalis significat entitatem rei, connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repraesentatur*“ (Met. disp. 6, sct. 2, 25).

NICOLAUS CUSANUS erklärt, „*quod praecisa veritas sit incomprehensibilis*“ (De doct. ign. I, 3). „*Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens*“ (ibid.). „*Quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare potest.*“ „*Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisim comprehendi possit.*“ „*Quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem*“ (ibid.). MARSILIUS FICINUS: „*Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique. Scientia vero in hoc praecipue, ut mens congruat veritati. Ut ita per ideam, quae rei causa est, rem agnoscat*“ (Theol. Plat. XII, 1). Nach GOCLENIUS ist Wahrheit als Act (veritas activa) die conformitas des Urteils mit der Sache („*iudicii cum ipsa re*“). Die „*veritas passiva*“ besteht in der „*conformitas rei ut intellectae cum re existente extra intellectum*“ (Lex. phil. p. 311). HOBBES: „*Verum et falsum attributa sunt non rerum sed orationis*“ (Leviath. I, 4). Wahr ist ein Urteil, „*cuius praedicatum continet in se subiectum*“ (De corp. C. 3, 7). DESCARTES

hält an dem scholastischen Begriff der ewigen Wahrheiten fest. „*Veritates nempe mathematicus quas aeternas appellat, fuisse a Deo stabilitas*“ (Ep. 104), „*quia Deus illas veras et possibiles cognoscit*“ (l. c. 112). Von der Erkenntnis Gottes hängt alle Wahrheit ab. „*Omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere*“ (Med. V). Kriterium der Wahrheit ist die Klarheit und Deutlichkeit (s. clare) der Erkenntnis und die veracitas (Wahrhaftigkeit) Gottes (dies schon bei CAMPANELLA; Ritter X, 44). „*Sequitur ideas nostras sive notiones, cum in omni eo in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sint, atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras. Ac proinde quod multas saepe habeamus, in quibus aliquid falsitatis continetur, non aliunde contingit quam quia etiam in iisdem aliquid est obscurum et confusum; atque in hoc non ab ente summo sed a nihilo procedunt; hoc est, obscurae sunt et confusae, quia nobis aliquid deest, sive quia non omnino perfecti sumus*“ (De meth. p. 24 f.). „*Ratio enim nobis non dictat ea quae sic vel videmus vel imaginamur, idcirco revera existere. Sed plane nobis dictat, omnes nostras ideas sive notiones aliquid in se veritatis continere; alioquin enim fieri non posset, ut Deus, qui summe perfectus et verax est, illas in nobis posuisset*“ (l. c. p. 25). „*Primum Dei attributorum quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax, et dator omnis luminis*“ (Princ. ph. I, 29). „*Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur*“ (l. c. 30). „*Aeternas veritates — nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes*“ (l. c. 48). „*Cum . . . agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec ‚Ex nihilo nihil fit‘, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt ‚Impossibile est idem simul esse et non esse: Quod factum est, infectum esse nequit; Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*‘“ (l. c. 49). SPINOZA: „*Quidquid clare et distincte percipimus, verum est*“ (Ren. Cart. pr. ph. I, prop. XIV). „*Idea vera debet convenire cum suo ideato*“ (Eth. I, prop. XXX). „*Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est*“ (l. c. II, prop. XXXIV). „*Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare*“ (l. c. prop. XLIII). „*Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata. Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Huius ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A. At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (ut per se manifestum) debet simul esse certus*“ (l. c. dem.). „*Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam in-*

telligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire; se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est" (l. c. schol.). Die Wahrheit hat ihre Norm in sich selber (Em. int. S. 25), klare und deutliche Ideen können niemals falsch sein (l. c. S. 39). Das Falsche besteht darin, „*dass etwas von einer Sache bejaht wird, was in dem Begriff, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist*" (l. c. S. 42). Ewige Wahrheiten sind solche, welche, wenn sie positiv sind, nicht negirt werden können (l. c. S. 31; Ep. 28). CLAUBERG: „*Veritas cuiusque rei in eo consistit, quod cum sua convenit idea, quam de ea format intellectus.*" „*Quoniam res omnis cum sua idea sive definitione convenit, quippe quae nihil aliud est, quam essentiae eius repraesentatio et explicatio, . . . patet omne ens esse verum*" (Opera p. 308; vgl. p. 925). Nach MALEBRANCHE sind notwendige Wahrheiten die, „*qui sont immuables par leur nature et celles qui ont été arretées par la volonté de Dieu . . . Toutes les autres sont des vérités contingentes*" (Rech. I, 3). Notwendig sind die mathematischen, metaphysischen, ein Teil der physischen und moralischen Wahrheiten (ibid.). FÉNELON: „*Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être: il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux: ils peuvent bien manquer de spectateurs; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles*" (De l'ex. de Dieu p. 143). Locke: „*Our ideas being thus true, though not perhaps very exact copies, are yet the subject of real as far as we have knowledge of them*" (Ess. II, ch. 3, § 7). „*Obgleich die Wahrheit und der Irrtum eigentlich nur den Sätzen zukommen, so werden doch oft auch Vorstellungen wahr oder falsch genannt . . .; obgleich in solchem Falle immer ein geheimer oder verschwiegener Satz den Grund zu solcher Benennung abgeben dürfte . . . weil alle Vorstellungen eine gewisse Bejahung oder Verneinung enthalten, welche diese Bezeichnung veranlasst. Denn die Vorstellungen sind nur Erscheinungen oder Auffassungen in der Seele, und können deshalb eigentlich und an sich nicht wahr oder falsch genannt werden*" (l. c. ch. 32, § 1). „*Die Wahrheit und der Irrtum liegen immer in einer Bejahung oder Verneinung, sei es in Gedanken oder Worten, und deshalb sind die Vorstellungen nicht eher falsch, als bis die Seele sie zu einem Urteil benutzt, d. h. bis sie etwas damit verneint oder bejaht*" (l. c. § 3). „*Wird eine Vorstellung aber auf einen ihr äusserlichen Gegenstand bezogen, so kann sie dann wahr oder falsch genannt werden, da man dann bei solcher Beziehung stillschweigend ihre Übereinstimmung mit der Sache voraussetzt, und je nachdem diese Voraussetzung wahr oder falsch ist, werden auch die Vorstellungen so benannt*" (l. c. § 4). „*Truth then seems to me in the proper import of the word, to signify nothing but the joining or separating of signs, as the things signified by them, do agree, or disagree, one with another*" (l. c. IV, ch. 5, § 2). Man kann „*bei der Wahrheit, wie bei dem Wissen, die wirkliche von der Wort-Wahrheit unterscheiden; bei letzterer sind die Worte nur gemäss den Vorstellungen verbunden, ohne Rücksicht, ob diese wirkliches Dasein in der Natur haben oder wenigstens dessen fähig sind. Die Wahrheit ist nur dann eine wirkliche, wenn die Zeichen nicht bloss mit den Vorstellungen entsprechend verbunden sind, son-*

dern diese auch wirklich in der Natur bestehen können, was man bei Substanzen nur aus der Erfahrung abnehmen kann“ (l. c. § 8). „*Neben der bisher behandelten Wahrheit im strengen Sinne giebt es noch zwei andere Arten: 1) die moralische Wahrheit, wenn man von den Dingen so spricht, wie man überzeugt ist, sollten auch die ausgesprochenen Sätze mit der Wirklichkeit nicht stimmen; 2) die metaphysische Wahrheit, welche das wirkliche Dasein der Dinge ist, entsprechend den Vorstellungen, die mit deren Namen verknüpft sind*“ (l. c. § 11). Die „*ewigen*“ Wahrheiten sind nicht angeboren, sondern werden nur, sobald das Denken auf sie sich richtet, als Wahrheiten erkannt, „*weil sie, wenn sie einmal aus allgemeinen Vorstellungen gebildet und wahr sind, immer wahr sein werden*“ (l. c. IV, ch. 11, § 14). HERBERT VON CHERBURY: „*Summa . . . veritatis norma erit consensus universalis*“ (Ritter X, 401). WOLLASTON: „*Those propositions are true, which express things as they are; or, truth is the conformity of those words or signs, by which things are expressed, to the things themselves*“ (The relig. of nat. sct. I, p. 8). „*No act of any being, to whom moral good and evil are imputable, that interferes with any true proposition, or denies any thing to be as it is, can be right*“ (l. c. p. 13). Von der Wahrheit unseres Erkennens hängt die Güte unseres Handelns ab (l. c. p. 18 ff.). LEIBNIZ erklärt, Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit seien nutzlos, wenn nicht die Kennzeichen dieser Eigenschaften bestimmt werden und die Wahrheit der Ideen nicht feststeht. Übrigens sind auch die Regeln der gewöhnlichen Logik nicht zu verachten (Erdm. p. 79 f.). Wahr sind die möglichen Vorstellungen (Nouv. Ess. II. ch. 32, § 1). Die Wahrheit ist „*in die Beziehung, welche unter den Gegenständen der Vorstellungen herrschen, zu setzen, wonach die eine in der andern enthalten oder nicht enthalten ist*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 5, § 1); sie besteht in der „*Übereinstimmung der in unserm Geiste vorhandenen Vorstellungen mit den Dingen*“ (l. c. § 11). Man kann auch sagen, „*dass ein Wesen wahr ist, d. h. der Satz, der sein wirkliches oder wenigstens mögliches Dasein bejaht*“ (ibid.). Es giebt notwendige oder Vernunft- und zufällige oder thatsächliche Wahrheiten. „*Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raison sont necessaires et leur opposé est impossible et celle de fait sont contingentes et leur opposé est possible*“ (Monad. 33; Gerh. VI, 612; Nouv. Ess. I, ch. 1, § 26). Die thatsächlichen Wahrheiten haben nur inductorische Allgemeinheit, die Vernunftwahrheiten sind notwendig oder wahrscheinlich. Endlich „*giebt es* ***gemischte Sätze****, welche aus Vordersätzen gezogen sind, von denen einige aus Thatsachen und Beobachtungen stammen und andere notwendige Sätze sind*“ (l. c. IV, ch. 13, § 14; vgl. Theod. I. B., § 37, § 20). Die ewigen Wahrheiten sind von Gottes Willen unabhängig, aber durch den göttlichen Verstand erst real (l. c. § 184). „*La vérité morale est appelée véracité*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 5, § 3). Nach CHR. WOLF ist Wahrheit „*nichts anderes als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge*“ (Vern. Ged. I, § 142). „*Wenn unser Urteil möglich ist, wir mögen es erkennen oder nicht, so heisset es wahr*“ (l. c. § 395). Die Wahrheit ist „*consensus iudicii nostri cum obiecto seu re repraesentata*“ (Log. § 505). Das „*criterium veritatis*“ besteht in der „*determinabilitas praedicati per notionem subiecti*“ (l. c. § 524, § 567). „*Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur*“ (Ontol. § 495). BAUMGARTEN: „*Veritas metaphysica (realis, materialis) est ordo plurium in uno, veritas in essentialibus*

et attributis, transcendentalis" (Met. § 89). MENDELSSOHN: „*Wer nicht anders spricht, als er denkt, der redet die Wahrheit. Wahrheit im Reden ist also Übereinstimmung zwischen Worten und Gedanken, zwischen Zeichen und bezeichneter Sache*" (Morgenst. I, 1, S. 3). „*Urteile . . . sind wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjecte keine andern Merkmale aussagen, als die in denselben stattfinden*" (l. c. S. 7). „*Insoweit . . . unsere Gedanken als denkbar oder nicht denkbar betrachtet werden, besteht ihre Wahrheit in der Übereinstimmung der Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden*" (l. c. S. 9). „*Wahrheit ist jede Erkenntnis, jeder Gedanke, der eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist*" (l. c. S. 45). D'ARGENS: „*Un jugement n'est juste et certain, qu'autant qu'il attribue au sujet ce qui lui convient; et c'est de la convenance de l'attribut au sujet que dépend la vérité d'une proposition*" (Phil. du Bon-Sens I, p. 243). J. EBERT: „*Durch das Wort Wahrheit versteht man in der Logik nichts anderes, als die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen selbst, die durch unsere Gedanken abgebildet werden*" (Vernunftlehre S. 24 f.). BEATTIE: „*Ich halte Sätze für wahr, heisst, ich begreife, dass diese Sätze etwas aussagen, was der Natur der Dinge gemäss ist*" (Vers. üb. d. Wahrh. 1772, S. 24).

KANT: „. . . *cum veritas in iudicando consistat in consensu praedicati cum subiecto dato*" (De mund. sens. sct. II, § 11). „*Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir aber schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist*" (Kr. d. r. Vern. S. 81 f.). „*Was aber das Erkenntnis der blossen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: dass eine Logik, sofern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst, widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann*

die Logik durch keinen Probierstein entdecken" (l. c. S. 82). „*In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht . . . das Formale aller Wahrheit*" (l. c. S. 261). In dem a priori (s. d.) der Erkenntnis liegt ein sicheres Kriterium, um in der Erfahrung Wahrheit und Schein zu unterscheiden (Proleg. Anh. S. 166). „*Die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraction von allen Objecten insgesamt*" (Log. S. 72). Nach S. MAIMON ist Wahrheit eine Beziehung des Redens auf das Denken, d. h. „*dass dem Ausdruck ein Gedanke entspreche*" (Vers. üb. d. Tr. S. 147). — FRIES: „*Man schreibt einem Urteil reelle, materielle Wahrheit zu, wiefern es zureichende Gründe seiner Behauptung hat*" (Syst. d. Log. S. 183). Die logische, formelle Wahrheit besteht darin, „*dass eine Verbindung von Vorstellungen keinen Widerspruch enthält*" (l. c. S. 185). „*Nennen wir die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande ihre transcendentale Wahrheit, so giebt es neben dieser noch eine empirische Wahrheit, nach deren Regel wir eine Erkenntnis wahr nennen, wenn wir uns bewusst sind, sie in uns zu haben, falsch hingegen, wenn wir uns bewusst sind, ihr Gegenteil zu haben*" (l. c. S. 406); erstere ist eine Wahrheit der Vernunft, letztere eine solche des Verstandes (l. c. S. 407; N. Krit. I, 346). FR. ANCILLON definirt Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Existenzen (Über Glauben und Wissen in d. Philos. S. 35). FICHTE führt die Gewissheit auf ein „*unmittelbares Gefühl*" zurück. „*Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches*" (Syst. d. Sittenl. S. 220 f.). SCHELLING: „*Jede Affirmation oder, was dasselbe ist, jede Erkenntnis ist wahr, die mittelbar oder unmittelbar die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven ausspricht*" (WW. I. VI, S. 497). HEGEL versteht unter dem Wahren das Wesentliche, Innere (Encykl. § 21). Das „*Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität*" ist die Idee (l. c. § 213). „*Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objectivität dem Begriffe entspricht, — nicht dass äusserliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe*" (ibid.). Die „*sich denkende Idee, die wissende Wahrheit*" ist die Philosophie (l. c. § 574). „*Indem das Innere der Natur nichts anderes, als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst. Wenn die Wahrheit, im subjectiven Sinne, die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist: so heisst das Wahre im objectiven Sinne die Übereinstimmung des Objects, der Sache mit sich selbst, dass ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist. Ich in meinem Wesen ist der Begriff, das mit sich selbst Gleiche, durch alles Hindurchgehende, welches, indem es die Herrschaft über die besondern Unterschiede behält, das in sich zurückkehrende Allgemeine ist. Dieser Begriff ist sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche. So ist Gott allein die Wahrheit, das unsterbliche Lebendige, nach Plato, dessen Leib und Seele in eins genaturt sind*" (Naturph. S. 22 f.). SUABEDISSEN definirt Wahrheit als „*die Einstimmung des Äussern und Innern; jene geistige Einheit, wobei das Innere im Äussern vernommen, und dieses in jenem befasst wird*" (Betracht. d. Mensch. I, 434). V. COUSIN: „*La plus haute vérité est dans la pensée*" (Cours leç. 1, p. 14). Nach BAHNSEN ist nicht die Widerspruchslosigkeit, sondern gerade der Widerspruch das Kriterium der Wahrheit (Der Wider-

spruch . . . I, S. 198, 54 ff.). SCHOPENHAUER erklärt, ein Urteil sei wahr, sofern es dem Satz vom Grunde genügt. „*Die materielle, oder absolute Wahrheit ist aber zuletzt doch immer nur das Verhältnis zwischen einem Urteil und einer Anschauung, also zwischen der abstracten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältnis ist entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urteile, d. h. durch andere abstracte Vorstellungen.*“ „*Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstracten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objects, die Wahrheit, und nun nach der Seite des Subjects das Wissen*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). SCHLEIERMACHER verlegt die Wahrheit in die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Nach FEUERBACH ist Wahrheit „*die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens*“. J. ST. MILL: „*It is impossible to separate the idea of judgment from the idea of the truth of a judgment*“ (Examin. p. 348). Nach LOTZE ist dasjenige am Sein wahrhaft, was Wert hat (Gr. d. Log. S. 115). Wahr ist ein „*Satz, welcher gilt*“ (Met.², S. 3). Es giebt ursprüngliche Wahrheiten, welche, nach Hinwegräumung der in den Einzelerfahrungen liegenden Hemmnisse, als allgemein-notwendige Gesetze uns mit voller Evidenz zum Bewusstsein gelangen (Log. S. 580 ff.). Nach GEORGE liegt Wahrheit in der „*Einheit von Gewissheit und Überzeugung, von Ahnung und Zweifel*“ (Lehrb. d. Psych. S. 452 f.); sie ist ein unendlicher Process (ibid.). F. BRENTANO: „*Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist.*“ „*Alles, was wahr ist, ist wahr in sich, wenn es auch mittelbar erkannt wird*“ (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 17). SIGWART stützt die formale Wahrheit auf das Princip der Übereinstimmung und des Widerspruches (Log. I, S. 382). WUNDT giebt folgende formale Kriterien: 1) „*Jeder objectiv gegebene Erfahrungsinhalt hat so lange als real zu gelten, als diese Voraussetzung nicht zu einem Widerspruch mit andern Erfahrungsinhalten führt, dessen objective Realität bereits sichergestellt ist.*“ 2) „*Alle Wahrnehmungsobjecte sind insoweit für reale Objecte zu halten, als ihre Eigenschaften nicht Merkmale aufweisen, vermöge deren sie als bloss subjective anzusehen sind*“ (Üb. naiv. u. krit. Real., Philos. Stud. XII. Bd., S. 332). Wahr ist nach G. GERBER ein Erkenntnisact, „*wenn er die Prüfung unseres Denkens besteht*“ (Das Ich . . . S. 307). v. SCHUBERT-SOLDERN erklärt, da die Wahrheit zu aller Erkenntnis schon vorausgesetzt werden müsse, gebe es kein Kriterium derselben (Gr. e. Erk. S. 160 f.). Wahrheit besteht „*in der durchgängigen Verknüpfung und Übereinstimmung aller Denkacte unter einander*“ (l. c. S. 182); sie ist „*die denknotwendige Beziehung, in der alles gedacht erscheint*“ (l. c. S. 183). Wahr ist, was in einer solchen Beziehung gegeben ist; alles wirklich Gedachte ist wahr (l. c. S. 184). SCHUPPE: „*Es ist so und es ist wirklich so, ist völlig gleichbedeutend; und es ist wirklich so und es ist wahr, dass es so ist oder das Urteil dieses Inhalts ist wahr, ist wiederum völlig gleichbedeutend. Wahrheit meint immer wahre Urteile oder Erkenntnisse, d. h. solche, welche zu ihrem Inhalte wirklich Seiendes haben, und zum Wesen des Urteils selbst gehört es, dass es mit dem Anspruch auftritt, Wirkliches zu seinem Object oder Inhalt zu haben, d. h. ein wahres zu sein, oder dies als selbstverständlich voraussetzt. Man kann auch sagen: dies ist eben sein Sinn. Freilich kann er erst hervortreten, wenn die Möglichkeit des Gegenteils, d. i. des Irrtums, erkannt ist*“ (Log. S. 168 f.). „*Wirklich (sc. objectiv) ist nichts, was nicht in den Zusammenhang des Weltganzen passt, und unsere Erkenntnis ist im einzelnen Falle in demselben Grade*

wahr, d. h. die Wirklichkeit des Behaupteten sicher und verbürgt, als der Einklang des Urteils mit den andern schon vorhandenen Erkenntnissen und als diese letzteren selbst wahr und sicher sind. Und eben dieses hängt wiederum von derselben Bedingung ab. Deshalb ist klärlich absolute Sicherheit für jede einzelne Erkenntnis erst in der absoluten Erkenntnis des Ganzen zu finden, also erst in dem absolut in sich übereinstimmenden System alles Wahrnehmbaren und Denkbaren" (l. c. S. 173). „*Wahrheit und Irrtum kann . . . sich nur an den speciellen Erkenntnisinhalt knüpfen; von ihm sagt das Prädicat wahr aus, und dies allein ist sein Sinn, dass er, aus den und den Quellen stammend in Übereinstimmung mit den und den andern Erkenntnissen stehe, in gegenseitiger Ergänzung von ihnen gefordert und sie fordernd*" (l. c. S. 177). H. Rickert: „*Wahrheit ist nichts anderes als der Inbegriff der als wertvoll anerkannten Urteile*" (Der Gegenst. d. Erk. S. 63). Was von Urteilen anerkannt werden soll, ist wirklich (l. c. S. 64). „*Erst muss man urteilen, dann weiss man, was ist, und nicht umgekehrt. Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, was als seiend beurteilt werden soll*" (l. c. S. 65 f.). W. Jerusalem: „*Implicite ist . . . die Wahrheit, d. h. der Glaube an die Richtigkeit der vollzogenen Deutung, in jedem naiv und ursprünglich gefällten Urteile enthalten. Zum Bewusstsein wird aber die Wahrheit erst gebracht, wenn die Erfahrung die Möglichkeit des Irrtums gelehrt hat, und wenn durch den sprachlichen Ausdruck die Negation zu einem geläufigen Urteilselemente geworden ist . . . Erst durch die Zurückweisung der möglichen Negation, durch Negirung des Irrtums entsteht im Bewusstsein der Begriff der Wahrheit des Urteils*" (Urteilsfunct. S. 185). „*Die Wahrheit erscheint somit psychologisch als Unanfechtbarkeit, als ein Sich-Behaupten, als ein Verteidigen der vollzogenen Deutung. Was auf diese Weise verteidigt werden kann, ist aber nur das Urteil, und deshalb kann nur beim Urteile von Wahrheit die Rede sein*". Das Urteil ist als psychologische Thatsache „*das Formen eines Vorstellungsinhaltes, und als Meinung, als Bedeutung ist es ein selbständiger, von der Thatsache des Urteilens unabhängig gedachter objectiver Vorgang*". „*Die Wahrheit ist nun eine Beziehung zwischen diesen beiden Seiten des Urteilsactes*" (l. c. S. 186). „*Der Begriff der Wahrheit kann also nur auf Grund der Weltanschauung bestehen, aus welcher er entstanden ist, nämlich auf Grund der Annahme eines extramentalen, vom Urteilenden unabhängigen Geschehens, dessen Gesetze und dessen thatsächlicher Verlauf vom Urteilenden in der dem menschlichen Bewusstsein einzig möglichen Form bestimmt wird*" (l. c. S. 187). „*Die Wahrheit eines Urteils erfährt ihre Bestätigung auf zweifache Art, und zwar einerseits durch das Eintreffen der an ein Urteil geknüpften Voraussagen, andererseits durch die Zustimmung der Denkgenossen*" (ibid.). J. Bergmann: „*Wahr . . . heisst ein Gedanke, wenn er mit seinem Gegenstande übereinstimmt, wenn, mit andern Worten, der gedachte Gegenstand ein solcher ist, als welcher er gedacht wird*" (Die Grundprobl. d. Log.², S. 96). Nach Nietzsche ist der Glaube an Wahrheit und ihren Wert ein Wahn. Im Gegenteile: Der Irrtum ist wertvoller, weil lebenserhaltend (Jens. von Gut und Böse). H. Wolff: „*Wahrheit ist die Übereinstimmung unseres Wissensinhaltes mit dem sinnlichen oder seelischen Erfahrungsinhalte*" (Handb. d. Log. S. 164). Nach S. Kierkegaard ist die Wahrheit die Subjectivität und umgekehrt; nur was mit subjectiver Energie und Leidenschaft ergriffen wird, kann Wahrheit sein (Höffding, S. Kierk., S. 71). Vgl. Gewissheit.

Wahrheitsgefühl beruht nach WAITZ auf einer *„unvollständigen Vergleichung eines vorliegenden Falles mit dem Bilde eines allgemeinen, grösstenteils sehr schwankenden Typus . . . der als Norm desselben betrachtet wird“* (Lehrb. d. Psych. S. 338).

Wahrnehmung (sensatio, perceptio, *αἴσθησις*) ist die unmittelbare, gegenwärtige, bewusste Erfassung eines Gegebenen. Die äussere (Sinnes-) Wahrnehmung abstrahirt von dem subjectiven Moment des Erlebens, die innere hat gerade dieses (das Erleben als solches, das Fühlen, Wollen, Denken) zum Gegenstande. Die (Sinnes-) Wahrnehmung im engeren Sinne ist schon ein primitiver Denkact, eine Deutung des Gegebenen als eines Gegenständlichen. Das Gegebene selbst bildet den Wahrnehmungsinhalt, den Gegenstand der Wahrnehmung.

Nach DEMOKRIT (und EPIKUR) entsteht die Wahrnehmung dadurch, dass von der Oberfläche der Körper feine Teile (*εἴδωλα*) sich ablösen, durch den leeren Raum wandern, wo sie eine Zeit lang ihre Ordnung beibehalten und von wo sie, wenn ihr Fliessen ein stetiges ist, auf dem Wege der Sinnesorgane in die Seele dringen, durch deren Bewegung sie Vorstellungen erzeugen (Diog. L. X, 46–50, 52 f.; Lucret. Car., De nat. rer. IV, 26—266, 722 ff., VI, 921 ff.). PROTAGORAS betont das Fliessende der Wahrnehmungen. *Τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι . . . καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων* (Sext. Emp. adv. Math. I, 217). Die Wahrnehmung entsteht aus der Begegnung zweier Bewegungen. *Τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ . . . ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν ξυνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι* (Plato, Theaet. 156)· *οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τό τέ τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη· ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ᾽ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ᾽ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ* (l. c. 157 A). PLATO wertet die Erkenntnisfähigkeit der Wahrnehmung gering; sie ist widerspruchsvoll und giebt kein Wissen, da sie das Seiende nicht erfasst, nur das Werdende (Rep. VII E, Theaet. 189 ff., 184 C—186 D). Dass die auf das Einzelne gerichtete Wahrnehmung noch kein Wissen sei, betont ARISTOTELES: *οὐ δὲ δι᾽ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι* (Anal. post. I, 31, 87 b, 28). Mit der Wahrnehmung beginnt die Erkenntnis (l. c. II, 19). *Οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ᾽ αἰσθήσεως ὄντα* (De sens. 6). Aus dem Zusammenwirken von Ding und Wahrnehmendem entsteht die Wahrnehmung durch einen „Abdruck“ (*τύπος*) der Gegenstände im Wahrnehmenden (De mem. 450 a, 30), der den Wahrnehmenden

mit dem Wahrgenommenen verähnlicht (De an. 418 a 5). An der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) — *κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς* — beteiligen sich Seele und Leib (De somn. 454 a, 7). *Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ δυνάμει ὄν· διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως· καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν* (De an. II, 11, 423b, 31 squ.)· *πάσχει* (der Wahrnehmende) . . . *τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν* (l. c. 5, 417 a, 20)· *ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς . . . ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σάρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον* (l. c. III, 2, 426 b, 10 squ.)· *δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός* (l. c. II, 12, 424 a, 17 squ.). Von einer Übertragung der Form beim Wahrnehmen ist nicht die Rede. Der Möglichkeit nach sind die Wahrnehmungsinhalte in uns vorhanden, es bedarf aber der Existenz wirklicher Gegenstände, damit sie actuell werden: *τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ ἀλλὰ δυνάμει μόνον* (l. c. II, 5, 417 a, 6)· *τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν* (De insomn. 2, 459 a, 24)· *τὸ δὲ ὑποκείμενα μὴ εἶναι ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστιν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως* (Met. IV, 5, 1010 b, 33; vgl. F. BRENTANO, Psychol. d. Aristot.; G. UPHUES, Psych. d. Erk. I; H. SCHWARZ, Die Umwälz. d. Wahrn. I, S. 4). Nach den Stoikern werden die Sinnesorgane (*αἰσθητήρια*) von den Gegenständen afficirt (durch Berührung oder Ausstrahlung), worauf vom *ἡγεμονικόν* ein *πνεῦμα* in das erregte Sinnesorgan strömt, welches *πνεῦμα* activ die Erregung erfasst (L. Stein, Psych. d. Stoa, II, 135). *Οἱ Στωικοὶ φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς μέρος ἀνώτατον τὸ ἡγεμονικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐστί τινα τείνοντα ἐπὶ τὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ἐνεργεῖν* (Galeni hist. phil. 102; Dox. 638)· *ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις . . . ἔστι δὲ αἴσθησις ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν· δοκεῖ δὲ οὗτος ὁ ὅρος οὐκ αὐτῆς εἶναι τῆς αἰσθήσεως, ἀλλὰ τῶν ἔργων αὐτῆς· διὸ καὶ οὕτως ὁρίζονται τὴν αἴσθησιν, πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον* (Nemes., De nat. hom., C. 7; vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 424; Cicero, Acad. II, 7; Stein l. c. II, 148 ff.). EPIKUR betont die Evidenz (s. d.) der Wahrnehmung (vgl. Empfindung). PHILO: *αἴσθησις μὲν οὖν, ὡς αὐτό που δηλοῖ τὸ ὄνομα, εἴσθεσίς τις οὖσα, τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῷ νῷ* (Quod deus immut. I, 9; De mundo C. 4). PLOTIN: *„Da die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen nicht intelligibler, sondern nur sinnlicher Dinge ist, so muss die Seele, die gewissermaassen durch die vorhandenen Ähnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft worden, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affection mit ihnen eingehen. Darum geschieht die Erkenntnis auch durch körperliche Organe“* (Enn. IV, 5, 1). Die Wahrnehmungen sind nicht Abformungen oder Eindrücke (l. c. IV, 6, 1), sonst würden wir ja auch nur Bilder und Schatten der Dinge, nicht diese selbst wahrnehmen (ibid.). Wahrnehmen ist eine Thätigkeit der Seele, ein Erfassen ihrer Affectionen (l. c. IV, 6, 2). PORPHYR: *Πορφύριος ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον οὔτε εἴδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν· ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχά-*

νουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσα τὰ ὁρατά, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα (Nemes., De nat. hom. 80). — AUGUSTINUS: „*Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria . . . consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res, quam videmus, . . . deinde visio, quae non erat, priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*“ (De trin. XI, 2).

Betreffs der Scholastiker s. Species. — NICOLAUS CUSANUS: „*Ascendit . . . sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo et spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret*“ (De coniect. II, 16). CASMANN: „*Ut sensio fiat cum facultate tria concurrunt: 1) sensile seu causa movens sensum, 2) organum recipiens seu patiens, in quod subiectum movens agit, 3) affectio . . . quae fit in organo a facultate rem sensibilem in illud agentem apprehendente*“ (Psychol. 1594, p. 289). Nach V. WEIGEL ist die Wahrnehmung eine durch den Gegenstand bloss veranlasste Thätigkeit der Seele (Ritter X, 86). Logik von PORT ROYAL: „*Tria . . . in nobis fiunt, cum aliquid sentimus . . .: 1) Quidam motus excitantur in organis corporeis, ut cerebro, vel oculo. 2) Hi motus animae occasionem praebent aliquid percipiendi. 3) De rebus a nobis visis iudicium ferimus*“ (I, 10). Nach LOCKE erregen die Körper unsere Wahrnehmungen durch Stoss (Ess. II, ch. 8, § 11). „*Sind nun äussere Gegenstände mit unserer Seele nicht eins, wenn sie Vorstellungen darin hervorbringen, und nehmen wir dennoch diese ursprünglichen Eigenschaften in denen wahr, die unsern Sinnen geboten werden, so muss offenbar eine gewisse Bewegung sich von ihnen durch unsere Nerven und Lebensgeister, durch gewisse Teile unseres Körpers zu dem Gehirn oder dem Sitz der Empfindung fortsetzen und dort die besondern Vorstellungen in der Seele hervorbringen, welche wir von ihnen haben. Da nun die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung von Körpern, die eine wahrnehmbare Grösse haben, durch die Augen aus der Ferne wahrgenommen werden kann, so müssen offenbar einzelne, nicht wahrnehmbare Körperchen von ihnen zu den Augen kommen und damit dem Gehirn eine gewisse Bewegung zuführen, welche die Vorstellungen hervorbringt, welche wir von ihnen haben*“ (l. c. § 12). Ähnlich lehrt BONNET (Ess. C. 21 ff., C. 33). Nach CROUSAZ enthält die Wahrnehmung als Endmoment ein Urteil (Log. I, p. 59). TETENS: „*Erst wenn die Seele einen Gegenstand als einen besondern fasst, ihn unter andern herauserkennt und unterscheidet, dann nimmt sie wahr oder ist sich dessen bewusst*“ (Phil. Vers. I, 258). Nach REID enthält die Wahrnehmung schon ein Glauben und Urteilen (Inqu. II. Bd., C. 7). „*Gewahrnehmungen*“ sind nach PLATNER „*die bewussten Ideen der Sinnen, insofern sie verbunden sind mit der Anerkennung der Merkmale der Sache*“ (Phil. Aph. II, § 32).

KANT: „*Das erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heisst*“ (Kr. d. r. Vern. S. 130). Nach JACOBI offenbart alle Wahrnehmung ein Dasein; in aller Wahrnehmung ist ein Gedanke (WW. I, 285). Nach BECK besteht die Wahrnehmung in der blossen ursprünglichen Synthese und der dadurch erzeugten ursprünglichen synthetischen Einheit des Bewusstseins (Erl. Ausz. III, S. 155). S. MAIMON versteht unter dem Wahrnehmen die Erkenntnis der allgemeinen Formen in besonderen Gegenständen (Vers. üb. d. Tr. S. 14 ff.). Das Wahrnehmen ist nach KRUG ein „*Wahr-nehmen, weil wir uns dadurch von der*

Wirklichkeit eines Objects unmittelbar überzeugen“ (Fundam. S. 130). FRIES: „*Wahrnehmung nennen wir die einzelnen historischen Erkenntnisse, so wie wir uns ihrer in der isolirten Sinnesanschauung bewusst werden*“ (Syst. d. Log. S. 321). Der innere Sinn (s. d.) ist „*das Vermögen der inneren Wahrnehmung*“ (l. c. S. 49). DESTUTT DE TRACY: „*Nos sensations sont externes ou internes. Elles ont pour cause les impressions des corps sur nos organes extérieurs, ou l'action et la reaction de nos organes internes les uns sur les autres, ou des mouvements opérés dans le sein même du système nerveux ou du centre cérébral lui seul*“ (Él. d' idéol. III, ch. 3, p. 202 f.). FICHTE betont, die äussere Wahrnehmung enthalte ein Denken, welches ihr die „*Form des objectiven Daseins*“ giebt (WW. I, 2, S. 547; D. Thatsach. d. Bewussts.). „*Das Anschauende kann nicht anschauen sein unendliches Vermögen, ohne dass es zugleich seinen äusseren Sinn auf eine gewisse Weise bestimmt fühle: unmittelbar aber zu diesem Bewusstsein des eigenen Zustandes tritt das Denken, mit jenem zu Einem Lebensmomente innig verschmolzen, und so wird das, was für die Anschauung in Uns war, zu einem ausser Uns im Raume befindlichen und mit einer gewissen empfindbaren Qualität ausgestatteten Körper*“ (l. c. S. 549). — „*Die Hegelsche Psychologie setzt die Wahrnehmung unter die Anschauung und verlegt . . . das Wesen der Wahrnehmung in die Befreiung der Sensation von den ihr als solcher anklebenden zeitlichen und örtlichen Beziehungen, worin eben die Anerkennung ihrer Wahrheit enthalten sein soll*“ (VOLKMANN, Lehrb. II[4], 144). Nach BOLZANO ist jede Wahrnehmung ein Urteil (Wiss. I, S. 161). BENEKE schreibt der durch die „*inneren Sinne*“ stattfindenden inneren Wahrnehmung absolute Wahrheit zu (Lehrb. d. Psych. § 129). Die Wahrnehmung ist „*quantitativ ein überaus Vielfaches: indem sie ausser der jetzt neu gebildeten (wahrhaft oder in jeder Hinsicht elementarischen) sinnlichen Empfindung noch die Spuren enthält, welche von früheren gleichartigen Empfindungen hinzu- und mit ihr zusammengeflossen sind*“ (Die neue Psychol. S. 133). WAITZ: „*Die sinnliche Wahrnehmung ist die Auffassung eines Mannigfaltigen unter der Form der Einheit*“ (Lehrb. d. Psych. S. 50). Nach ULRICI wird die Empfindung erst zur Wahrnehmung, „*indem das Objective von dem Subjectiven der Affection unterschieden wird*“ (Log. S. 67). UEBERWEG: „*Von der blossen Empfindung unterscheidet sich die Wahrnehmung dadurch, dass das Bewusstsein in jener nur an dem subjectiven Zustand haftet, in der Wahrnehmung aber auf ein Element geht, welches wahrgenommen wird und daher . . . dem Acte des Wahrnehmens als ein anderes und objectives gegenübersteht.*“ Wahrnehmung (perceptio) ist „*die unmittelbare Erkenntnis des neben und nach einander Existirenden*“. „*Die äussere oder sinnliche Wahrnehmung ist auf die Aussenwelt, die innere oder psychologische Wahrnehmung auf das psychische Leben gerichtet*“ (Log. 4, § 36). H. SPENCER: „*Bei der Empfindung ist das Bewusstsein mit gewissen Affectionen des Organismus beschäftigt, bei der Wahrnehmung wird das Bewusstsein von den Beziehungen zwischen jenen Affectionen in Anspruch genommen. Die Empfindungen sind primäre, unzerlegbare Zustände, die Wahrnehmungen dagegen secundäre, zerlegbare Zustände*“ (Psych. § 211). Die Wahrnehmung (perception) geht auf ein äusseres Object (l. c. § 353); sie schliesst schon ein Urteil ein. „*Every act of perception implies an expressed or unexpressed assertory judgment*“ (l. c. I, 320). VOLKMANN bezeichnet als Wahrnehmung „*die höchste Ausbildungsform, welche die Anschauung durch ihre Projection erfährt*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 142; ähnlich STEINTHAL). Innere

Wahrnehmung ist *„die Thatsache, dass unsere Vorstellungen (und die auf Vorstellungen beruhenden Phänomene) uns nicht bloss als objective Bilder vorschweben, sondern eine Beziehung auf unser Ich annehmen, der gemäss sie uns als etwas erscheinen, das unser Ich weiss und hat, d. h. das Object seines Vorstellens ist. Schon aus dieser Erscheinung . . . ergiebt sich, dass die innere Wahrnehmung dreierlei in sich schliesst: erstlich das Bewusstwerden einer Vorstellung, zweitens das ihres Vorstellens und drittens das der Zugehörigkeit dieses Vorstellens zu dem Ich“* (l. c. S. 176 f.). Nach LIPPS ist Wahrnehmen nicht eine Thätigkeit, *„die, auf vorhandene Objecte gerichtet, sie zu etwas machte, das sie vorher nicht gewesen wären. Wir verwandeln doch nicht reale Objecte in ideelle, ausserhalb der Wahrnehmung existirende Gegenstände in Wahrnehmungsbilder, sondern erzeugen letztere, welche wir wahrnehmen, vorstellen, empfinden“* (Grundthats. d. Seelenl. S. 21). Wahrnehmung ist *„die Empfindung, an die sich das Wirklichkeitsbewusstsein heftet“* (l. c. S. 398). Nach HELMHOLTZ enthält die Wahrnehmung ein Denken (Thats. d. Wahrn. S. 36). J. BERGMANN: *„Die äussere Wahrnehmung hat die innere zur Voraussetzung, denn sie ist Bewusstsein des Empfundenen als Empfundenen“. „Umgekehrt werden wir uns keiner Empfindung bewusst, ohne ihren Inhalt, das Empfundene, auszuscheiden und zu objectiviren“* (Grundl. e. Theor. d. Bewussts. S. 7). Nach J. BAUMANN ist Wahrnehmung *„die Vorstellung, bei der wir uns an ein körperliches Organ gebunden zu sein bewusst sind“* (Philos. als Orientir. S. 233 f.). BRENTANO erklärt die innere Wahrnehmung für die einzige Wahrnehmung im *„eigentlichen Sinne des Wortes“*, weil sie Wirkliches zum Gegenstand hat (Psych. S. 119). Die Wahrnehmung enthält ein Urteil, ein Anerkennen. Dass die Wahrnehmung schon eine das Gegebene gesetzmässig verarbeitende Bewusstseinsthätigkeit enthält, betont HÖFFDING (Psych. S. 179). v. KIRCHMANN: *„Alle Wahrnehmungsvorstellungen haben mit einander gemein, dass sie 1) ihren Inhalt als einen seienden setzen, 2) dass sie das Seiende ausserhalb der Wahrnehmung setzen, 3) dass sie den Inhalt der Wahrnehmung als gegeben und nicht von der wahrnehmenden Seele erzeugt annehmen und 4) dass sie diesen Inhalt als einen einzigen setzen, in dem die Unterschiede erst als das Spätere hervortreten“* (Kat. d. Phil.[3], S. 21). *„Neben dem Wahrnehmen durch die Sinne besteht im Menschen noch ein anderes Wahrnehmen, welches bald innerer Sinn, bald Bewusstsein, bald innere Wahrnehmung genannt wird und welches hier Selbstbewahrung genannt werden soll. Der Gegenstand der Selbstwahrnehmung sind nämlich nur die seienden Zustände der eigenen Seele, d. h. deren Gefühle und Begehrungen. Ein Organ besteht hier nicht, vielmehr verbindet sich in der Regel mit dem blossen Auftreten des Gefühls oder Begehrens auch dessen Wahrnehmung“* (l. c. S. 23). *„Die Wahrnehmungs-Vorstellungen haben das Besondere, dass sie ihren Inhalt als seiend ausserhalb der Vorstellung setzen und dass ihnen die Notwendigkeit dieses Setzens anhängt“* (Die Lehre vom Wissen[4], S. 10, 68). H. WOLFF bezeichnet die Wahrnehmung als *„ein unmittelbares, d. h. ohne Schluss und sonstige Denkthätigkeit vermitteltes Innewerden oder Wissen unserer selbst und der Dinge um uns“* (Üb. d. Zusammenh. uns. Vorstell. mit Ding. S. IV). Dabei functionirt die Seele wie ein Spiegel, durch den die Dinge nicht in ihrem realen Bestande alterirt werden (l. c. S. V). Wahrnehmen ist *„Wissen eines Gegenständlichen, wobei das Wissen seine eigene Natur gleichsam verhüllt“* (S. X), *„Übergang eines realen Seins in ein Wissen“* (l. c. S. XV). Die Einheit des Wahrgenommenen liegt in den Dingen selbst

(l. c. S. 84). *„Alles unser Wissen baut sich aus der Wahrnehmung auf“* (l. c. S. 110). Riehl bestimmt die Wahrnehmung als *„eine räumlich und zeitlich begrenzte Mehrheit von Empfindungen“* (Phil. Krit. II, 1, S. 187). In der Wahrnehmung ist das Subject abhängig von dem wahrgenommenen Inhalt, dies wird als Notwendigkeit des Wahrnehmens gefühlt, wogegen in der Vorstellung der Gegenstand vom Subjecte abhängig ist (l. c. S. 188). Das Object ist in der Wahrnehmung enthalten (l. c. S. 196). Die Wahrnehmung enthält ein primitives Urteil (l. c. S. 199). Sigwart: *„In den Wahrnehmungen haben wir es zunächst mit subjectiven Ereignissen zu thun, nur die Gegenwart der Vorstellung ist das unmittelbar Gegebene, ihre Beziehung auf ein Ding ausser uns ein zweiter Schritt“* (Log. I², S. 399). B. Erdmann versteht unter Sinneswahrnehmung den *„Inbegriff der geistigen Vorgänge, durch welche aus den physikalischen oder physiologischen Reizen, die unsere Sinnesorgane erregen, und den physiologischen Vorgängen, welche diese Erregungen zum Gehirne leiten, Vorstellungen von Gegenständen ausserhalb des wahrnehmenden Subjects entstehen“* (Log. I, S. 38). Selbstwahrnehmung ist *„der Inbegriff der geistigen Vorgänge, durch welche diese selbst, sofern sie bewusst sind, unser Fühlen, Vorstellen und Wollen also, sowie ferner das Subject dieses Fühlens, Vorstellens, Wollens zu Gegenständen des Bewusstseins erhoben werden können“* (ibid.). Nach Jessen ist jeder Sinnesact *„ein Act eines unbewussten Denkens“* (Phys. d. menschl. Denk. S. 217). Wundt: *„Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun ausser uns existiren oder zu unserm eigenen Körper gehören, nennen wir Wahrnehmungen oder Anschauungen. Bei dem Ausdruck ‚Wahrnehmung‘ haben wir die Auffassung des Gegenstandes nach seiner wirklichen Beschaffenheit im Auge“* (Gr. d. phys. Psych. II³, S. 1). *„Nicht jede Vorstellung gilt uns als Wahrnehmung, sondern nur dann geschieht dies, wenn wir als zweifellos voraussetzen, dass der Vorstellung ein Object entspreche. Die Wahrnehmung ist, wie es der Name andeutet, das als wahr Angenommene. In diesem Sinne reden wir mit Recht sowohl von inneren wie von äusseren Wahrnehmungen. Jeder subjective Zustand unseres Bewusstseins ist als solcher Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung. Als äussere Wahrnehmungen gelten uns dagegen stets diejenigen Vorstellungen, denen wir unmittelbar eine gegenständliche Existenz in der Aussenwelt geben. Es ist zu beachten, dass wir solche objectiven Wahrnehmungen gar nicht unmittelbar zugleich als subjective Zustände unseres Bewusstseins auffassen. Die Vorstellung des gesehenen Gegenstandes ist eins mit dem Gegenstand selber; erst eine nachträgliche Reflexion unterscheidet diesen von seinem subjectiven Bilde“* (Log. I, 179). Nach Stumpf ist Wahrnehmung Bejahen oder Bemerken (Anerkennen) eines Inhalts (Tonpsych. 1883, S. 96). Nach W. Enoch wird die Empfindung durch das Denken zur Wahrnehmung (Der Begr. d. Wahrn., In.-Diss. Strassburg, 1890, S. 54 ff.). Alles Bewusstsein, also auch die Wahrnehmung, enthält ein Denken, ist intellectuell (l. c. S. 57). Nach v. Schubert-Soldern besteht unsere Abhängigkeit von den Wahrnehmungen nur *„in ihrer unter bestimmten Bedingungen notwendigen Wiederkehr“* (Gr. e. Erk. S. 331). Keine Wahrnehmung ohne Reproduction und umgekehrt (l. c. S. 337). Die Wahrnehmung ist die *„Aufnahme eines gegenwärtigen neuen Inhaltes in einen alten schon verflossenen“* (l. c. S. 338). Wahrgenommen wird, was mit der Vergangenheit in Verbindung gesetzt wird (ibid.). Nach M. Keibel sind es *„die Beziehungen zum eigenen Leibe, zum Ablauf der Vorstellungen, zum Gefühl und Begehren“*, die einen In-

halt als Wahrnehmung charakterisiren (Wert. u. Urspr. d. ph. Transc. S. 5). AVENARIUS: *„Alle Elemente oder Charaktere, welche als ‚Sachen‘ gesetzt sind, sind zugleich des weiteren als ‚Wahrgenommenes‘ charakterisirt“* (Krit. d. r. Erf. II, 78). *„Die Auflösung des ‚Wahrgenommenen‘ als ‚Bestand‘ in die ‚fliessenden Werte des Actes‘ ergiebt dann die ‚Wahrnehmung‘“* (l. c. S. 79). UPHUES bestimmt die Wahrnehmung als *„die Vergegenwärtigung eines Transcendenten, d. h. dessen, was nicht Bewusstseinsvorgang ist, in ursprünglichen Empfindungen“*; sie ist ein *„Gegenstandsbewusstsein“* (Psych. d. Erk. I, 157). Die Wahrnehmung ist auf ein Transcendentes gerichtet (l. c. S. 162); dieses ist aber nicht in der Wahrnehmung enthalten, steht ihr auch nicht gegenüber (ibid.). Während Empfindung *„die Auffassung der Sinneseindrücke . . . als Bewusstseinsinhalte‘* ist, ist die äussere Wahrnehmung dadurch charakterisirt, dass sie die Sinneseindrücke nicht in Beziehung zum Bewusstsein setzt; sie ist *„unmittelbare (nicht durch Schluss vermittelte) Auffassung eines gegenwärtigen . . . Objects“* (Wahrn. u. Empf. S. 3, 9, 14). H. SCHWARZ erklärt, es bestehe kein Widerspruch zwischen den einzelnen Wahrnehmungsarten (D. Wahrnehmungsprobl. S. 370 ff.). ZIEHEN: *„Die Empfindung ist gewissermaassen das brach liegende Rohmaterial, die Wahrnehmung dasselbe, aber in Verarbeitung begriffene Material“* (Leitf. d. phys. Psych.[2], S. 17). *„Empfindungen, denen die Aufmerksamkeit zugewandt wird, bezeichnen wir als Wahrnehmungen“* (l. c. S. 170). Wahrnehmen heisst nach A. RAU *„gewisse Sensationen von einem Objecte empfangen und diese als ähnlich mit denen erkennen, welche ähnlich beschaffene Objecte früher in uns erregten“* (Empfd. u. Denk. S. 372). W. JERUSALEM: *„Sehen wir nun, wie das Kind die Dinge der Umgebung, die in seinen Tastbereich gelangen, zu ergreifen, sich anzueignen und gewöhnlich zum Munde zu führen sucht, so müssen wir doch annehmen, dass dabei Willensimpulse im Spiele sind. Je öfter und intensiver nun solche Versuche unternommen werden, desto lebhafter wird der Widerstand, den das Ding dem Ergreifen, dem Zusammendrücken u. dgl. entgegensetzt, vom Kinde empfunden werden. Diesen Widerstand vermag aber das Kind gar nicht anders zu deuten, als indem es denselben als Wirkung eines fremden Willens fasst. Mit dieser Deutung erst ist die Wahrnehmung vollzogen. Der Complex von Tast- und Bewegungs-, speciell Widerstandsempfindungen wird als wollendes, dem Kinde entgegenwirkendes Wesen gefasst und ist damit herausgestellt und objectivirt. Die Wahrnehmung ist demnach das einfachste, primitivste Urteil. Sie formt und objectivirt den ungeordneten, verwirrenden Empfindungsinhalt. Die Apperception vollzieht sich jedoch unbewusst“* (Urteilsfunct. S. 219 f.). JODL: *„Alles, was Gegenstand unseres Bewusstseins ist und auf irgend eine Weise gegeben oder gegenwärtig ist, jede Bewusstseinserscheinung, Bewusstseinserregung, jeder Bewusstseinsinhalt kann im weitesten Sinne ‚Wahrnehmung‘ genannt werden“*. Sie *„enthält nichts als den allgemeinsten Charakter des Objectseins für ein Subject, des Angeschaut- oder Erlebtwerdens. . . . Bewusstsein und Wahrgenommenes ist daher identisch“* (Lehrb. d. Psych. S. 94 f.). Streng genommen ist alle Wahrnehmung eine innere, d. h. im Bewusstsein stattfindende. Unter der äusseren Wahrnehmung sind zu verstehen *„alle diejenigen Erregungen unseres Bewusstseins, welche wir als Wirkungen auf Gegenstände beziehen, die nicht wir selbst sind und durch die wir Eindrücke von Bewegungen oder Zuständen derselben zu empfangen glauben“* (l. c. S. 107). Innere Wahrnehmungen sind *„alle diejenigen Erregungen unseres Bewusstseins, in welchen wir lediglich unsere eigenen Zustände*

zu erfahren und anzuschauen glauben" (l. c. S. 108). Vgl. Empfindung, Erkenntnis, Aussenwelt, Object, Positionale Charaktere.

Wahrnehmungscentren nennt FLECHSIG die Sinnesflächen der Grosshirnrinde, welche ein „*Zusammenfliessen*" der Empfindungen zu einheitlichen psychischen Gebilden ermöglichen (Gehirn u. Seele 1896, S. 22).

Wahrnehmungsurteile sind „*Urteile . . ., deren Vorstellungsinhalt durch sinnliche Wahrnehmung gegeben ist*" (W. JERUSALEM, Urteilsf., S. 107). Vgl. Erfahrungsurteil.

Wahrscheinlichkeit (*εἰκασία*, probabilitas) ist eine Gewissheit, zu deren voller Festigung die Erkenntnis gewisser Umstände fehlt. — Nach PLATO giebt die Wahrnehmung nicht Wahrheit, nur Wahrscheinlichkeit (Tim. 28 ff.). ARKESILAUS giebt die Möglichkeit einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis (*εὔλογον*) zu (Sext. Emp. adv. Math. VII, 158 ff.) und KARNEADES stellt eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*) auf, die er einteilt in *φαντασία πιθανή, φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος, φαντασία ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη* (l. c. 166, S. 1333). — LOCKE: „*Der Beweis ist ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Vorstellungen vermittelst eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmässige, unveränderliche und sichtbare Verbindung mit einander haben; die Wahrscheinlichkeit ist dagegen bloss der Schein einer solchen Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung vermittelst Gründen, deren Verbindung nicht fest und unveränderlich ist, oder wo dies wenigstens nicht eingesehen wird, sondern nur in den meisten Fällen so zu sein scheint, um die Seele zu bestimmen, dass sie einen Satz eher für wahr als für falsch oder umgekehrt hält*" (Ess. IV, ch. 15, § 1). „*Die Wahrscheinlichkeit ist der Schein der Wahrheit; das Wort bezeichnet einen solchen Satz, für den Gründe vorliegen, um ihn für wahr zu halten. Die Beistimmung, die man diesen Sätzen giebt, heisst Glaube, Zustimmung oder Meinung*" (l. c. § 3). CHR. WOLF: „*Wenn wir von einem Satze einigen Grund, jedoch keinen zureichenden haben, so nennen wir ihn wahrscheinlich, weil es nämlich den Schein hat, als wenn er mit anderen Wahrheiten zusammenhinge*" (Vern. Ged. I, § 399). „*Si praedicatum subiecti tribuitur ob rationem insufficientem, dicitur probabilis*" (Log. § 578). HUME versteht unter Wahrscheinlichkeit (probability) „*jenen Grad der Gewissheit, dem noch Ungewissheit anhaftet*" (Treat. III, sct. 11, S. 172). Sie zerfällt „*in die Wahrscheinlichkeitserkenntnis, die sich auf die Betrachtung des Zufalls gründet, und die Wahrscheinlichkeitserkenntnis aus Ursachen*" (ibid.). „*In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Regeln sicher und untrüglich; wenn wir sie aber anwenden, so lässt uns die geringe Sicherheit und Zuverlässigkeit in der Function unserer geistigen Vermögen leicht von ihnen abweichen und damit in Irrtümer verfallen. Wir müssen deshalb bei jeder Schlussfolgerung dafür Sorge tragen, dass wir unser erstes Urteil oder unseren ersten Act der Zustimmung durch neue Urteile prüfen oder controliren. Wir müssen schliesslich eine allgemeinere Betrachtung anstellen und eine Art Statistik aller der Fälle aufnehmen, in denen unser Verstand uns getäuscht hat, um sie mit denen zu vergleichen, in welchen sein Zeugnis sich als zutreffend erwies. Unsere Vernunft muss als eine Art Ursache angesehen werden, deren natürliche Wirkung die* W a h r h e i t *ist; zugleich aber müssen wir annehmen, diese Wirkung könne vermöge der Dazwischenkunft anderer Ursachen und der Unbeständigkeit in der Function unserer geistigen Kräfte gelegentlich* v e r e i t e l t *werden. Damit schlägt*

alles Wissen in blosse Wahrscheinlichkeit um“ (l. c. IV, sct. 1, S. 241). PLATNER: „*Der Grund eines Urteils ist entweder völlig zureichend oder nur grösseren Teils. Im ersten Fall entsteht die Gewissheit, im anderen Falle Wahrscheinlichkeit*“ (Ph. Aph. I, § 701). „*Die Denkart der Wahrscheinlichkeit beruhet auf der Erwartung einer gewissen Ähnlichkeit, teils in der Form, teils in der Folge der wirklichen Dinge, und diese Erwartung auf der Voraussetzung einer gewissen Einheit der Natur in ihren Gesetzen*“ (l. c. § 703). Es giebt „*analogische*“ und „*philosophische*“ Wahrscheinlichkeit (l. c. § 704). „*Einem jeden ist das wahrscheinlich, was ihm am leichtesten gedenklich ist*“ (l. c. § 705; vgl. die Litteraturangaben § 736). Nach FRIES beruht alle Wahrscheinlichkeit auf Schlüssen und besteht darin, „*dass wir eine Behauptung mit ihren Gründen vergleichen und, ohne diese vollständig erhalten zu können, doch überwiegende Gründe dafür haben*“ (Syst. d. Log. S. 418). Es giebt 1) mathematische, 2) philosophische (logische, subjective) Wahrscheinlichkeit (l. c. S. 425). „*Wahrscheinlich ist, was in Verhältnis gegen einen möglichen Fall, dass es anders sei, in vielen gleich möglichen Fällen so beschaffen ist, wie das Urteil aussagt*“ (l. c. S. 426). VOLKMANN: „*Wir halten für wahr, wovon wir vollkommen überzeugt sind. Kommt kein Prädicat zu diesem absoluten Vorzug, nimmt aber gleichwohl eines von ihnen den übrigen gegenüber den relativ höchsten Klarheitsgrad dauernd ein, dann nennen wir das Urteil, das dieses Prädicat dem Subjecte beilegt, wahrscheinlich*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 297). WUNDT: „*Ein Satz gilt uns dann als wahrscheinlich, wenn ein entgegenstehender wenigstens als möglich zugelassen werden muss*“ (Log. I, 384). Die subjective oder moralische Wahrscheinlichkeit ist eine rein psychologische Wirkung. Die eigentliche, wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit ist „*der objectiv begründete Grad der Erwartung für die verschiedenen Ereignisse, die aus gegebenen Bedingungen möglicherweise hervorgehen können*“ (l. c. S. 392). Der Unterschied (von J. BERNOULLI, Ars coniectandi IV, 4 ff.) zwischen mathematischer (apriorischer) und empirischer Wahrscheinlichkeit „*liegt nur darin, dass sich bei dieser unsere Erfahrung auf die Thatsachen selbst, bei jener auf die Bedingungen bezieht, aus denen die Thatsachen hervorgehen*“ (l. c. S. 397). Der Wahrscheinlichkeitsschluss „*folgert aus der Möglichkeit verschiedener Fälle, die bei einem zu erwartenden und in Bezug auf seine Beschaffenheit unbestimmten Ereignisse stattfinden können, auf die Wahrscheinlichkeit eines einzelnen dieser Fälle*“ (l. c. S. 303). „*Zu einem Schluss auf die grössere Wahrscheinlichkeit bestimmter Fälle vor andern werden wir aber dann getrieben, wenn sie entweder vermöge der uns bekannten Bedingungen eines Ereignisses leichter möglich, oder wenn sie nach vorausgegangenen Erfahrungen häufiger eingetreten sind. Dort entsteht ein apriorischer, hier ein empirischer Wahrscheinlichkeitsschluss*“. „*Solange es hierbei nicht darauf ankommt, den Grad der Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, können wir den Schluss als einen gemeinen Wahrscheinlichkeitsschluss bezeichnen.*“ M ist meistens (oder häufig) P_1 | S ist M | S ist wahrscheinlich P_1. „*Überall . . ., wo an die Stelle der unbestimmten Forderung der Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses die numerische Bestimmung des letzteren tritt, verwandelt sich der gemeine in den mathematischen Wahrscheinlichkeitsschluss*“ (l. c. S. 304 ff.).

Wahrscheinlichkeitsschluss, s. Wahrscheinlichkeit.

Webersches oder Weber-Fechnersches Gesetz ist die Formulirung

der (innerhalb bestimmter Grenzen gültigen) Thatsache, dass der Reizzuwachs, der nötig ist, um einen eben merklichen Unterschied in der Empfindung herbeizuführen, einen bestimmten, constanten Bruchteil des Reizes bildet, und dass der Empfindungsunterschied bei Gleichheit des relativen Reizunterschiedes sich gleich bleibt (FECHNER, El. d. Psychophys. I, 134). Ferner ist die Empfindungsintensität proportional dem Logarithmus des Reizes oder, während die Reizintensität in geometrischem Verhältnisse zunimmt, wächst die Empfindungsstärke nur in arithmetischer Progression: $\delta\gamma = \frac{\delta\beta}{\beta} . k$ (γ = Empfindungs-, β = Reizintensität, k = Constante); $\gamma = k \log \beta + C$. Wird die Empfindung (bei Schwellenwert des Reizes = b) 0, so nimmt die Formel die Gestalt $0 = k \log b + C$; $C = -k \log b$; $\gamma = k \log \frac{\beta}{b}$ an (l. c. I, S. 71 ff., 9, 33). SPENCER meint: *„Die Grösse der Empfindung ist sicherlich proportional der Grösse der molecularen Umformung, welche in der beeinflussten zelligen Substanz abläuft“* (Psych. I, § 47). WUNDT: *„Ein Unterschied je zweier Reize wird gleich gross geschätzt, wenn das Verhältnis der Reize unverändert bleibt.“ „Die Stärke des Reizes muss in einem geometrischen Verhältnisse ansteigen, wenn die Stärke der appercipirten Empfindung in einem arithmetischen zunehmen soll“* (Gr. d. phys. Psych. I[3], 356). Die physiologische Deutung des Gesetzes (G. E. MÜLLER, SPENCER, JODL, Lehrb. d. Psych., S. 232) bezieht dasselbe auf das Verhältnis der Reize zu den Nervenprocessen; die psychophysische (FECHNER) auf die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele; die psychologische endlich, von WUNDT vertretene Deutung sucht das Gesetz *„aus den psychologischen Vorgängen abzuleiten, welche bei der messenden Vergleichung der Empfindungen wirksam werden“*. Das Gesetz ist *„nicht sowohl ein Empfindungs- als ein Apperceptionsgesetz“*, das *„als Specialfall eines allgemeineren Gesetzes der Beziehung oder der Relativität unserer inneren Zustände“* aufgefasst werden kann (l. c. S. 377). Es ist ein *„Gesetz der apperceptiven Vergleichung“*. *„Unter dieser Voraussetzung hat es offenbar die Bedeutung, dass psychische Grössen nach ihrem relativen Wert verglichen werden“* (Gr. d. Psych. S. 299). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN kann das Webersche Gesetz sich nur auf Verhältnisse von Intensitäten verschiedener Empfindungen beziehen (Gr. e. Erk. S. 281). Verschiedene Einwände gegen Gültigkeit und Deutung des Gesetzes erheben: BRENTANO (Psych.), DELBOEUF (Etude psychophys. 1873), HERING (Üb. Fechners psychophys. Ges. 1875), LANGER (D. Grundlagen d. Psychophys. 1876), PREYER (Üb. d. Grenz. d. Tonwahrn. 1876), GROTENFELD (D. Webersche Ges. S. 24 ff.), KÖHLER (Philos. Stud. III. Bd.), FRANK ANGELL (l. c. VII. Bd.), R. WAHLE (Das Ganze d. Phil. S. 414 ff.) u. a. Nach R. WAHLE darf das Webersche Gesetz nur so formulirt werden: *„Gleiche Reizverhältnisse entsprechen der Thatsache des Eintretens einer neuen Empfindung“* (Das Ganze d. Philos. S. 195).

Wechsel heisst nach S. MAIMON *„Folge der Bestimmungen auf einander in der Zeit“* (Vers. üb. d. Tr. S. 125).

Wechselwirkung heisst das gegenseitige Wirken zweier Dinge auf einander. — Der Dualismus (s. d.) nimmt eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib an, LEIBNIZ leugnet alle Wechselwirkung und führt sie auf Harmonie (s. d.) zurück. SPINOZA: *„Quae res nihil commune inter se habent,*

earum una alterius causa esse non potest" (Eth. I, prop. III). KANT: *„Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)*" (Kr. d. r. Vern. S. 196). *„Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber, dass sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann." „Nehmet nun an: In einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich, dass das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde, und dass das Dasein der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Dasein der anderen führen könnte. Denn wenn ihr auch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieses ihr Dasein vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei." „Es muss also noch ausser dem blossen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, notwendig in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen*" (l. c. S. 197 f.). SCHELLING: *„Es ist überhaupt kein Causalitätsverhältnis construirbar ohne Wechselwirkung*" (Syst. d. tr. Id. S. 228; vgl. HEGEL, Encykl. § 154 ff.). Wechselwirkung zwischen Elementen ist nach LOTZE nur denkbar, wenn wir dieselben *„nur als unselbständige, stets auf einander bezogene Modificationen eines einzigen wahrhaft seienden Wesens betrachten, welches in ihnen allen der Grund ihrer Existenz, ferner der Grund, um des willen sie unter bestimmten Bedingungen Bestimmtes wirken müssen, und endlich auch der Grund davon ist, dass diese vorgeschriebenen Pflichten zur Ausführung kommen können*" (Gr. d. Psych. § 79). WUNDT: *„Nach dem Princip der Relativität der Bewegung und dem Gesetz der Centralkräfte kann die Wirkung eines Kraftatoms auf ein anderes immer nur in der Form einer Wechselwirkung erscheinen, bei der die relativen Lageänderungen der Kraftatome an Grösse gleich, aber an Richtung entgegengesetzt sind*" (Log. I, 559). JERUSALEM: *„Die Wechselwirkung zwischen psychischen und physischen Vorgängen ist die erste*

und einzige Form der Causalität, die wir wirklich erleben." „*Würden wir diese Causalität nicht unmittelbar erleben, dann könnten wir in der Natur keine bemerken*" (Urteilsfunct. S. 261). „*Diese Wechselwirkung ist darum nicht minder begreiflich, weil sie mehr als begreiflich ist. Sie ist aber mehr als begreiflich, weil sie unmittelbar erlebt wird und somit auch die Quelle alles Begreifens ist*" (l. c. S. 262). Vgl. Causalität, Seele.

Weisheit (*σοφία*, sapientia) ist nach SENECA das „*semper idem velle atque idem nolle*" (Ep. 20, 5). LEIBNIZ erklärt sie als „*eine vollkommene Wissenschaft aller derjenigen Sachen, die menschliches Gemüt nur ergreifen kann*" (Gerh. VII, 90). Nach CHR. WOLF ist sie „*eine Wissenschaft, die Absichten dergestalt einzurichten, dass eine ein Mittel der andern wird, und hinwiederum dergleichen Mittel zu erwählen, die uns zu unseren Absichten führen*" (Vern. Ged. I, § 914). SCHOPENHAUER: „*Weisheit scheint mir nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definiren als die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge, im ganzen und allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, dass sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Thun überall leitet*" (Parerg. II, § 351).

Welt (*κόσμος*, mundus) ist der Complex aller wahrnehmbaren Dinge und Vorgänge. — PYTHAGORAS soll zuerst die Welt *κόσμος* (s. d.) genannt haben. *Ὃς καὶ πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως* (Stob. Ecl. I, 21, 450). HERAKLIT betrachtet als Substanz der Welt das Feuer. *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ* (Clem., Strom. V, 559). PLATO sieht in der Welt ein treffliches Erzeugnis des guten Demiurgen; sie ist ein *ζῷον ἔμψυχον, θεὸς αἰσθητός*, ein *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* (Timaeus 30, 92 B). ARISTOTELES erklärt die Welt als *ἡ τοῦ ὅλου σύστασις* (De coel. I, 10, 280 a, 21). Die **Stoiker** unterscheiden *τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον· πᾶν μὲν γὰρ εἶναι σὺν τῷ κενῷ τῷ ἀπείρῳ, ὅλον δὲ χωρὶς τοῦ κενοῦ τὸν κόσμον· μήτε αὔξεσθαι δὲ μήτε μειοῦσθαι τὸν κόσμον, τοῖς δὲ μέρεσιν ὁτὲ μὲν παρεκτείνεσθαι πρὸς πλείονα τόπον, ὁτὲ δὲ συστέλλεσθαι· ἀπὸ γῆς δὲ ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου καθάπερ ἀπὸ κέντρου, ἀρχὴ δὲ σφαίρας τὸ κέντρον* (Stob. Ecl. I, 21, 442). *Κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων· λέγεται δ' ἕτερος κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται* (l. c. 445 f.). *Κλεάνθης ὁ στωϊκὸς ἐν ἡλίῳ ἔφησεν εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* (l. c. 452)· *οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα* (Diog. L. VII, 1, 139)· *ἀρέσει δ' αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον, ἅτε γεννητὸν τῷ λόγῳ τῶν δι' αἰσθήσεως νοουμένων, οὗ τά τε μέρη φθαρτά ἐστι καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά· εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος· καὶ εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος ἄρα· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται· γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρόν, εἶτα τὸ παχυμερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη . . . ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν . . . ζῷον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικήν, τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ*

τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος· ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος. Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον (l. c. 142 f.). EPIKUR: *Κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρασιν ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ ἢ ἐν περιαγομένῳ ἢ ἐν στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἱανδήποτε περιγραφήν* (l. c. X, 88)· *ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔστι καταλαμβάνειν, καὶ ὅτι ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἑνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ καὶ ἀπὸ πλειόνων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον, ἂν οὕτω τύχῃ* (l. c. 89). METRODORUS erklärt: *ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ· ὅτι δὲ ἄπειροι κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι* (Stob. Ecl. I, 22, 496). Nach PLOTIN ist die Welt ein *ζῷον ἓν . . . ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη* (Enn. IV, 4, 32). — AUGUSTINUS nennt die Welt ein *„aliud Dei“*, ein Erzeugnis des göttlichen Schaffens (De civ. Dei XI, 10); sie ist einheitlich (l. c. XV, 5) und geordnet (l. c. XII, 4). GIORDANO BRUNO bezeichnet die Welt als *„magnum animal“* (De umbr. idear. p. 31). LEIBNIZ definirt die Welt als *„die ganze Folge und Zusammenstellung aller bestehenden Dinge“* (Theod. I. B., § 8); sie bildet eine stetige Einheit (l. c. § 9). CHR. WOLF bestimmt, eine Welt sei *„eine Reihe veränderlicher Dinge . . ., die neben einander sind und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander verknüpft sind“* (Vern. Ged. I, § 544); sie ist eine Maschine (l. c. § 557). Die Welt ist *„series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum“* (Cosmol. § 48). BAUMGARTEN: *„Mundus est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius“* (Met. § 534). BILFINGER: *„Mundus est series (collectio vel universitas) rerum omnium mutabilium simul et successive existentium atque inter se connexarum“* (Diluc. § 139). Nach CRUSIUS ist die Welt *„eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von andern ist“* (Vernunftwahrh. § 350). Eine Entwicklung der Welt lehrt KANT (später ähnlich LAPLACE). *„Die Materien . . ., daraus die Planeten, die Kometen, ja die Sonne bestehen, müssen anfänglich in dem Raume des planetischen Systems ausgebreitet gewesen sein und in diesem Zustande sich in Bewegung versetzt haben, welche sie beibehalten haben, als sie sich in besonderen Klumpen vereinigten und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen.“ „Man ist hiebei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches diesen Stoff der bildenden Natur in Bewegung gesetzt haben möge. Der Antrieb selber, der die Vereinigung der Massen zu Wege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie wesentlich beiwohnt und sich dieser bei der ersten Regung der Natur zur ersten Ursache der Bewegung so wohl schickt, war die Quelle derselben. Die Richtung, welche bei dieser Kraft immer gerade zum Mittelpunkt hinzielt, macht auch hier kein Bedenken“* (WW. I, 321). *„Welt“* bedeutet *„das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis“* (Kr. d. r. V. S. 348). SCHELLING: *„Das Absolute ist . . . nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.“ „Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sich-selber-wollens*

ist die Welt" (WW. I. II, S. 362). Fries: „*Welt ist das verbundene Ganze aller möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis*" (Syst. d. Log. S. 97). Nach v. Hartmann ist der Weltprocess ein beständiger Kampf des Logischen (Idee) mit dem Alogischen (Wille), der mit der Besiegung des letzteren endet (Phil. d. Unb.[3], S. 743). Mainländer: „*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*" (Phil. d. Erlös. S. 108). Vgl. Unendlichkeit, Weltseele, Intelligible Welt.

Weltbegriff (conceptus cosmicus) ist nach Kant derjenige Begriff, „*der das betrifft, was jedermann notwendig interessirt*" (Kr. d. r. Vern. S. 633). Avenarius versteht unter Weltbegriff eine „*Abhängige*" höchster Ordnung, die auf die „*Allheit der Umgebungsbestandteile*" sich bezieht (Kr. d. r. Erf. II, 375 ff.). Der „*natürliche Weltbegriff*" ist zugleich in seiner kritischen Reinigung der wissenschaftliche, von allen „*Fälschungen*" (z. B. von der Introjection, s. d.) befreite.

Weltordnung ist die feste Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens. „*Praeter ordinem illum Deus facere non potest*" (Thomas v. Aquino, Contr. gent. III, 98).

Weltseele (Weltgeist, anima, spiritus mundi) heisst ein nach Analogie psychischer Kräfte wirkend gedachtes Princip der Weltordnung und -einheit. — Pythagoras „*censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur*" (Cic., De nat. Deor. I, 27). *Ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον* (Sext. Emp. adv. Math. IX, 127). Eine Weltseele nimmt Plato an. *Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ· διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο* (Tim. 34 B ff., 35 ff., 33). Die Weltseele ist unkörperlich, älter und vorzüglicher als die Körper und die Bewegerin derselben (vgl. De an. mund. 96 ff.). Die Stoiker bezeichnen die Weltseele als einen Spross des göttlichen *πνεῦμα*. „*Animans est . . . mundus composque rationis*" (De nat. Deor. II, 8)· *ἓν ζῷον ὁ κόσμος μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον* (In se ips. IV, 40; VI, 40; VII, 9). Plotin betrachtet die Weltseele als Emanation des *νοῦς*, als Bildnerin der Welt: *ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν . . . αὐτὴ ἐκόσμησεν . . . κινεῖ . . . ζῆν ποιεῖ* (Enn. V, 1, 2). — Nach Claudianus Mamertus ist die Weltseele „*non in toto mundo . . . tota, sed sicut deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore*" (De statu an. III, 2). Wilhelm von Conches: „*Anima mundi est naturalis vigor, quo habent quaedam res tantum moveri, quaedam crescere, quaedam sentire, quaedam discernere*" (Stöckl I, 216). Die Weltseele ist eins mit dem heiligen Geist — eine Ansicht, die schon Abälard hat (Theol. Christ. I, 1013) und die auf dem Concil von Soissons (1140) verdammt wird (Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 157). — Agrippa von Nettesheim: „*Est . . . anima mundi vita quaedam unica, omnia replens, omnia perfundens, omnia colligens et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam*" (De occult. phil. II, 57). Ähnlich Cardanus (De subtil.), Patritius (Panarch. XI), Campanella (Physiol. IX, 6, 5), Giordano Bruno (De la caus.). Gassendi: „*In mundo . . . quandam calorem vitalem, qui haberi possit illius quasi anima . . . non*

erit incorporea" (Phys. sect. IV, 8; Ritter X, 560). ROB. FLUDD: *„Animam . . . vocamus eam unionem seu mixtionem, quae facta est inter effluxum illum aeternum, ac subtilissimum mundi spiritum ipsius praesentia creatum*" (Phil. mos. sct. 2, l. 1, 4). Einen ordnenden Weltgeist nimmt SHAFTESBURY an (The moral. III, 1). Eine Weltseele als Grund des organischen und anorganischen Wirkens lehrt S. MAIMON („Üb. d. Weltseele"; Ueberweg III, 2[8], S. 24). SCHELLING: Die Weltseele ist das allgemeine Princip, welches *„die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft*" (WW. I. IV, S. 569). CZOLBE versteht unter Weltseele den Inhalt aller Empfindungen und Gefühle im Raume (Grenz. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 201 ff.). Für FECHNER ist Gott zugleich der Weltgeist. Vgl. Welt.

Weltweisheit stellt THOMASIUS der Gottesweisheit gegenüber. CHR. WOLF meint, *„es müsse ein Weltweiser nicht allein wissen, dass etwas möglich sei oder geschehe, sondern auch den Grund anzeigen können, warum es möglich ist oder geschiehet*" (Vern. Ged. I, § 3). Vgl. Philosophie.

Werden ist das ununterbrochene Ins-Dasein-, In-die-Erscheinung-treten; Gegensatz desselben ist das Vergehen. — HERAKLIT lehrt, alles in der Welt werde, nichts sei ruhend (*πάντα ῥεῖ*); man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen. *Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης* (Plato, Cratyl. 402 A). Darum nannte man die Herakliteer *τοὺς ῥέοντας* (Plato, Theaet. 181 A)· *οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡράκλειτος ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ* (Aristot., Met. IV, 5, 1010 a, 12 squ.). PROTAGORAS: *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (Plato, Theaet. 152 D). PLATO giebt diesen Satz nur für die Welt der Einzeldinge zu. Alles Werden erfolgt aus seinem Gegenteil (*ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία*, Phaed. 70 E ff.). Gegen HERAKLIT wendet sich ARISTOTELES. *Ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἐροῦμεν, ὅτι τὸ μὲν μεταβάλλον ὅτε μεταβάλλει ἔχει τινὰ αὐτοῖς ἀληθῆ λόγον μὴ οἴεσθαι εἶναι· καίτοι ἔστι γ' ἀμφισβητήσιμον· τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι ἔτι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι· ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν· καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται, ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον* (Met. IV, 5, 1010 a, 15 squ.). — CABANIS: *„Tout est sans cesse en mouvement dans la nature; tous les corps sont dans une continuelle fluctuation*" (Rapp. I, p. 237). Nach SCHELLING ist das Werden nur unter Bedingung einer Begrenzung (Schranke) zu denken; das Ich ist unendliches Werden (Syst. d. tr. Id. S. 73). HEGEL bestimmt das Werden als die Einheit des Seins und des Nichts, die *„Unruhe in sich*" (Encykl. § 88 f.). Die Vernunft erkennt, dass im Sein das Nichtsein und umgekehrt enthalten ist, *„und so ist das All zu bestimmen als das Werden*" (Vorles. üb. d. Gesch. d. Phil.; WW. Bd. 13, S. 334).

Wert ist der Ausdruck einer Wertung (Schätzung), eines auf das Verhältnis einer Sache zum Ich oder zu einem Zwecke überhaupt sich beziehenden (Wert-)Urteils. — B. ERDMANN nennt Werturteile jene Urteile, durch die Gegenstände als Subjecte an Normen oder ihren Gegenstücken als Prädicaten

gemessen werden (Log. I, § 49). Nach A. MEINONG entspringt das Wertgefühl einem Urteile über die Existenz des Wert-Objectes (Werttheor. S. 21). Der Wert des Objects besteht in dem Wertgehalten-werden-können. „*Ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientirten, falls dieser normal veranlagt ist, die thatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben*" (l. c. S. 25). Zu unterscheiden ist 1) der Wert als Fähigkeit, 2) sofern „*seine Existenz ausser an die Existenz dessen, von dem er ausgesagt wird, noch an die Existenz eines andern Dinges, des Wert-Subjectes nämlich, gebunden ist*" (l. c. S. 28). Insofern die Ethik Werte oder Unwerte statuirt, ist sie normativ (l. c. S. 224); sie hat es mit dem zu thun, wie die Menschen ein Thun und Lassen werthalten (l. c. S. 225). Object der moralischen Werthaltungen ist „*der durch die betreffende Wollung bethätigte unpersönliche Anteil am Wohl und Wehe der Mitmenschen*" (l. c. S. 159). Die Gesinnung ist das eigentlich Wertgehaltene, aber auch der äussere Erfolg ist von Wert (l. c. S. 143 ff.). Es giebt wahre und eingebildete Werte (l. c. S. 75 ff.). Mittelst Einführung von Symbolen (U = Ausdruck des beurteilten Inhalts, WG = Wertgefühl, e = egoistisch, a = altruistisch) und Combination derselben kann man eine Wertetafel herstellen und ein Wertgesetz gewinnen (l. c. S. 35 ff., 118 ff., 130 ff.). „*Den Wert eines Objectes repräsentirt die Motivationskraft, die diesem Objecte vermöge seiner eigenen Natur wie vermöge der Beschaffenheit seiner Umgebung und der des betreffenden Subjectes zukommt*" (Üb. Werthaltung u. Wert; Arch. f. syst. Philos. I, S. 341). CHR. EHRENFELS: „*Wert (oder Unwert) werden wir . . . einem wirklichen oder bloss gedachten Gegenstande insofern zuschreiben, als bei einem bestimmten Subjecte die nach Thunlichkeit anschauliche und lebhafte Vorstellung seiner Verwirklichung gegenüber derjenigen seiner Nichtverwirklichung (oder Glücksminderung) zu bewirken vermag*" (Von der Wertdefin. zum Motivationsgesetze; Arch. f. syst. Phil. II, S. 116). „*Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit*" (Syst. d. Werttheor. I, S. 53). HÖFLER: „*Ein Ding hat Wert, insofern es die Fähigkeit hat, in einem intellectuell und emotional hiezu Befähigten Gegenstand eines Wertgefühls zu sein*" (Psychol. S. 423). Eine Umwertung der bestehenden sittlichen Werte will NIETZSCHE. Nach WUNDT liegen die Wert- und Zweckbegriffe „*ausserhalb des Gesichtskreises der dem Parallelprincip subsumirbaren Erfahrungsinhalte*", sie können nur durch psychologische Analyse erkannt werden (Gr. d. Psych. S. 373). Psychische Werte sind einem Wachstum der Energie (s. d.) unterworfen (l. c. S. 377 f.). Werte sind nach L. BUSSE gültige Normen, denen die Welt entsprechen soll (Philos. u. Erkenntnistheor. 1894).

Wertgefühle sind nach HÖFLER „*diejenigen Urteilsgefühle, in welchen die Überzeugung vom Dasein des Wertgehaltenen Lust, die Überzeugung vom Nichtdasein Unlust zur Folge hat*" (Psych. S. 402). Vgl. Wert.

Werttheorie, s. Wert, Ethik.

Wesen (*οὐσία*, essentia) ist dasjenige an einer Sache, was in ihren Begriff aufgenommen wird, das Constante an ihr, ohne welches sie nicht dasselbe Individuum oder dieselbe Gattung wäre. Wesen heisst auch ein für sich existirendes Seiendes. — ARISTOTELES bezeichnet das Wesen eines Dinges, d. h. dessen ihm eigentümliches, constantes Sein, als *οὐσία, τὸ τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι* (s. d.). *Καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι . . .*

ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει ἀλλ οὐχ᾽ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ᾽ ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις (Met. VII, 4, 1030 a, 18 squ.). Das Wesen des Menschen heisst *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι* (l. c. 6, 1031 a, 21)· *τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός* (l. c. 4, 1030 a, 6). Das *τί εἶναι* ist sowohl der Stoff (*ὕλη*, l. c. VII, 3, 1043 b, 27) als das stofflose Wesen (De an. I, 1, 403 a, 30) oder das *σύνολον* aus Stoff und Form (Met. VII, 2, 1043 a, 21). Das *τί ἦν εἶναι* bezeichnet das ewige, zeitlose Wesen des Dinges: *λέγω δ᾽ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι* (l. c. 7, 1032 b, 14). — AUGUSTINUS: „*Deum . . . abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligitur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum deum dici oportet essentiam*" (De trin. VIII, p. 610 c). JOH. SCOTUS versteht unter Essenz das für sich Bestehende, die Gattung (De div. nat. I, 51). Wesentlich (*οὐσιώδης*, essentialis) ist nach ihm die Definition „*quod perfectionem naturae, quam definit, complet ac perficit*" (l. c. I, 41, p. 483 D). Die Scholastiker bezeichnen das allgemeine Wesen eines Dinges auch als „*quidditas*" (s. d.) und „*id quod erat esse*". „*Essentia dicitur, quod per eam et in ea res habet esse*" (THOMAS bei Prantl III, 116). THOMAS: „*Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur*" (Sum. th. qu. 77, 1). DUNS SCOTUS: „*Substantiae duplex est esse, sc. esse essentiae et existentiae.*" „*Individuum . . . per se et primo existit, essentia nonnisi per accidens*" (Prantl III, 217). Nach GOCLENIUS ist Essenz „*rei cuiusque simplex et omnibus proprietatibus atque accidentibus spoliata constitutio*" (Lex. phil. p. 164). Essentiale ist „*quod per se includitur in essentia rei, ut in compositione χρήματος*" (l. c. p. 167). HOBBES bestimmt das Wesen als „*accidens — propter quod corpori alicui certum nomen imponimus . . . accidens, quod subiectum suum denominat*" (De corp. C. 8, 23). SPINOZA: „*Esse essentiae*" = „*modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur*". „*Esse ideae*" = „*prout omnia obiective in idea Dei continentur*" (Cog. met. I, 2). „*Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest*" (Eth. II, def. II). „*Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit*" (l. c. prop. X). „*Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus*" (l. c. Coroll.). „*Virtus . . . est ipsa hominis essentia seu natura*" (l. c. IV, def. VIII). MALEBRANCHE versteht unter Wesen (essence) eines Dinges, „*ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque*" (Rech. III, 1). LOCKE: „*The word essence has almost lost its primary signification and, instead of the real constitution of things, has been almost wholly applied to the artificial constitution of genus and species*" (Ess. III, ch. 3, § 15). Abgesehen davon, kann Wesen „*für das gelten, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und deshalb kann man die wirkliche innere, aber bei Substanzen meist unbekannte Verfassung der Dinge, von welcher ihre erkennbaren Eigenschaften abhängen, ihr Wesen nennen. Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes, wie aus seiner Bildung hervorgeht, da essentia in seinem ursprünglichen Sinne das Sein bedeutet*" (ibid.). Es giebt ein reales und nominales Wesen. Bei den einfachen Vorstellungen sind wirkliches und Wort-Wesen eins (l. c. § 18). Das Wesen ist nichts anderes als die begriff-

liche Vorstellung (l. c. § 19); nur von dieser kann gesagt werden, dass das Wesen unveränderlich ist (ibid.). Alles in dieser Vorstellung Befasste ist wesentlich (l. c. ch. 6, § 2). Dem Einzelnen ist nichts wesentlich, nur das, was sich auf die Art bezieht (l. c. § 4). Unter dem realen Wesen ist gemeint *„die wirkliche Verfassung eines Dinges, welche die Grundlage der in ihm enthaltenen Eigenschaften ist, die mit dem Wortwesen immer zugleich bestehen“* (l. c. § 6). LEIBNIZ erklärt das Wesen als *„die Möglichkeit dessen, was man denkt“* (Nouv. Ess. III, ch. 3, § 15), die Bedingung des Daseins eines Dinges, welche als in der Vernunft begründet ewig ist (l. c. § 19). Wesen ist nach CHR. WOLF *„dasjenige, darinnen der Grund von dem Übrigen zu finden, was einem Dinge zukommt“* (Vern. Ged. I, § 3). Das Wesen ist ewig, notwendig (l. c. § 40) und unveränderlich (l. c. § 42). *„Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt“* (Ontol. § 143). *„Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest“* (l. c. § 144). BILFINGER erklärt Wesen als *„conceptus“*, *„cuius ope caetera, quae de re aliqua dicuntur, demonstrari possunt“* (Diluc. § 6). CRUSIUS: *„Dasjenige, was einem Dinge beständig zukommt, heisst zusammengenommen sein logicalisches Wesen“* (Vernunftwahrh. § 30). Nach HOLBACH ist Wesen (essence) *„ce qui constitue un être ce qu'il est, la somme de ses propriétés ou des qualités après lesquelles il existe et agit comme il fait“* (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 12). ROBINET: *„L'essence d'une chose est ce par quoi la chose est ce qu'elle est“* (De la nat. I, p. 263). KANT: *„Wesen ist das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört“* (Met. Anf. d. Naturw., Vorr., S. III, Anm.). Wesentlich sind constante Merkmale einer Sache (Log. S. 89). *„Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach ist das Wesen“* (l. c. S. 90). Es kann nur vom logischen Wesen die Rede sein, das selbst nichts anderes ist als *„der erste Grundbegriff aller notwendigen Merkmale eines Dinges“* (l. c. S. 91). FRIES: *„Alle Merkmale zusammen, welche den Inhalt eines Begriffes ausmachen, nennt man auch das logische Wesen dieses Begriffes“* (Syst. d. Log. S. 122). KIESEWETTER nennt Wesen *„dasjenige, was notwendig zur Vorstellung eines Dinges . . . gehört“* (Gr. d. Log. ad § 58). HEGEL: *„Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen“* (Encykl. § 111). *„Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff.“* *„Das Wesen ist hiemit das Sein als Scheinen in sich selbst.“* *„Das Absolute ist das Wesen“* (l. c. § 112). Das Wesen ist *„In-sich-sein“* (l. c. § 114). Nach CHR. WEISSE ist Wesen *„die Einheit des Seienden“* (Gr. d. Met. S. 274 ff.). *„Wesen ist die Wahrheit des Seins“*, *„die höhere, die concretere Kategorie . . ., in der sämtliche ontologische Kategorien enthalten sind“* (Gr. d. Met. S. 266 f.). Das Wort *„Wesen“* bedeutet insbesondere die *„Selbständigkeit des Seienden“* (l. c. S. 265). KRAUSE unterscheidet: Wesenheit an sich = Urwesenheit, Selbheit (Identität), Ganzheit (Omneïtät), Vereinswesenheit (Abr. d. Rechtsph. S. 21). Das Wie der Wesenheit ist: Satzheit (Thesis, positio), Satzeinheit (unitas formae), Ursatzheit, Richtheit (directio, relatio), Fassheit (latitudo), Vereinsatzheit (ibid.). J. ST. MILL nennt Wesen (ähnlich wie PORPHYR, Isag., C. 3) *„das Ganze der durch das Wort mitbezeichneten Attribute“* (Log. I, 131). Wesen ist

nach HERBART, *„was als seiend gedacht wird“* (Hauptp. d. Met. S. 26). SCHOPENHAUER: *„Das innerste Wesen jedes Tieres und auch des Menschen liegt . . . in der Species“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). ROSMINI: *„Essenza chiamo ciò che si comprende nell' idea di una qualche cosa“* (Nuovo saggio II, p. 217). LOTZE versteht unter dem Wesen eines Dinges das *„Gesetz seiner Verhaltungsweise“* (Met. S. 65 ff.). TAINE: *„Der wesentliche Charakter ist eine Eigenschaft, aus der alle übrigen oder wenigstens viele andere Eigenschaften nach feststehenden Zusammengehörigkeiten hervorgehen“* (Phil. d. Kunst 1866, S. 43). RIEHL: *„Wir machen für die Erfahrung das Beständige und Gleichförmige in den Erscheinungen zum Wesen derselben, weil wir auf Grund von Beständigkeit und Gleichförmigkeit die Erscheinung überhaupt begreifen können“* (Kr. d. r. Erf. II, 2, S. 25). Der Begriff des Wesens ist zunächst ein logischer Zweckbegriff; nichts ist bekannter als das Wesen der Dinge (l. c. S. 27). Nach SIGWART ist Wesen die *„Einheit des Dinges, sofern sie für sich die Notwendigkeit gewisser Eigenschaften enthält“* (Log. I², 258). WUNDT betont, dass in der Verbindung der Begriffselemente unser Denken willkürlich verfährt, indem es von logischen Motiven bestimmt wird. *„Darin liegt die Bedeutung jener erkenntnistheoretischen Formel, welche sagt, dass in dem Begriff das Wesen des Gegenstandes erfasst werde. In dieser Formel liegt das Wahre, dass wir jeden Begriff aus denjenigen Beziehungen zusammensetzen, die unserem Denken wesentlich erscheinen“* (Log. I, 100). SCHUPPE: *„Man pflegt wesentliche und unwesentliche Eigenschaften zu unterscheiden, ohne doch den Unterschied genau angeben zu können. Denn dass das Wesentliche dasjenige sei, ohne welches das Ding aufhöre zu sein, was es ist, kommt darauf hinaus, dass dann eben nur ein anderer Name zu geben wäre. Wesentlich ist alles dasjenige, was real, d. h. nach gesetzlicher Notwendigkeit zusammen sein resp. einander folgen muss, was also dasein oder eintreten muss, wenn das und das andere da ist oder vorhergegangen ist, mag dieses nun etwas speciell oder nur generell Bestimmtes sein. Wenn zur genaueren Bestimmung im Speciellen oder Individuellen nur ein Kreis bestimmter Möglichkeiten zur Verfügung steht, so ist es für den gedachten Begriff unwesentlich, welche von diesen Möglichkeiten gegebenenfalls wirklich eingetreten ist, aber dass gerade diese Zahl von diesen Möglichkeiten zur Verfügung steht, ist wesentlich. Wesentlich ist also alles dasjenige, was den Art- und Gattungsbegriff, von dem unten mehr, ausmacht, und dann schränkt sich der Sinn des unwesentlich auf den Gegensatz zum Art- und Gattungsbegriff ein; was nicht zu diesem gehört, wird unwesentlich genannt. Unwesentlich ist also etwas immer nur in Relation auf etwas oder für etwas, niemals in einem absoluten Sinne; es kommt nur auf die Causalverkettungen an. Für den Zweck, den man gegebenenfalls gerade verfolgt, ist etwas unwesentlich, weil es ihn nicht zu fördern geeignet ist, für einen naturgesetzlichen Complex von Erscheinungen ist etwas unwesentlich, weil es nicht von diesem Gesetze gefordert wird. Alles, was zum Individuum gehört, ist für die Art, unter welcher es steht, unwesentlich, aber für das Individuum als dieses Individuum ist es wesentlich“* (Log. S. 133 f.). K. HEIDMANN: *„Wesentlich in jedem Einzelding ist . . . alles, soweit es aus seinem Specialgesetz allein floss, unwesentlich oder zufällig und vom Augenblick abhängig wiederum alles, jedoch nur, soweit es mitbedingt wurde durch das Hineinspielen anderer Specialgesetze, also durch die Einwirkung anderer Einzeldinge“* (Der Substanz-Begr. S. 51).

Wesenheit, s. Substanz, Seiendes, Wesen.

Wesentlich (essentialis): zum Wesen (s. d.) gehörig. Vgl. Merkmal.

Wesentliche Erkenntnis heisst bei S. KIERKEGAARD *„die Erkenntnis, die sich wesentlich auf das erkennende Individuum selbst in seinen Existenzverhältnissen bezieht . . ., die ethisch-religiöse Erkenntnis“* (HÖFFDING, S. Kierk., S. 61).

Widerlegung *ἔλεγχος, ἀνασκευή*, refutatio) ist nach ARISTOTELES: *ἀντιφάσεως συλλογισμός* (De soph. elench. C. 1); nach UEBERWEG *„der Beweis der Unrichtigkeit einer Behauptung oder eines Beweises“* (Log.[4], § 136).

Widerspruch (contradictio) ist das Verhältnis zweier Begriffe oder Urteile zu einander, deren eines eben dasselbe in derselben Beziehung verneint, was in dem andern behauptet wird. — PROTAGORAS: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις* (Diog. L. IX, 8, 51)· *καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται* (l. c. 53; Plato, Euthyd. 286 C, Cratyl. 429 C). ANTISTHENES: *ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι* (Aristot., Met. V, 29, 1024 b, 33). Nach ARISTOTELES findet ein Widerspruch dann statt, wenn Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, d. h. *„wenn beide Aussagen in derselben Bestimmung desselben Gegenstandes sich entgegenstehen und dass die Worte dabei nicht zweideutig gebraucht werden“* (De interpret. C. 6). — GOCLENIUS: *„Quod . . . includit contradictionem . . . non potest esse extra intellectum seu animam“* (Lex. phil. p. 983). CHR. WOLF: *„Es wird . . . zu einem Widerspruche erfordert, dass dasjenige, was bekräftigt wird, auch zugleich verneint wird“* (Vern. Ged. I, § 11). *„Contradicere sibimet ipse dicitur, qui idem simul esse et non esse pronunciat.“* *„Contradictio est simultanea eiusdem affirmatio et negatio“* (Log. § 30). Nach PLATNER ist in einem Begriffe Widerspruch, *„wenn seine Merkmale einander aufheben“* (Phil. Aph. I, § 820). FRIES: *„Ein Begriff und sein Gegenteil heissen widersprechende Vorstellungen“* (Syst. d. Log. S. 121). SCHELLING: *„Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch“* (WW. I. VIII, 219). HEGEL behauptet, der Widerspruch sei sowohl dem Denken als dem Sein *„wesentlich und notwendig“* (Encykl. § 48); der Widerspruch macht das dialektische (s. d.) Moment der Dinge aus (Rechtsph. S. 40). Nach HERBART ist Widerspruch *„Unmöglichkeit eines Gedankens“* (Hauptp. d. Met. S. 6). *„Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation“* (l. c. S. 7). Sie bedient sich dabei der *„Methode der Beziehungen“* (s. d.). *„Es giebt Widersprüche, die keiner Auflösung bedürfen, weil sie keine Realität prätendiren. Unmögliche, irrationale Grössen-Bewegung“* (l. c. S. 14). In den *„durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“* stecken Widersprüche, deren Beseitigung Aufgabe der Philosophie (s. d.) ist. *„In den Formen unserer Erfahrung liegen innere Widersprüche“* (Met. Einl. I, S. 5). TRENDELENBURG (der gegen Herbart polemisirt, vgl. Ueberweg, Grundr. III[7], S. 401, Anm.) erklärt den Widerspruch als *„Ausdruck des schlechterdings Unverträglichen, was an sich jeder Vermittelung spottet“* (Log. Unt. II[2], 152). Einen Widerspruch innerhalb des Seienden statuirt BAHNSEN.

Widerspruch, Satz des (principium contradictionis) heisst das Denkgesetz, dass zwei einander contradictorisch entgegengesetzte Urteile nicht in gleichem Sinne von der gleichen Sache zugleich ausgesagt werden können (A ist nicht Non-A). — Bei PARMENIDES findet sich der Satz in der Form: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* (Mull., Fr., v. 72; Simpl. ad Phys. f. 31 B). ARISTOTELES: *λέγω δ' ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας, ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν, οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (Met. III, 2, 996 b, 28 squ.)· *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* (l. c. IV, 3, 1005 b, 19)· *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον* (l. c. 23). ALBERTUS MAGNUS: „*Contraria non possunt esse simul in eodem secundum idem et per se*" (Sum. th. II, qu. 114, 1). J. BURIDAN: „*Quodlibet est vel non est.*" „*Nihil idem est et non est.*" „*Idem inesse et non inesse simul eidem secundum idem — est impossibile*" (Prantl IV, 19). DESCARTES: „*Impossibile est idem simul esse et non esse*" (Pr. phil. I, 49). LEIBNIZ: „*Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux*" (Monad. 31; Gerh. VI, 612). Das „*principe de la contradiction*" „*porte que de deux propositions contradictoires l'une est vraie, l'autre fausse*" (Theod. I, § 44; Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 1). CHR. WOLF: „*Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea iudicat aliquid esse, simul iudicare nequeat, idem non esse*" (Ont. § 27). „*Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit*" (l. c. § 28). „*Es kann etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein*" (Vern. Ged. I, § 10). Nach CRUSIUS besagt der Satz des Widerspruches, „*dass nichts in ganz einerlei Verstande und zu einerlei Zeit sein und auch nicht sein könne*" (Vernunftwahrh. § 13 ff.). PLATNER: „*Widerspruch ist in einem Begriffe, wenn seine Prädicate einander aufheben*" (Ph. Aph. I, § 820). „*Wo in einem Begriffe Widerspruch ist, da wird gesetzt, dass etwas zugleich sei, und auch nicht sei. Der Grundsatz ‚Es ist nicht möglich, dass etwas zugleich sei, und auch nicht sei' heisst der Satz des Widerspruches*" (l. c. § 821). Nach LAMBERT ist der Satz auf einfache Begriffe nicht anwendbar. BASEDOW setzt an die Stelle desselben die „*Regel widersinniger Ausdrücke*" (Platner l. c. § 843). KANT: „*Keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht*" (WW. II, 302). „*Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht.*" Dieser Satz ist „*das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis*" (Kr. d. r. Vern. S. 151 f.). G. E. SCHULZE: „*Widersprechendes ist ungedenkbar*" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 28). FRIES: „*Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder er kommt ihm nicht zu*" (Syst. d. Log. S. 121). Nach ULRICI ist der Satz des Widerspruchs die negative Umkehrung des Identitätsprincips (Log. S. 96). UEBERWEG: „*Contradictorisch einander entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muss falsch sein*" (Log.[4], § 77). DÜHRING: „*Etwas ist nicht seine Verneinung*" (Log. S. 37). Nach SIGWART bezieht sich der Satz des Widerspruchs auf das „*Verhältnis eines positiven Urteils zu seiner Verneinung*" (Log. 1[2], S. 182). Nach WUNDT ist es ein Gesetz der Urteilsbildung, „*dass das Prädicat dann in verneinender Form dem Subjecte verbunden werden müsse, wenn eine Verbindung der Begriffe für unser Denken nicht vorhanden sei*" (Log. I, 507). V. SCHUBERT-SOLDERN: „*So zerfällt eigentlich der Satz des Widerspruches in zwei Sätze: der eine spricht die einfache Thatsache*

aus, dass es unvereinbare und untrennbare Inhalte giebt; der andere ist die Negation selbst und als solche an die Identität geknüpft, indem er mit ihr die Unterschiedenheit der Inhalte ausmacht. In beiden Fällen besteht aber der Widerspruch nur in der Form einer unausführbaren Forderung" (Gr. e. Erk. S. 173).

Widerstand (resistentia) ist die Hemmung, die ein Geschehen, eine Thätigkeit erfährt. In der Widerstandsempfindung werden wir uns der Hemmung unserer Activität bewusst. — LEIBNIZ: „*Ein Körper leistet dem andern Widerstand, wenn er entweder den schon eingenommenen Platz räumen muss, oder wenn er einen Platz, in welchen er zu treten bereit war, deswegen nicht einnehmen kann, weil auch ein anderer in ihn zu treten sich bestrebt*" (Nouv. Ess. II, ch. 4). Nach CHR. WOLF ist Widerstand (resistentia, impedimentum actionis) „*id, in quo continetur ratio sufficiens, cur actio aliqua non aequatur, posita vi ad eam sufficiente*" (Ontol. § 727). JACOBI: „*Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand*" (WW. II, 212). Nach H. SPENCER bildet der Eindruck des Widerstandes „*den ursprünglichen, den universalen, den stets vorhandenen Bestandteil des Bewusstseins*" (Psychol. II, § 347, S. 232). Alle äussere Wahrnehmung beruht auf Widerstandsempfindung, so auch der Begriff der Kraft (l. c. § 348). Nach H. HÖFFDING ist jede Empfindung in gewissem Sinne eine Widerstandsempfindung (Psych. S. 283). Nach A. RIEHL entspricht der Widerstandsempfindung unmittelbar ein Reales (Phil. Krit. II, 1, S. 275). Vgl. Antitypie, Obiect.

Widerstreit (repugnantia, contrarietas) ist a) logisch: die Unvereinbarkeit, der Widerspruch (s. d.), b) das Nicht-zusammen-existiren-können zweier Dinge, Eigenschaften oder Vorgänge. — Nach HUME widerstreiten einander von Vorstellungen nur die der Existenz und Nichtexistenz, alle Gegenstände nur auf Grund der Erfahrung (Treat. I, sct. 5). Ein Widerstreit in den Wirkungen weist stets auf einen Widerstreit in den Ursachen hin (l. c. III, sct. 12). ANT: „*Der Grundsatz: dass Realitäten (als blosse Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz, von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst . . . Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A — B = 0 ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt*" (Kr. d. r. Vern. S. 247). Vgl. Antinomie, Opposition.

Wiedererkennen ist ein (unmittelbares oder vermitteltes) Urteilen auf Grund eines Vergleichens oder einer Verschmelzung des Wahrgenommenen (Erlebten) mit Reproductionselementen. — CHR. WOLF: „*Ideam reproductam recognoscere dicimus, quando nobis conscii sumus, nos eam iam antea habuisse*" (Psych. emp. § 173). Nach HÖFFDING beruht das Wiedererkennen auf einer „*Bekanntheitsqualität*", welche das Wahrgenommene unmittelbar als bekannt erfassen lässt und gewisse Gehirndispositionen zur Voraussetzung hat (Psych. S. 163 f.; Viertelj. 14. Bd., Üb. Wiedererk.). Dieser Ansicht stellt A. LEHMANN die „*Berührungstheorie*" gegenüber, nach welcher die Bekanntheit auf einer Reproduction beruht, die auch unter der Schwelle des Bewusstseins stattfinden kann (mittelbares — unmittelbares Wiedererkennen) (Phil. Stud. V. u.

VII. Bd.; vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psych. I[4], 410 f.). Nach Wundt pflegt beim einfachen Wiedererkennen sich *„die Association unmittelbar als eine simultane Assimilation zu vollziehen, wobei sich der Vorgang von den sonstigen, bei jeder Sinneswahrnehmung vorkommenden Assimilationen nur durch ein eigentümliches begleitendes Gefühl, das Bekanntheitsgefühl, unterscheidet. Da ein solches Gefühl immer nur dann vorhanden ist, wenn zugleich in irgend einem Grade ein ‚Bewusstsein' davon existirt, dass der Eindruck schon einmal dagewesen sei, so ist dasselbe offenbar jenen Gefühlen zuzurechnen, welche von den dunkleren im Bewusstsein anwesenden Vorstellungen ausgehen. Der psychologische Unterschied von einer gewöhnlichen simultanen Assimilation muss also wohl darin gesehen werden, dass in dem Moment, wo sich bei der Apperception des Eindrucks der Assimilationsprocess vollzieht, zugleich irgend welche Bestandteile der ursprünglichen Vorstellung, die nicht an der Assimilation teilnehmen, in den dunkleren Regionen des Bewusstseins auftauchen, wobei nun zugleich ihre Beziehung zu den Elementen der appercipirten Vorstellung in jenem Gefühl zum Ausdruck kommt"* (Gr. d. Psych. S. 278 f.). Das sog. mittelbare Wiedererkennen *„besteht darin, dass ein Gegenstand nicht vermöge der ihm selbst zukommenden Eigenschaften, sondern mittelst irgend welcher begleitender Merkmale, die nur in zufälliger Verbindung mit ihm stehen, wiedererkannt wird"* (l. c. S. 281). Ziehen giebt eine physiologische Erklärung des Wiedererkennens (Leitfad.[2], S. 141 f.). Dieses hat nach B. Erdmann seinen Grund in dem *„Zusammenwirken des durch die gegenwärtigen Reize Gegebenen mit den Gedächtnisresiduen früherer Vorstellungen"* (Log. I, S. 41).

Wiederholung ist bei S. Kierkegaard ein Begriff von ethischem Werte; er bedeutet das Umsetzen des Möglichen in Wirklichkeit, die siegreiche Durchführung des Entschlusses, das Zurückkehren zum Früheren mit Innigkeit und Treue (Höffding, S. Kierk., S. 100 ff.).

Wille (Wollen) ist jene psychische, Vorstellung und Gefühl als Momente enthaltende, seelische Thätigkeit, welche auf das Erreichen irgend welcher Ziele (Zwecke) gerichtet ist. „Wille" ist der Inbegriff der einzelnen Willensacte (Wollungen), die in ihnen sich erhaltende Einheit derselben. Die innere Willensthätigkeit ist die Apperception (s. d.), die äussere eine Willenshandlung.

Betreffs des Unterschiedes zwischen Begehren und Wollen ist zu vergleichen Xenophon (Mem. III, 9, 4 f., IV, 6, 6) und Plato (Gorg. 466 D; Charmid. 1163). Aristoteles: *ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται* (De an. III, 11, 433a, 23). Die *φαντασία βουλευτική* ist nur *ἐν τοῖς λογιστικοῖς ζῴοις* (l. c. 434a, 7)· *προαίρεσις . . . οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων* (Eth. Nic. III, 4, 1111b, 21)· *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων* (l. c. 22)· *περὶ δὲ τῶν ἀιδίων οὐδεὶς βουλεύεται* (l. c. III, 5, 1112a, 21)· *ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα* (l. c. 1112b, 3)· *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη* (l. c. 1112b, 12)· *τὸ . . . βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν* (l. c. VI, 2, 1139a, 12 squ.). Die Stoiker definiren den Willen (*βούλησις*) als *εὔλογον ὄρεξιν* (Diog. L. VII, 1, 116). *„Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat"* (Cicero, Tusc. disp. IV, 6, § 12). Nach den Epikureern entsteht der Wille aus der Vorstellung, durch welche die Seele bewegt wird, um diese Bewegung an den Körper abzugeben:

„Dico animo nostro primum simulacra meandi accidere atque animum pulsare . . . inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam rem quisquam, quam mens providit quid velit ante id quod providet, illius rei constat imago, ergo animus cum sese ita commovet ut velit ire inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto, per membra atque artus, animai dissita vis est: et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur inde ea proporro corpus ferit, atque ita tota paulatim moles protruditur atque movetur“ (Lucret., De nat. rer. IV, 878 ff.). — AUGUSTINUS: *„Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum“* (De duab. an. C. 10). *„Voluntas est quippe in omnibus [seelischen Zuständen], immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt“* (De civ. Dei XIV, 6). Der Wille ist der Kern des Menschen (l. c. XIX, 6). JOHANNES DAMASCENUS: *„Voluntas duplex, sc. θέλησις, et est naturalis appetitus alicuius rei: et βούλησις quae est rationalis appetitus consiliativus, non secundum impetum motus, sed secundum libertatem electivam“* (bei Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 79, 1). *„Voluntas duplex, sc. praecedens et concomitans“* (l. c. qu. 50, 1). ANSELM VON CANTERBURY: *„Voluntas non tantum potentia est ad actum specialem, sed generalis motor omnium aliarum potentiarum ad actus suos“* (l. c. qu. 30, 3). AVERROËS: *„Voluntas est desideratio cuiusdam agentis erga quandam actionem“* (Destr. destr. d. 2, f. 4, 3; Stöckl II, 97). ALBERTUS MAGNUS: *„Voluntas in rationali natura intellectui coniuncta est, sicut coniunctum est id quod facit motum ei quod nuntiat et determinat ad quod movendum sit ei quod movetur“* (Sum. th. I, qu. 7, 2). *„Voluntas proprie est finis: est enim appetitus in fine requiescens, et sic est pars imaginis. Communiter vero est motor ad omnia quae sunt ad finem, per quae finis potest adipisci: et sic non est pars imaginis, sed principium operativum“* (l. c. qu. 15, 2). *„Voluntas per naturam bona est“* (l. c. qu. 25, 2). Das gilt nur von der *„naturalis voluntas“*, die *„deliberativa“* kann schlecht sein (l. c. II, qu. 136). THOMAS definirt den Willen als *„appetitus rationalis“* (Sum. th. I, qu. 80, 2). Wille ist *„primus motor in regno animae“* (l. c. qu. 82, 4; De verit. qu. 22, 12) *„Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis“* (l. c. qu. 82, 1). *„Intellectus altior et prior voluntate“* (l. c. qu. 82, 3). *„Si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta“* (Contr. gent. I, 82 f.). DUNS SCOTUS: *„Voluntas divina nihil aliud respicit pro obiecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi“* (In l. sent. I, d. 39, 22). Der Wille Gottes ist die *„prima causa“* alles Seins (Ritter VIII, 391). *„Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actu eius“* (In l. sent. 4, d. 49, qu. 4).

MELANCHTHON: *„Voluntas est potentia appetens suprema ac libere agens monstrato obiecto ab intellectu“* (De an. p. 218 b). SCALIGER: *„Voluntas est intellectus extensus seu promotus ad habendum aut faciendum quod cognoscit“* (Goclen., Lex. ph., p. 330). GOCLENIUS: *„Voluntas est inclinatio, per quam solet id perfici, quod est ab intellectu conceptum ac cognitum“*. *„Volitio“* = *„appetitio rationalis boni cogniti, orta ab illius approbatione“* (Lex. phil. p. 329). *„Velleïtas“* = *„optativa voluntas“* (l. c. p. 330). Nach CASMANN ist der Wille *„altera logica facultas rationis“* (Psych. C. 6, p. 129). CAMPANELLA: *„Voluntas enim est propensio necessaria sponte naturae in bonum“* (Univ. phil. IX, 5, 7). HOBBES: *„In deliberatione, appetitus ultimus vel aversio actioni, de qua*

deliberatum est, immediate adhaerens, est voluntas" (Leviath. I, 6; De corp. C. 25, 13). DESCARTES rechnet den Willen zu den „*actiones animae*" (Pass. an. I, 17). „*Nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa anima terminantur; sicuti cum volumus Deum amare, aut in genere applicare nostram cogitationem alicui obiecto quod non est materiale: Aliae sunt actiones quae terminantur ad nostrum corpus; ut cum ex solo quod habemus ambulandi voluntatem, fit ut nostra crura moveantur et progrediamur*" (l. c. 18). SPINOZA: „*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*" (Eth. II, prop. XLIX, Coroll.). „*In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit*" (l. c. prop. XLIX). „*In mente nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio, et haec et illa negatio*" (l. c. dem.). „*Dico, me concedere, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones sive concipiendi facultatem*" (l. c. schol.). LOCKE nennt Wille die „*Kraft der Seele, vermöge deren sie die Betrachtung einer Vorstellung oder deren Nicht-Betrachtung anordnet, oder die Bewegung der Ruhe eines Gliedes oder das Umgekehrte in jedem einzelnen Falle vorzieht.*" „*Die wirkliche Ausübung dieser Kraft durch Bewirkung oder Unterlassung einer einzelnen Handlung ist das, was man Wollen oder Begehren nennt.*" Davon ist der Verstand, als Auffassungskraft, verschieden (Ess. II, ch. 21, § 5). Das Wollen ist „*ein Thun der Seele, die wissentlich die Herrschaft ausübt*" (l. c. § 15), eine Kraft zu wählen (l. c. § 17). Was den Willen bestimmt, ist die Seele (l. c. § 29). LEIBNIZ definirt das Wollen als Anstrengung oder Strebung (conatus), „*auf das, was man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält*" (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 5). Der Wille besteht „*in der Neigung, etwas im Verhältnis zu dem darin enthaltenen Guten zu thun*". „*Der Wille wird der vorhergehende Wille genannt, wenn er abgesondert besteht und jedes Gut im besondern nach dessen Güte betrachtet*" (Theod. I. B., § 22). Nach HARTLEY ist der Wille ein Begehren von bewirkender Kraft (Observ. of man II, 50). Nach FERGUSON ist Wille „*die Fähigkeit zu freien Bestimmungen*" (Grunds. d. Moralphil. S. 70). CONDILLAC: „*Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses désirs fait d'autant plus espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres, que ne connaissant pas les obstacles qui s'y opposent, elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle désire ne serait pas en son pouvoir, comme ce qu'elle a désiré en d'autres occasions. A la vérité elle ne peut s'en assurer, mais aussi elle n'a point de preuve du contraire. Si elle se souvient surtout que le même désir qu'elle forme a d'autres fois été suivi de la jouissance, elle se flattera à proportion que son désir sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance: l'expérience d'avoir satisfait un pareil désir, et l'interêt qu'il le soit encore. Dès lors elle ne se borne plus à désirer: elle veut; car on entend par volonté, un désir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir*" (Trait. d. sent. I, ch. 3, § 9). Nach HOLBACH ist der Wille „*une modification de notre cerveau, par laquelle il est disposé à l'action, c'est-à-dire à mouvoir du corps. Vouloir, c'est être disposé à l'action*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). ROBINET: „*Une volition est, pour le cerveau, le mouvement d'un certain système des fibres. Dans l'âme c'est ce qu'elle éprouve en conséquence du mouvement des fibres, c'est une inclinaison à quelque chose, une com-*

plaisance dans cette chose-là" (De la nat. I, p. 300). Nach CHR. WOLF besteht das Wollen *„in einer Bemühung, eine gewisse Empfindung hervorzubringen*" (Vern. Ged. I, § 910). Der Wille ist keine vom Vorstellen verschiedene Kraft (l. c. § 878). *„Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, so wird unser Gemüt gegen sie geneiget. Diese Neigung des Gemütes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bei ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den Willen zu nennen pflegen*" (l. c. § 492). *„Der vorhergehende Wille ist, welcher entsteht, wenn noch nicht alle Bewegungsgründe bei einander sind: der nachfolgende Wille aber ist derjenige, welcher statthat, wenn die Bewegungsgründe alle bei einander sind*" (l. c. § 504). *„Appetitus rationalis dicitur qui oritur ex distincta boni repraesentatione,*" *„inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni, quod in eo inesse distincte cognoscimus, vel nobis cognoscere videmur*" (Psych. emp. § 880, § 890 f.). BILFINGER: *„Voluntas et noluntas est conatus erga bonum, vel contra malum distincte sive per intellectum repraesentativum*" (Diluc. § 292). CRUSIUS erklärt den Willen als *„die Kraft eines denkenden Wesens, nach seinen Vorstellungen zu handeln*" (Vernunftwahrh. § 427). Nach G. F. MEIER ist der Wille das *„Vermögen, etwas vernünftig zu begehren und zu verabscheuen*" (Met. III, S. 343). *„Willensvermögen*" ist nach PLATNER *„die Fähigkeit, auf welcher beruhet das Begehren und Verabscheuen*" (Phil. Aph. II, § 353). REID: *„Every man is conscious of a power to determine, in things which he conceives to depend upon his determination. To this power we give the name of will*" (Essays on the powers III, p. 59).

KANT erklärt den Willen der vernünftigen Wesen als *„ein Vermögen . . ., ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen*" (Kr. d. pr. Vern. S. 38). *„Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen*" (WW. IV, 439; vgl. WW. Rosenkr. VIII, 36, 55, IX, 12). KRUG: *„Der Wille . . . ist . . . ein nach Begriffen und Regeln thätiges, mithin ein intellectuelles Bestrebungsvermögen*" (Fundam. S. 185). Nach FICHTE heisst ein Wollen *„sich mit dem Bewusstsein eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen*" (Vers. e. Krit. all. Off. § 2). *„A wird gewollt heisst: es wird gefordert, dass etwas dem Begriffe von A Correspondirendes in der Wahrnehmung als existirend gegeben werde*" (Gr. d. Naturrechts 1796, S. 168). *„Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewusstsein desselben*" (Syst. d. Sittenl. S. 204). *„Und so ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen*" (WW. I, 2, S. 708). DESTUTT DE TRACY bestimmt den Willen als *„faculté que nous avons de sentir ce qu'on appelle des désirs*"; er ist *„un résultat de notre organisation*" (Él. d' idéol. I, ch. 5, p. 71). SCHELLING: *„Wille ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung*" (WW. I. VII, 350, 359). *„Das Objective im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmässigkeit der Natur; das Subjective eine ideelle auf jene Gesetzmässigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Act, in welchem dieses geschieht, ist der absolute Willensact*" (Syst. d. tr. Id. S. 484). HEGEL betrachtet den Willen als Entwicklungsmoment des Geistes, als praktischen Geist (Encykl. § 443), freie Intelligenz (l. c. § 481). BENEKE: *„Das Wollen ist . . . nichts anderes als ein*

Begehren, dem sich eine Vorstellungsreihe anschliesst, durch welche wir (mit Überzeugung) das Begehrte als von uns verwirklicht vorstellen" (Gr. d. Sittenl. I, S. 129; Lehrb. d. Psych. § 201; Pragm. Ps. I, 73). „*Das Wollen ist ein Begehren, bei welchem wir zugleich (mit Überzeugung) das Begehrte als von diesem Begehren aus erreicht oder verwirklicht vorstellen*" (Die neue Psychol. S. 203). Ähnlich lehrt HERBART: „*Wille ist eine Begierde, verbunden mit der Voraussetzung der Erlangung des Begehrten*" (Lehrb. z. Psych. S. 223, 107). „*Der Wille ist das Inwendigste im Menschen und in der Gesellschaft*" (Encykl. S. 97). WAITZ: „*Soll etwas gewollt werden, so muss es zunächst begehrt, ferner als Endpunkt einer Reihe von Ursachen und Wirkungen vorgestellt werden, und endlich müssen wir entweder den Anfangspunkt dieser ganzen Reihe oder einen wesentlich modificirenden Eingriff in sie an einer bestimmten Stelle als abhängig von unserer Selbstthätigkeit betrachten*" (Lehrb. d. Psych. S. 424). Ähnliche Anschauungen bei DROBISCH (Emp. Psych. § 99), DRBAL (Psych. § 131 f.), STRÜMPELL (Vorsch. d. Eth. S. 97 ff.). VOLKMANN: „*Das Begehren, das . . . zu der Voraussicht seiner Befriedigung gekommen ist, nennen wir ein Wollen. Auch das Wollen enthält keine Causalität seiner Befriedigung in sich, denn gar manches Wollen bleibt unbefriedigt, aber es ist ein Begehren, das von einer Causalität seiner Befriedigung weiss und auf Grund dieses Wissens seine Befriedigung erwartet. Das ursprüngliche Begehren ist blind und ungestüm, es wird zum Wollen, indem es sich die Aussicht auf die Erreichbarkeit durch das Mittel öffnet und mit seiner Befriedigung warten lernt, bis das Begehren des Mittels befriedigt ist*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 451 f.). — CHR. KRAUSE: „*Das Wollen ist das Vermögen, die Thätigkeit und die Kraft: die Thätigkeit des ganzen Ich zu richten auf die Herstellung des Wesentlichen in der Zeit, als des Guten*" (Log. S. 51). SCHOPENHAUER erblickt im Willen die Grundkraft und das An-sich des Menschen wie aller Dinge überhaupt. „*Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 38). Der Wille allein „*ist unwandelbar und schlechthin identisch und hat, zu seinen Zwecken, das Bewusstsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbass sie begleitend*". „*Nun aber ist der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewusstsein. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält . . . von ihm ist im Grunde die Rede, so oft ‚Ich' in einem Urteil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewusstseins und das Band aller Functionen und Acte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellect, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher*" (l. c. II. Bd., C. 15). Wollen und Thun sind eins, nicht auseinanderfallend (l. c. I. Bd., § 18). „*Mein Leib und mein Wille sind eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewusst bin, meinen Willen*" (ibid.). Alles Materielle ist Erscheinung, aller Intellect Function, Erzeugnis des ursprünglich blinden Willens zum Leben. Es giebt in Wirklichkeit nur einen, zeit- und grundlosen Willen in allen Wesen. „*Ding an sich . . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint*

in jeder blind wirkenden Naturkraft" (l. c. § 22). Nach MARTINEAU besteht die Welt aus Willenskräften. Aus dem Bewusstsein des Willens in uns entspringt der Begriff der Kraft (Ueberweg-Heinze, Grundr. III, 2[8], S. 430). Auch BAHNSEN erklärt den Willen als die Weltsubstanz, die aber in einer Vielheit von „*Individuallebensfactoren*" existirt (Zur Phil. d. Gesch. S. 64 ff.). Die Wirklichkeit ist „*ein lebendiger Antagonismus von sich kreuzenden Kräften oder Willensacten*" (Der Widerspruch . . . I, S. 436). Ähnlich lehren MAINLÄNDER (Phil. d. Erlös. S. 44) und R. HAMERLING (Atomist. d. Will.). v. HARTMANN setzt die Wirksamkeit des Willens in die „*Übersetzung des Idealen ins Reale*" (Phil. d. Unb.[8], S. 488); er ist das „*Alogische*", eine Seite des Unbewussten (s. d.), in vielen Individuen (Willensatomen) sich manifestirend, das „*Dass*" der Welt, ihre Existenz setzend (l. c. S. 742). Der Wille des Menschen ist „*Streben nach Lust*" (Phänom. d. sittl. Bew. S. 3). Als Grundkraft der Seele bestimmen den Willen: FORTLAGE (Syst. d. Phil. I, 464) und ULRICI (Leib u. Seele S. 559, 607). SPENCER: „*Wenn die automatischen Thätigkeiten so verwickelt, so mannigfaltig und so selten werden, dass sie nicht mehr mit jener alles Zögern ausschliessenden Genauigkeit ausgeführt werden können — wenn nach der Aufnahme eines complicirten Eindruckes die demselben entspringenden motorischen Veränderungen zwar auftauchen, aber am Übergang in unmittelbare Thätigkeit durch den Gegensatz gewisser anderer gleichfalls auftauchender Veränderungen verhindert werden, die einem nahe verwandten Eindrucke entsprechen würden, so ist ein Zustand des Bewusstseins erreicht, welcher, wenn er schliesslich zur Thätigkeit führt, jene Erscheinung darbietet, die wir als Wollen bezeichnen*" (Psych. § 218). Nach H. MAUDSLEY ist der Wille „*keine reelle Entität, sondern einfach der Ausdruck der wohlgeordneten Coordination der Thätigkeit der höchsten Centren des Seelenlebens*" (Die Physiol. u. Pathol. d. Seele, dtsch. von R. Boehm, 1870, S. 163). SERGI: „*La volition est un mouvement qui ne vient pas immédiatement après une excitation, mais après une suspension pendant laquelle il y a une conscience anticipée du mouvement même*" (Psych. p. 407). Der Wille ist eine Variation der „*force psychique*" (l. c. p. 414). LIPPS definirt das Wollen als ein (des Zieles) bewusstes Streben (Grundthats. d. Seelenl. S. 613). RIEHL: „*Der Wille wirkt auf das Intelligible, das Ding an sich der Materie und ändert dadurch die Erscheinung desselben für die äussere Anschauung*" (Phil. Krit. II, 2, S. 200). „*Der Vorgang, der innerlich als Wille erscheint, ist, objectiv betrachtet, ein Bewegungsvorgang in einem körperlichen Organe*" (ibid.). SIGWART bemerkt, der Wille habe auch auf dem theoretischen Gebiete des Denkens den Primat (Log. II[2], S. 25). BRENTANO fasst Wollen und Fühlen unter dem Namen „*Phänomene der Liebe und des Hasses*" zusammen. CHR. EHRENFELS sieht in dem „*Begehren*" nur einen speciellen Fall des „*Vorstellungsverlaufes nach dem Gesetze der relativen Glücksförderung*", nach welchem glückfördernde Vorstellungen die Tendenz besitzen, sich im Bewusstsein zu erhalten (Von der Wertdefin. zum Motivationsgesetze; Arch. f. syst. Philos. II). Aus der Association der Vorstellungen mit Bewegungsempfindungen leitet den Willen MÜNSTERBERG ab (Die Willenshandl. S. 68 ff.); er stimmt im Hauptsächlichsten dabei mit A. BAIN (The emot. and the will) überein. Der Wille enthält zwei Elemente: 1) „*the existence of a spontaneous tendency to execute movements independent of the stimulus of sensation or feelings*", 2) „*the link between a present action and a present feeling, whereby the one comes under the control of the other*" (The Emot.

and the Will[3], p. 303 ff.). So auch TH. ZIEHEN: Es ist *„mein eigener psychischer Inhalt, wenn ich etwas will, nur dadurch vor andern psychischen Inhalten ausgezeichnet, dass die Vorstellung einer gewollten Bewegung, begleitet von positivem Gefühlston, schon implicite in meinen augenblicklichen Empfindungen und Vorstellungen enthalten ist“* (Leitfad.[3], S. 206). Es giebt kein besonderes Willensvermögen (l. c. S. 207). Nach RIBOT ist der Wille eine *„individuelle Reaction, welche das Tiefinnerlichste unseres Wesens zum Ausdruck bringt“* (Der Wille S. 28). Er ist *„ein abschliessender Bewusstseinszustand, welcher aus der mehr oder weniger complicirten Coordination einer Gruppe von bewussten, halbbewussten oder unbewussten (also rein physiologischen) Zuständen hervorgeht, deren Zusammenwirken eine Handlung oder eine Hemmung herbeiführt“* (l. c. S. 148). Der Willensact ist keine Ursache, schafft nichts, constatirt nur. *„Das wahre Geheimnis des Handelns liegt in dem natürlichen Streben der Gefühle und Vorstellungen, sich in Bewegungen umzusetzen“* (l. c. S. 149). Nach F. PAULHAN ist der Wille kein selbständiges Element des Bewusstseins, nur *„la représentation prépondérante, presque exclusive d'un acte, représentation accompagnée d'une tendance prépondérante à accomplir cet acte“* (Physiol. de l'esprit p. 105). GUTBERLET: *„Das Begehren ist ein Streben nach einem erkannten Gute oder Ziele“* (Psychol. S. 172). *„. . . geht dem Streben geistige Erkenntnis sinnlicher oder geistiger Güter voraus, so heisst es höheres, geistiges Begehrungsvermögen oder Wille“* (Psychol. S. 177). Nach L. GEIGER ist der Wille *„nur der im Centrum vorhandene, und wenn er auf dasselbe, anstatt sich auf die Bewegungsorgane fortzupflanzen, beschränkt bleibt, in irgend einer Weise rückwärts auf Empfindung wirkende Bewegungsreiz“* (Urspr. u. Entw. d. m. Spr. I, S. 58 f.). Nach A. SPIR ist unser Wille *„der Ausdruck des in unserem Wesen liegenden realen Widerspruchs“* (Denk. u. Wirkl. II, 152). *„Aller Wille entspringt aus dem inneren Widerspruch, welcher als Schmerz und Mangel an Befriedigung gefühlt wird, und hat zum Ziele die Beseitigung dieses Widerspruchs, d. h. einen Zustand der Identität des fühlenden Wesens mit sich“* (l. c. S. 158). WUNDT: *„Indem jeder Affect einen in sich zusammenhängenden Gefühlsverlauf von einheitlichem Charakter darstellt, kann der Ausgang des Affectes ein doppelter sein: entweder macht er dem gewöhnlichen wechselnderen und relativ affectlosen Gefühlsverlauf Platz . . . oder der Vorgang geht in eine plötzliche Veränderung des Vorstellungs- und Gefühlsinhalts über, die den Affect momentan zum Abschlusse bringt. Solche durch einen Affect vorbereitete und ihn plötzlich beendende Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage nennen wir Willenshandlungen. Der Affect selbst aber zusammen mit dieser aus ihm hervorgehenden Endwirkung ist ein Willensvorgang“* (Gr. d. Psych. S. 214 f.). *„Der Willensvorgang schliesst demnach in ähnlicher Weise an den Affect wie dieser an das Gefühl als ein Process höherer Stufe sich an.“* Die äusseren Willenshandlungen sind die ursprünglicheren, die inneren erst *„Producte einer vollkommeneren intellectuellen Entwicklung“* (l. c. S. 215). *„Ein Willensvorgang, der in eine äussere Willenshandlung übergeht, lässt sich hiernach definiren als ein Affect, der mit einer pantomimischen Bewegung abschliesst, die . . . die besondere Bedeutung hat, dass sie äussere Wirkungen hervorbringt, die den Affect selbst aufheben“* (l. c. S. 216; Grundz. d. phys. Psych. II[3], 240, 463 ff.; Eth.[2], S. 437 ff.). *„Der Wille, weit entfernt das Intelligenzlose zu sein, ist . . . vielmehr die Intelligenz selbst.“* *„Der Wille einer Handlung besteht als psychologischer Vorgang in der*

Apperception derselben" (Log. I, 502). „*Es giebt schlechterdings nichts ausser dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausser seinem Willen. Wir finden den Willen als thätiges Element im innern Vorstellen, in der Apperception der Vorstellungen, wir finden ihn als thätiges Element in dem Wirken des Ich nach aussen*" (Syst. d. Phil. S. 387). Der Wille ist das eigene Sein, die Wirklichkeit der Dinge. Diese sind für sich Willenseinheiten, aus deren Wechselbeziehungen und Conflict die Vorstellungswelt entsteht (l. c. S. 419 u. ff.). Nach AVENARIUS ist das Wollen eine Form „*appetitiven Verhaltens*" und beruht auf der „*Einschaltung eines Hindernisses*" nebst „*Setzung eines Nichtkönnens*" oder „*Setzung eines Könnens*". „*Ist . . . ‚Lust' bez. ‚Unlust' ‚zu etwas' gegeben, dazu ein positives Virtual mit hinreichend bestimmter Richtung, so dass ein ‚Drängen oder Streben nach Etwas' oder ein ‚Erstreben, Begehren, Verlangen von etwas', bez. ein ‚Abscheu, Widerstreben u. s. w. vor etwas' gesetzt ist — und tritt hinzu Fall 1) das ‚Nicht-Können': so wird die dem ‚Begehren' verwandte Stimmung ausgesagt: ‚Man möchte' . . . Tritt dagegen zu den angeführten Formen des appetitiven Verhaltens hinzu Fall 2) das ‚Können': so wird eine neue Modification desselben ausgesagt: ‚Man will'*" (Kr. d. r. Erf. II, S. 266 f.). Das Wollen ist eine „*affective Reihe*" von besonderer Beschaffenheit (l. c. S. 211). SCHUPPE: „*Wenn man auch gut positivistisch unter Wille nur die Willensregung versteht, welcher man sich zuweilen bewusst wird, so ist ‚der' Wille, welcher dauernd vorhanden sein soll, auch wenn man sich gerade ganz anderer Dinge, nicht einer solchen Willensregung bewusst ist, doch nicht nichts. Freilich ist er nicht ein Ding, dessen Bestand nach Analogie der körperlichen Dinge mit der Versicherung ‚aber geistig' gedacht werden könnte, aber er ist das Zeitding, dass diese Ereignisse, d. i. Willensregungen bestimmten Inhaltes bei gewissen Gelegenheiten ganz sicher eintreten, weil es zum Sein des Subjectes gehört*" (Log. S. 128 f.). REHMKE definirt den Willen als „*Selbstbewusstsein der Seele, Ursache zu sein*" (Lehrb. d. allg. Psych. S. 365 f.); JODL als „*diejenigen Strebungen . . ., welche durch wiederholte Befriedigung sehend geworden, d. h. mit der Vorstellung eines Zweckes oder Triebes associirt sind*" (Lehrb. d. Psych. S. 719 ff.). KÜLPE führt die elementare Willensqualität auf bestimmte Empfindungsqualitäten als Inhalt eines Strebens zurück (Gr. d. Psych. S. 275). Einen besonderen Act des Wählens giebt es nicht (l. c. § 70). Die Willenshandlung ist „*diejenige äussere oder innere Thätigkeit eines Subjets, die bedingt und getragen ist durch die bewusste Vorstellung ihres Erfolges*" (l. c. S. 463). Auf die erkenntnisgestaltende Function der Willensvorgänge, welche allem Urteilen ursprünglich zum Grunde liegen, weist W. JERUSALEM hin (Urteilsfunct.). R. WAHLE: „*Wollen ist gegeben durch die Vorstellung solcher Handlungen, denen eine Befriedigung, Lösung eines unruhigen Zustandes folgen, und durch den Beginn solcher Handlungen. Es ist dasselbe: etwas wollen und den Bestand von etwas lieben*" (Das Ganze d. Philos. S. 372). Ein „*eigentlich psychischer, impulsiver Act ist absolut nirgends gegeben*" (l. c. S. 373).

Willensact (Willensthätigkeit) ist das einzelne Wollen.

Willensfreiheit, s. Freiheit. Zu unterscheiden sind: Psychologische (Wahlfähigkeit), metaphysische (Ursachlosigkeit des Willens) und sittliche Willensfreiheit (Beherrschung der Triebe durch den vernünftigen Willen). R. WAHLE: „*. . . Der Charakter ist eben die Willensart des Menschen selbst,*

die Richtung des Willens für seine Wahlentscheidung. Dann ist also nicht ein objectiv aussenstehender Factor maassgebend für den Willen, sondern der Wille selbst ist es eben, welcher aus sich heraus determinirt, was für ihn Wert hat" (Das Ganze d. Philos. S. 439).

Willenshandlung ist der Erfolg eines Wollens, das Endmoment desselben. Vgl. Handlung, Wille.

Willkür heisst die Fähigkeit zu wählen, Selbstbestimmung, dann Grundlosigkeit, Unmotivirtheit des Wollens; willkürlich ist, was von unserem Willen (Wahl) abhängt, unmotivirt. „*Voluntarium est, cuius principium est in ipso consciente singularia, sive circumstantias, in quibus est actus*" (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 79, 1). CHR. WOLF: „*Insoweit . . . die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, insoweit eignet man ihr eine Willkür zu, und nennet daher willkürliches Thun und Lassen, wovon der Grund in der Seele zu finden*" (Vern. Ged. I, § 518). G. F. MEIER nennt Willkür das „*Vermögen, nach Belieben zu begehren und zu verabscheuen*" (Met. III, S. 370). Nach PLATNER ist Willkür „*das Vermögen zu wählen*" (Phil. Aph. II, § 520); nach SCHELLING „*die mit Bewusstsein freie Thätigkeit*" (Syst. d. tr. Id. S. 485). E. ERDMANN: „*Der Wille, indem er sich auf die verschiedenen Determinationen bezieht, um der einen oder der andern das Übergewicht zu geben, ist wählender (kürender) Wille, Willkür*" (Gr. d. Psych. § 157). LOTZE: „*Willkürlich ist eine Handlung dann, wenn der innere Anfangszustand, von dem eine Bewegung als Folge entstehen würde, nicht bloss statthat, sondern von dem Willen gebilligt oder adoptirt oder gewähren gelassen wird*" (Gr. d. Psych. S. 57). Vgl. Motiv.

Willkürliche Aufmerksamkeit ist nach STUMPF „*nichts anderes als der Wille, sofern er auf ein Bemerken gerichtet ist*" (Tonpsychol. II, S. 283 ff.); nach HÖFLER „*ein teils mittelbarer, teils unmittelbarer Einfluss des Willens auf das Urteilen (und andere Formen geistiger Arbeit)*" (Psychol. S. 552).

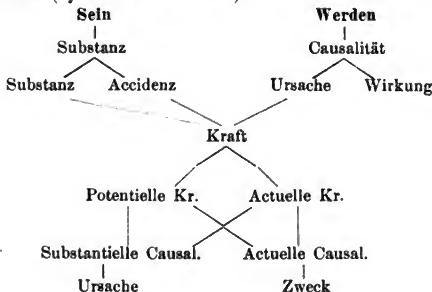
Wir (Vorstellung des) entsteht nach VOLKMANN „*jedesmal, sobald mit dem eigenen Ich ein fremdes in irgend einer Beziehung, an irgend einer Stelle verschmilzt, also sobald irgend ein Vorstellen neben meinem auch gleichzeitig auf ein anderes Ich zurückweist, oder mit anderen Worten: sobald ein Object gegeben ist, gegen das beide Ich gleichmässig reagiren*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 172).

Wirken heisst eine Thätigkeit ausüben, die eine bestimmte andere zur Folge hat. — PLATO: *ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί* (Sympos. 205 B). — Nach LOTZE ist Wirken „*Zusammenstimmen unabhängiger innerer Entwicklungen der Dinge*" (Met.[2], S. 135; vgl. S. 492). SIGWART: „*Die ursprüngliche Vorstellung des Wirkens vergeistigt sich zu der gesetzmässigen Abhängigkeit verschiedener Bewegungen, deren adäquater Ausdruck nur die mathematische Formel ist*" (Log. I[2], S. 97). Die Vorstellung des Wirkens ist niemals anschaulich (l. c. S. 43; vgl. II, 149 ff.). SCHUPPE setzt das Wirken in die „*Notwendigkeit der Succession resp. Coëxistenz*" (Log. S. 92, 141, 146). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN heisst Wirken eine Veränderung zur Folge haben (Gr. e. Erk. S. 258). Vgl. Causalität, Ursache.

Wirklichkeit (actualitas, realitas) ist Wirklich-sein, Wirksamkeit, Inbegriff des Wirksamen (Wirklichen), das, was ein Object zu einem wirklichen macht. Wirklich ist, was mit Gültigkeit als seiend beurteilt wird, das wahrhaft Existirende, Wirkende, was in der Reihe möglicher Erlebnisse vorkommt oder als vorkommend gedacht werden muss. — ARISTOTELES stellt die Wirklichkeit, *ἐνέργεια* (s. d.), dem Möglichen, Potentiellen als dessen Vollendung (*ἐντελέχεια*) gegenüber. Die Stoiker und Epikureer bestimmen Wirklichkeit als Wirksamkeit, d. h. Körperlichkeit (Diog. L. X, 67). Die Scholastiker folgen Aristoteles mit ihrer Unterscheidung von actus, actu esse, actualiter, actualitas und potentia. Das wirkliche Sein (esse subiective) ist ein anderes als das bloss vorgestellte (esse obiective). — HUME: „*Der Inhalt einer Erinnerung muss zweifellos, da er auf den Geist mit einer Lebhaftigkeit einwirkt, die der des unmittelbaren Eindrucks gleicht, in unseren geistigen Vorgängen jederzeit besonderes Gewicht haben und sich dadurch leicht von blossen Phantasiebildern unterscheiden. Die Eindrücke oder Vorstellungen der Erinnerungen nun vereinigen wir zu einer Art von System, das alles umfasst, von dem unsere Erinnerung sagt, dass es uns einmal, sei es als innere Perception, sei es als Sinneseindruck, gegenwärtig war; und alles, was diesem System angehört, zusammen mit den jetzt in uns gegenwärtigen Eindrücken, belieben wir als ‚Wirklichkeit‘ zu bezeichnen. Dabei bleibt unser Geist indessen nicht stehen. Mit diesem System von Perceptionen sind durch die Gewohnheit oder, was dasselbe sagt, durch die Beziehung von Ursache und Wirkung anderweitige Vorstellungen verknüpft. Vermöge dieser Verknüpfung wendet der Geist dann auch diesen letzteren seine Thätigkeit zu, und da er dabei inne wird, dass für ihn eine Art Notwendigkeit besteht, gerade diesen Vorstellungen sich zuzuwenden, dass die Gewohnheit oder die causale Beziehung, die ihn dazu zwingt, jede Veränderung [in der Richtung, die sie dem Vorstellen aufnötigt] ausschliesst, so fasst er diese Vorstellungen in ein neues System zusammen, das er gleichfalls mit dem Namen ‚Wirklichkeit‘ beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand der Erinnerung und der Sinne, das zweite ist der Gegenstand des Urteilsvermögens*“ (Treat. III, sct. 9, S. 147 f.). Nach CHR. WOLF ist wirklich, „*was in dem Zusammenhang der Dinge, welcher die gegenwärtige Welt ausmachet, gegründet ist*“ (Vern. Ged. I, § 572). Wirklichkeit ist „*Erfüllung des Möglichen*“ (l. c. § 14). MENDELSSOHN: „*Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzet etwas zum voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, die nicht bloss ideal, sondern real ist.*“ „*Wir haben hier also die Quelle einer zwiefachen Wirklichkeit: die Wirklichkeit der Vorstellungen und der Wirklichkeit des vorstellenden Dinges*“ (Morgenst. I, 1, S. 12 f.). Auch dem Gedachten schreiben wir ein wirkliches Dasein zu (l. c. S. 14). Bürgschaft für die objective Wirklichkeit eines Wahrgenommenen bietet die Auffassung desselben durch verschiedene Sinne und die Übereinstimmung der Mitmenschen (l. c. S. 15 f.). TETENS: „*Das Wirkliche ist etwas Objectivisches, ein Gegenstand, etwas, das von der Empfindung und Vorstellung unterschieden ist*“ (Phil. Vers. I, 395). KANT: „*Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich*“ (Kr. d. r. Vern. S. 202). „*Die Wahrnehmung . . ., die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit*“ (l. c.

S. 207). *„Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“* (l. c. S. 316). Der Raum (s. d.) freilich ist in uns. *„Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein“* (l. c. S. 318). *„Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.“* Das Dasein der Dinge hängt mit unseren Wahrnehmungen in einer *„möglichen Erfahrung“* zusammen (l. c. S. 206 f.). KRUG: *„Wirklichkeit kündigt sich nur durch Wirksamkeit an“* (Fundam. S. 134). FICHTE: *„Das Ding, in dieser synthetischen Vereinigung des Notwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding“* (Gr. d. g. Wiss. S. 414). *„Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit; diese wird notwendig gesetzt, nicht etwa ihrem Wesen nach, sondern nur ihrer Form nach: es wird dem Ich das Vermögen zugeschrieben, Empfindbarkeit hervorzubringen; aber auch nur das Vermögen, nicht etwa die That“* (Syst. d. Sittenl. S. 95). SCHELLING: *„Nichts . . . ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewusstsein unserer Freiheit, unmittelbar gegeben ist“* (Naturph. I, 303). *„Nur einer freien Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an“* (l. c. S. 305). HEGEL: *„Das Geistige allein ist das Wirkliche“* (Phänom. S. 19). Das Wirkliche ist *„das Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Dasein in seinem Begriffe“* (l. c. S. 36). *„Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und Äussern“* ist die Wirklichkeit (Encykl. § 142; Log. II, 184). Das Dasein des Wirklichen ist *„nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines andern“* (Encykl. § 142). Die Wirklichkeit ist 1) das Absolute, 2) eigentliche Wirklichkeit, 3) Substanz (Log. II, S. 185). Wirklichkeit ist höher als Sein und Existenz (l. c. S. 200). Reale Wirklichkeit ist zunächst das Ding mit vielen Eigenschaften, die existirende Welt (l. c. S. 208). Alles Wirkliche ist als solches vernünftig (Rechtsph., Vorr., S. 17). Nach KRAUSE ist wirklich, *„was in der Zeit erwirket und wirksam ist“*, eigentlich aber nur das Wesentliche, die Vernunft (Abr. d. Rechtsphil. S. 2). SCHOPENHAUER bestimmt das Sein der Materie als Wirken, daher ist mit Recht *„der Inbegriff alles Materiellen“* Wirklichkeit zu nennen (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). LOTZE nennt wirklich *„ein Ding, welches ist, im Gegensatz zu einem, welches nicht ist; wirklich auch ein Ereignis, welches geschieht oder geschehen ist . . . ein Verhältnis, welches besteht“* (Log.[2], S. 511 f.). Unter Wirklichkeit denken wir immer eine Bejahung (ibid.; Gr. d. Met. S. 9). ULRICI: *„Wirklich ist alles, was mit dem Eintreten der Bedingungen, durch das Übergehen der Vermögen in Wirksamkeit und die damit erfolgende Aufhebung der realen Möglichkeit als Wirkung jener Wirksamkeit entsteht“* (Log. S. 393). Nach FECHNER hat jeder seelische Vorgang Wirklichkeit; was die einzelnen Erscheinungen zusammenhält, hat aber eine Wirklichkeit höherer Art (Üb. d. Seelenfr. S. 213). E. DÜHRING versteht unter der Wirklichkeit das räumlich-zeitlich Gegebene, Materielle, und nennt seine nur eine solche Wirklichkeit anerkennende Philosophie *„Wirklichkeitsphilosophie“* (Curs. S. 13). DILTHEY:

„Die äussere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewusstseins nicht als blosses Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoss und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhanges eines Selbst inne, und gesondert von ihm eines andern. Aber dies andere ist nur mit seinen prädicativen Bestimmungen da, und die prädicativen Bestimmungen erhellen nur Relationen zu unseren Sinnen und unserem Bewusstsein: das Subject oder die Subjecte selber sind nicht in unseren Sinneseindrücken. So wissen wir vielleicht, dass dies Subject da sei, doch sicher nicht, was es sei" (Einl. in d. Geisteswiss. I, 469). DEUSSEN versteht unter *„Wirklichsein"* das *„durch die Sinne vorgestellt werden können"* (El. d. Met. § 76). Nach J. BERGMANN bedeutet Wirklichkeit *„die Bestätigung, welche wir zu der Setzung eines Gedachten als eines Seienden hinzuthun, während das Seiende das Gesetzte selbst bedeutet"* (Sein u. Erk. S. 111; vgl. S. 10 f.). LIPPS: *„Das Bewusstsein der Wirklichkeit, dies heisst das Bewusstsein haben, ein Vorstellen sei notwendig, müsse oder solle sein"* (Grundthats. d. Seelenl. S. 397). Das Gefühl des Zwanges macht die Empfindung zu einem Wirklichen. Das Wirklichkeitsbewusstsein oder Bewusstsein der Geltung oder objectiven Bedeutung besteht in dem Gefühl des Zwanges und der Anstrengung, in dem *„Gefühl des Widerstandes, das sich dann in uns einstellt, wenn unser freier Vorstellungsverlauf einem übermächtigen Vorstellungsgeschehen begegnet"* (l. c. S. 397). Es sind die *„zeitlich-räumlichen Beziehungen, die der Vorstellung die zwingende Kraft verleihen"* (l. c. S. 398). HÖFFDING: *„Wirklich ist das, was wir als wirklich auffassen . . ., was wir trotz allem Widerstreben zuletzt doch stehen lassen müssen, wie es ist — was anzuerkennen wir nicht umhin können"* (Psych. S. 288). RIEHL: *„Nur was fähig ist, zu wirken, ist und heisst wirklich."* *„Zu dem Mechanismus der äusseren Erscheinung liefert die innere Erfahrung die Ergänzung; sie zeigt uns Vorgänge, die nicht bloss bewirkt, sondern auch selbst wirkend sind"* (Phil. Krit. II, 2, S. 195). *„Die Erfassung des Wirklichen ausser uns nach Analogien mit unserem eigenen Wesen ist also noch kein Anthropomorphismus in der tadelnden Bedeutung des Wortes; denn eine andere Art, die Aussenwelt zu erkennen, ist nicht möglich"* (l. c. S. 319; II, 1, S. 277). Wirklichsein heisst *„in den Zusammenhang der Wahrnehmungen gehören"* (Beitr. z. Log., Viertelj. 16. Bd., S. 134). WUNDT giebt folgende Tafel der **Wirklichkeitsbegriffe** (Syst. d. Philos. S. 247):



B. ERDMANN bestimmt das Wirkliche als *„das Vorgestellte, sofern es auf das Transcendente bezogen wird“* (Log. I, S. 10). Derjenige Gegenstand hat Wirklichkeit, *„dem im Transcendenten ein Substrat oder, einfacher, wenn schon unsicherer, ein transcendentes Substrat entspricht“* (l. c. S. 83). Kriterium der Wirklichkeit, des als wirksam sich Offenbarenden, ist Unabhängigkeit von unserem Willen. *„Das von uns verschiedene Wirkliche ist also das von unserem Willen unabhängig Wirksame.“ „Als so Leidende und in diesem Leiden uns selbst Erhaltende werden wir uns unserer eigenen Wirklichkeit bewusst und setzen dem entsprechend den ‚Objecten‘ oder Gegenständen im eigentlichsten Sinne des Worten, d. i. dem Nicht-Ich als ihrem Inbegriff, unser eigenes Ich entgegen. Durch unsern Willen also, in dem wir uns als Ursachen, beziehungsweise als Gegenursachen bewusst werden, finden wir uns selbst in letztem Grunde als wirklich“* (l. c. S. 83 f.). *„Wirklich-sein überhaupt würde sich danach als Wirksam-sein ergeben, oder als Wirken“* (l. c. S. 84). K. LASSWITZ nennt objective Wirklichkeit den *„Complex räumlich-zeitlicher Empfindungen, welcher einer gesetzlichen Bestimmbarkeit unterliegt“* (Gesch. d. Atomist. I, 80). OSTWALD: *„Die Energie könnte als das einzige Wirkliche in der physischen Welt definirt werden“* (Energ.[2], S. 41). Nach SCHUPPE ist das Wirkliche *„der mit Qualitäten erfüllte Raum- und Zeitteil“* (Zeitschr. f. imman. Phil. I, S. 42). Das Wirkliche ist zunächst *„die Sinneswahrnehmung, d. i. der räumlich-zeitliche Wahrnehmungsinhalt selbst, nichts Übersinnliches, was ihr oder ihm als blossem Scheine zu Grunde läge“* (Log. S. 34). *„Der Gegensatz des blossen Gedankendinges zum Wirklichen ist falsch; nur das Phantasieproduct stünde in diesem Gegensatz zum Wirklichen. Das Abstracte ist Bestandteil des Wirklichen“* (l. c. S. 92). *„Wirklich (sc. objectiv) ist nichts, was nicht in den Zusammenhang des Weltganzen passt“* (l. c. S. 173). M. KAUFFMANN versteht unter Wirklichkeit *„Vorhandensein in der anschaulichen Welt“* (Fund. d. Erk. S. 28). Vgl. Realität, Existenz, Sein, Object (betreffs E. KOCH).

Wirklichkeitsbewusstsein, s. Object.

Wirksamkeit: Wirkungsfähigkeit, Art des Wirkens. Die Kategorie der Wirksamkeit entspringt nach J. G. FICHTE aus der productiven Einbildungskraft (Gr. d. g. Wiss. S. 414).

Wissen ist vollendete Erkenntnis und besteht in einer Summe bereitliegender Urteile und Begriffe, mit denen das Bewusstsein ihrer Gültigkeit verbunden ist. Sonst bedeutet Wissen auch die Gewissheit (s. d.) im Unterschiede vom blossen Meinen. — PROTAGORAS löst das Wissen in die einzelnen Wahrnehmungen auf (Plato, Theaet. 160 D), es giebt nur ein Meinen (*δόξα*, l. c. 179 C). Nach PLATO giebt es ein sicheres Wissen, und dieses geht auf das Seiende (s. d.), Übersinnliche, von dem Wahrnehmbaren haben wir nur eine *δόξα. Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι . . . οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι, ὡς ἔστι τὸ ὄν* (Rep. 477 B; Meno 97 E; Theaet. 210 A; Tim. 51 B; Phaedr. 247 C). ARISTOTELES: *εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν)* (Phys. II, 2, 194 b, 18)· *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει· σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις* (Met. I, 1, 980 a, 21)· *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον*

ἁπλῶς — ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν (Anal. post. I, 2, 71 b, 9): ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων (l. c. I, 33, 88 b, 30). — AUGUSTINUS: *„Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi“* (De ord. II, 5). Der Begriff des Wissens ist uns angeboren, sonst könnten wir nicht nach Wissen streben, es nicht lieben (Contr. Acad. III, 30 sq.; De lib. arb. II, 40; De trinit. X; Conf. X, 33). NICOLAUS CUSANUS erklärt, es gebe für uns kein eigentliches Wissen, nur Conjectur (De doct. ign. I, 1). GASSENDI meint, *„scientiam esse alicuius rei certam, evidentem et per necessariam causam seu demonstratione habitam notitiam“* (Exerc. l. II, ex. 6, 1). GEULINCX: *„Scire est per definitionem cognoscere“* (Log. 1698, p. 36, 409; Met. 1691, p. 281). LOCKE versteht unter Wissen die *„Auffassung der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung zweier Vorstellungen“* (Ess. IV, ch. 1, § 2). CHR. WOLF bezieht sich auf den Satz: *„Tantum scimus, quantum memoria retinemus“* als auf eine *„propositio pervulgata“* (Psych. emp. § 451). HUME versteht unter Wissen (knowledge) *„die durch Vergleichung von Vorstellungen gewonnene Überzeugung“* (Treat. III, sct. 11, S. 172). KRUG: *„Das Wissen ist . . . ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objects hinlänglich gegründet ist, oder auf objectiv zureichenden Gründen beruht“* (Fundam. S. 237). FRIES: *„Wissen bedeutet . . . das Fürwahrhalten mit vollständiger Gewissheit“* (Syst. d. Log. S. 421) oder aber die *„Überzeugung aus der Anschauung“* (l. c. S. 423). FICHTE: *„Das Wissen ist ein für sich und in sich Sein und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses Fürsichsein eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches“* (WW. I, 2, S. 19). Das Wesen des Wissens besteht in einer Form, und alles Wissen ist seinem Wesen nach formal (l. c. S. 20). Das Wissen *„sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst“*; es ist schlechthin, weil es ist, d. h. *„die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts“* (l. c. S. 38). Nach SCHELLING beruht das Wissen auf der *„Übereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven“* (Syst. d. tr. Id. S. 1). *„Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann,“* ist ein *„bedingtes Wissen“* (Vom Ich S. 5). *„Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist“* (Naturphil. I, S. 71). *„Nicht ich weiss, sondern nur das All weiss in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist“* (WW. I. VI, S. 140). HEGEL definirt Wissen als *„die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seins von etwas für ein Bewusstsein“* (Phänom. S. 67). E. REINHOLD: *„Das ‚Wissen‘ unterscheidet sich von dem ‚Erkennen überhaupt‘ durch die nähere Bestimmung, dass in ihm die Realität der Erkenntnis vermöge solcher Gründe, welche gemäss der Natur und Gesetzmässigkeit unserer Intelligenz die zureichenden sind, in unserem Bewusstsein als zweifellos sich ausdrückt“* (Lehrb. d. philos. propäd. Psych.[2], S. 171). SCHLEIERMACHER definirt Wissen als *„das Denken, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend“* (Dial. S. 43). Wissen ist das *„Denken . . ., welches in der Identität der denkenden Subjecte gegründet ist“* (l. c. S. 48), *„was*

alle Denkenden auf dieselbe Weise construiren können, und was dem Gedachten entspricht" (l. c. S. 315). Für SCHOPENHAUER ist Wissen eins mit abstracter Erkenntnis (W. a. W. u. V. I. Bd., § 12). F. BAADER: „*Kein (gelungenes, vollendetes) Erkennen ist affectlos.*" „*Das Erkennen, insofern es abwärts von einem Höheren gegen ein Niedrigeres geht, ist ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten. Aufwärts sohin ein Gestaltetwerden des letzteren*" (WW. I, S. 51 f.). Es giebt ein mechanisches, äusseres, figürliches und ein dynamisches, eigentlich lebendiges, inneres, wesentliches Erkennen. Jeder Geist „*forschet nur seine eigene Tiefe*" (l. c. S. 52). „*Das Gestaltende gestaltet sich nur sich selbst im Gestalteten, und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für uns ab.*" „*Diese Gestalt (dieses Bild) ist selbst äussere oder innere; mechanischer Begriff oder dynamischer (organischer, — Idea), je nachdem das Erkennen und Erkanntsein ein solches ist*" (l. c. S. 53). Alles Erkennen geht vom Glauben aus (l. c. S. 238). E. DÜHRING setzt das Ideal des Wissens darin, „*in dem Walten der Dinge gleichsam zu Hause zu sein und mithin ausser den allgemeinen Notwendigkeiten auch die einzelnen Stücke des Inventars und die besonderen Gebrauchsbeziehungen derselben zu kennen*" (Log. S. 208). v. KIRCHMANN unterscheidet sechs Wissensarten: „*1) das wahrnehmende Vorstellen, 2) das blosse Vorstellen, 3) das gesteigerte Vorstellen (Aufmerksamkeit), 4) das bekannte Vorstellen (Erinnerung), 5) das gewisse Vorstellen (das Fürwahrhalten) und 6) das notwendige Vorstellen*" (Kat. d. Phil.[3], S. 50). „*Im Gegenstand ist der Inhalt in der Seins-Form befasst, in der Vorstellung in der Wissens-Form*" (l. c. S. 53). Nach J. BAUMANN heisst Wissen: „*Äussere oder innere Thatsachen in ihrer Eigentümlichkeit auffassen*" (Philos. als Orientir., Vorr. III). R. SEYDEL erklärt, Wissen sei „*die Fähigkeit, einen Gegenstand mir in Gedanken genau zu wiederholen*", ein „*In-mir-sein des Gegenstandes*" (Log. S. 5 ff.). Das Subject als wissendes ist immer „*die Allmöglichkeit oder Urpotenz*", Gott in uns (l. c. S. 25). JESSEN: „*Was der menschliche Geist . . . findet, zu sich zurückkehrend mitbringt und als sein Eigentum aufbewahrt, ist sein Wissen*" (Phys. d. m. Denk. S. 212). Wissen ist nach LIPPS ein „*Urteilen, mit dem das Ganze unserer Erfahrung einstimmig ist*" (Grundthats. d. Seelenleb. S. 612). Nach WUNDT wird die Meinung (s. d.) zum Wissen, „*sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer thatsächlichen Wahrheit verbindet*" (Log. I, 370). B. ERDMANN definirt Wissen (seinem Ziele nach) als „*allgemeingültiges Urteilen*" (Log. I, S. 2). Von einem „*namentlichen*" Wissen spricht GÖRING (Syst. d. krit. Phil. I, 142 ff.) und (in anderem Sinne) UPHUES (Psych. d. Erk. I, 183). G. GERBER: „*Die Acte des Wissens gehen . . . von dem in seinem Wirken sich selber wissenden Ich aus, welches sie will, und während die Gefühle uns inne werden lassen, wie die Acte des universalen Bildes, welche uns berühren, sich zu unserem Dasein verhalten, merkt das wissende Ich auf die so in uns wirkenden Erscheinungen, wie wir sie vorstellen, selbst, weil es sie kennen und erkennen will. . . . Wissen ist also ein Ergebnis unserer Kraft und unseres Bildens*" (Das Ich . . . S. 321). Zum eigentlichen Wissen kommt man erst an den Wörtern, durch die Sprache (l. c. S. 334). Das Wissensgefühl ist es, was das Denken antreibt (l. c. S. 336). Nach EDM. KÖNIG ist das Wissen (Bewusstsein, Denken u. s. w.) unpersönlich; nicht das psychologische Subject ist sein Träger (Üb. d. letzt. Frag. d. Erk. I, S. 48 f.). G. THIELE versteht unter Wissen im engeren Sinne den „*ruhigen, sicheren*

Besitz einer Wahrheit", im weiteren „*jenes eigentümliche seelische Licht, das nicht nur im Denken, sondern auch im Wollen und Begehren, schon im Empfinden und Fühlen unser Seelenleben heller oder matter durchleuchtet und es vom blossen, toten Sein specifisch unterscheidet*" (Die Philos. d. Selbstbew. S. 4). R. WAHLE: „*Insofern wir . . . ein Vorkommnis als durch uns, für uns geboten erfassen, sprechen wir von einem Wissen dieses Vorkommnisses.*" „*Eine Vorstellung oder ein Gegenstand wird nämlich dann als ‚gewusster' bezeichnet, wenn eine Vorstellung in ihrer Existenz als von einer Ich-Thätigkeit abhängig gegeben ist*" (Das Ganze d. Philos. S. 356 ff.). Ein eigentliches Wissen giebt es für den Menschen nicht (l. c. S. 538). Vgl. Erkenntnis, Gewissheit.

Wissensgefühle sind nach HÖFLER „*diejenigen Urteilsgefühle, in welchen sich an den Act des Urteilens selbst — ganz oder teilweise unabhängig vom Inhalt des Urteils — Lust knüpft*" (Psych. S. 402).

Wissenschaft (ἐπιστήμη, scientia) ist die geordnete (systematische) Zusammenfassung und Darstellung des in einem Erkenntnisgebiete Gewussten. — Nach ARISTOTELES geht die Wissenschaft (ἐπιστήμη) im Unterschiede von der Erfahrung nicht bloss auf das ὅτι, sondern auch auf das διότι, auf die Gründe der Dinge und des Geschehens, sie ist ein sicheres Wissen (Anal. post. I, 2, 71 a, 21)· γίγνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις (Met. I, 1, 981 a, 5). Die Männer der Wissenschaft fragen nach dem διότι καὶ τὴν αἰτίαν (l. c. 981 a, 30)· λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη (l. c. IX, 2, 1046 b, 7)· ἡ . . . ἐπιστήμη, ὥσπερ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ (l. c. XIII, 10, 1087 a, 15). Die Stoiker erklären, ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν (Sext. Emp. adv. Math. VII, 151)· πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ὑπαρκτῶν τινῶν ἐστι γνῶσις (l. c. XI, 184)· τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου (Diog. L. VII, 1, 47). — ALBERTUS MAGNUS bestimmt die Wissenschaft als „*habitus stans et immobilis ex intellectualibus acceptus et factus, et non ex sensibilibus vel imaginabilibus*" (Sum. th. I, prolog.). Die „*scientia universalis*" handelt „*de ente*", die „*scientia particularis*" von den „*species entis*" (l. c. I, qu. 3, 4). THOMAS VON AQUINO: „*Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam*" (Sum. phil. II, qu. 60). Die Wissenschaft ist „*sigillatio scibilis in intellectu scientis*" (De ver. II, 1, 6), „*recta ratio scibilium*" (Sum. th. II, qu. 55, 3). ZABARELLA: „*Scientia . . . est firma ac certa cognitio rerum simpliciter necessariarum et sempiternarum*" (De nat. log. I, C. 2; Opp. log. p. 3). F. BACON teilt die Wissenschaften nach den Seelenvermögen ein. „*Historia ad memoriam refertur, poësis ad phantasiam, philosophia ad rationem*" (De dign. II. 1). HOBBES: „*Cognitionis duae sunt species. Altera facti; et est cognitio propria testium, cuius conscriptio est historia. Dividitur autem in naturalem et civilem.*" „*Altera est consequentiarum vocaturque scientia; conscriptio autem eius appellari solet philosophia*" (Leviath. I, 9). SANCHEZ: „*Scientia est rei perfecta cognitio*" (Quod. nih. scit. p. 51 f.). SPINOZA betrachtet als Zweck der Wissenschaften „*die Erreichung der höchsten menschlichen Vollkommenheit*" (De emend. int. S. 11; wie schon BACON den praktischen Wert der Wissenschaft betont). CHR. WOLF: „*Per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc*

est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi" (Log. Disc., prael. § 30; Vern. Ged. I, § 361). KANT: „*Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heisst Wissenschaft*" (Met. Anf. d. Naturw., Vorr., S. IV). „*Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist*" (l. c. S. V). HEGEL meint, Wissenschaft sei „*der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss*" (Phänom. S. 20). Nach TRENDELENBURG führen die Einzelwissenschaften selbst über sich hinaus zur Philosophie (Log. Unt. II², 4). COMTE unterscheidet drei Stadien in der Entwicklung der Wissenschaften: 1) das theologische oder fictive, 2) das metaphysische oder abstracte, 3) das wissenschaftliche oder positive Stadium (état) (Cours de ph. pos. I, 1. leç.). Die Wissenschaften sind nach dem Gesichtspunkte ihrer Wichtigkeit für die sociale Cultur zu gliedern (Hierarchie der Wiss.). SCHOPENHAUER teilt die Wissenschaften ein in: I. Reine Wissenschaften a priori. 1) Die Lehre vom Grunde des Seins. a. Im Raum: Geometrie. b. In der Zeit: Arithmetik und Algebra. 2) Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik. II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori, geordnet nach dem Grunde des Werdens und dessen drei Modis. 1) Die Lehre von den Ursachen. 2) Die Lehre von den Reizen. 3) Die Lehre von den Motiven, mit ihren Unterabteilungen. Dazu kommt noch die Philosophie (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). Nach L. FEUERBACH ist Wissenschaft „*das Bewusstsein der Gattungen*" (WW. VII, 25). H. SPENCER: „*Science is partially-unified knowledge*" (First Princ. § 37). Nach DILTHEY ist Wissenschaft ein „*Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang constant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind*" (Einl. in d. Geisteswiss. I, S. 5). Nach R. WAHLE ist Wissenschaft ein „*Schatz von errungenen, positiven Wahrheiten*" (Das Ganze d. Philos. S. 8). Vgl. System.

Wissenschaftlich: nach Principien der Wissenschaft.

Wissenschaftslehre nennt zuerst J. G. FICHTE sein auf Reflexion über den immanenten Entwicklungsgang des Wissens aufgebautes System. „*Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*" (Gr. d. g. Wiss. S. 186). „*Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seiend erscheint, und giebt sich zuvörderst die Frage auf, wie dasselbe zu sein vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sei*" (WW. I, 2, S. 696; vgl. I, 2, S. 7 f.). Die Wissenschaftslehre ist „*nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens*", „*absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urteils*" (l. c. S. 9). Sie ist nur „*das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht Object des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objecten*" (l. c. S. 10). Die Wissenschaftslehre ist die „*Ableitung des ganzen Bewusstseins, seinen ersten und Grundbestimmungen nach, aus irgend einer im wirklichen Bewusstsein gegebenen Bestimmung desselben*" (Sonnenklar. Bericht, WW. II, S. 349). BOLZANO nennt Wissenschaftslehre die Lehre von den „*Regeln, nach denen*

wir bei diesem Geschäfte der Zerlegung des gesamten Gebietes der Wahrheit in einzelnen Wissenschaften und bei der Abfassung der für eine jede gehörigen Lehrbücher vorgehen müssen" (Wissenschaftslehre I, S. 6 f.). Nach B. ERDMANN ist Wissenschaftslehre „*die Wissenschaft, deren Gegenstand die allen Wissenschaften gemeinsame, also auch ihr selbst zu Grunde liegende Voraussetzung bildet*" (Log. I, S. 9). WUNDT: „*Wissenschaftslehre kann die Philosophie nur in dem Sinne sein, dass sie umgekehrt die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet*" (Log. II, S. 619). Vgl. Philosophie.

Witz ist nach CHR. WOLF „*die Leichtigkeit, die Ähnlichkeit wahrzunehmen*" (Vern. Ged. I, § 858). KANT: „*Der Witz ist entweder der vergleichende (ingenium comparans), oder der vernünftelnde Witz (ingenium argutans). Der Witz paart (assimilirt) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinander liegen, und ist ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande (als dem Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen), sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört*" (Anthrop. I, § 52 f.). Vgl. G. E. SCHULZE (Psych. Anthrop. S. 234 ff.), JEAN PAUL (Vorsch. d. Ästh. § 42), FRIES (Syst. d. Log. S. 348, 356), VISCHER (Ästh. § 193), ZIMMERMANN (Ästh. § 541), VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 294 ff.).

Wollen, s. Wille.

Wollung ist die einzelne Willensregung. Vgl. Volition.

Wollungsbinom nennt A. MEINONG eine Wollung, der nur eine Begleitthatsache zur Seite steht (Werttheor. S. 115).

Wort ist das Zeichen, der Repräsentant (einer Vorstellung oder) eines Begriffes. — PLATO unterscheidet *ὄνομα* und *ῥῆμα* (s. Urteil). Als Zeichen von Vorstellungen bestimmt ARISTOTELES die gesprochenen Worte, als Zeichen von gesprochenen die geschriebenen Worte (De interpret. C. 1). — ABÄLARD: „*Vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent*" (Theol. Christ. p. 1275). „*Neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem*" (Dial. p. 487; Ueberweg, Grundr. II[7], 167). WILHELM VON OCCAM erklärt, „*voces esse signa subordinata conceptibus vel intentionibus animae . . . ita quod conceptus primo naturaliter aliquid significat et secundario vox illud idem significat.*" „*Terminus . . . prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem*" (Prantl III, 340). ZABARELLA: „*Vox . . . articulata est signum conceptus, qui est in animo*" (De natura logicae I, 10). — HOBBES: „*Vocabula . . . sapientium quidem calculi sunt quibus computant, stultorum autem nummi, aestimati impressione alicuius nomine celebri*" (Leviath. I, 4). Nach SPINOZA sind die Worte nichts als „*Zeichen von den Dingen, und zwar wie diese in der Einbildungskraft, nicht aber wie sie im Verstande sind*" (De emend. intell. S. 50). Nach CHR. WOLF sind die Wörter „*Zeichen der Gedanken*" (Vern. Ged. I, § 291), und zwar willkürliche (l. c. § 295). Die Wörter sind „*voces articulatae, quibus res perceptas aut perceptiones nostras indigitamus*" (Psych. emp. § 271). Nach VOLKMANN fixirt die lautliche Bezeichnung „*den Begriff durch einen Reflex von der Aussenwelt her und fasst unter der Einheit dieses*

Reflexes die innere Mannigfaltigkeit einheitlich zusammen" (Lehrb. d. Psych. II[4], 255). L. GEIGER: „*Wir können . . . mit Recht sagen, dass der Begriff durchaus der Vernunft angehört, und dass das Wort, insofern es ja dem Begriffe entspricht, niemals einen sinnlichen Gegenstand an und für sich, sondern immer ein Vernunftobject zu seinem Inhalt hat*" (Urspr. u. Entw. d. menschl. Sprache I, S. 16). Nach HÖFFDING ist das Wort gleichsam ein Ersatz für die unmögliche Anschauung der gemeinschaftlichen Eigenschaften für sich allein (Psych. S. 236). SIGWART bestimmt die Wörter als „*Zeichen eines bestimmten Vorstellungsinhaltes, der, von den gegenwärtigen Anschauungen losgerissen, ein selbständiges Dasein in der Fähigkeit gewonnen hat, beliebig innerlich reproducirt zu werden*" (Log. I[2], S. 58). STOUT: „*Ein Wort ist die Anregung zum Nachdenken und die Bedeutung, die es ausdrückt*" (Analytic Psych. II). WUNDT: „*Laut- und Bedeutungswandel wirken . . . in dem Sinne zusammen, dass sie die ursprünglich vorauszusetzende Beziehung zwischen Laut und Bedeutung immer mehr schwinden lassen, so dass das Wort schliesslich nur noch als ein äusseres Zeichen der Vorstellung aufgefasst wird.*" „*Eine weitere wichtige Folge jenes Zusammenwirkens von Laut- und Bedeutungswandel besteht darin, dass zahlreiche Wörter allmählich ihre ursprüngliche concret sinnliche Bedeutung ganz verlieren und in Zeichen für allgemeine Begriffe und für den Ausdruck der apperceptiven Functionen der Beziehung und Vergleichung und ihrer Producte übergehen. Auf diese Weise entwickelt sich das abstracte Denken*" (Gr. d. Psych. S. 353). „*Keine Sprache ist ohne eine . . . syntaktische Wortfolge zu denken. Satz und Wort sind daher gleich ursprüngliche psychologische Formen des Denkens, ja in gewissem Sinne kann der Satz die ursprünglichere Form genannt werden, da namentlich auf unvollkommeneren Sprachstufen die Wörter eines Satzes oft nur unsicher gegen einander abzugrenzen sind, so dass sie erst als Producte der Zerlegung des ursprünglich einheitlichen, durch den Satz ausgedrückten Gedankens erscheinen*" (l. c. S. 354). Nach v. SCHUBERT-SOLDERN bedeutet das Wort stets „*ein System von Unterschieden*" (Gr. e. Erk. S. 115); es hebt „*dasjenige am Concretum, dem Zusammen von Daten hervor, was eben in der Denkrechnung selbständig verwertet werden soll*" (l. c. S. 116). UPHUES: „*Das Wort ist erstens Ausdruck einer Vorstellung des Sprechenden, es weckt zweitens in dem das Wort Hörenden und Verstehenden die gleiche Vorstellung, es ist drittens Name oder Bezeichnung des der Vorstellung entsprechenden und von ihr verschiedenen Gegenstandes. Das erste und dritte gilt auch von der Wortvorstellung*" (Viertelj. 21. Bd., S. 472). Dass die Sprachwurzeln nicht Wörter, sondern Sätze seien, betont, im Anschluss an STEINTHAL, W. JERUSALEM (Urteilsf. S. 102). Das Wort ist ein Urteilselement (l. c. S. 32), eine Forderung zur geistigen Gestaltung und Gliederung (ibid.). Das Wort bezeichnet nach JODL „*die gemeinsamen Elemente oder den Coincidenzpunkt der Vorstellungen, welche mit ihm associirt sind, d. h. es lenkt inmitten der Vielzahl von Vorstellungen, welche es zu reproduciren vermag, die Aufmerksamkeit nur auf diese bestimmten gemeinsamen Elemente*" (Lehrb. d. Psych. S. 607). Vgl. Name, Sprache.

Wunsch ist ein (halb) unterdrücktes Wollen. LOCKE betont die Verschiedenheit von Wunsch und Wille (Ess. II, ch. 21, § 30). G. E. SCHULZE: „*Durch die Überlegung wird das Begehren oft zu einem blossen Wunsche, worauf keine Anwendung der Kräfte folgt, um des Begehrten teilhaftig zu werden,*

herabgestimmt" (Psych. Anthr. S. 410). VOLKMANN: „*Wo dem Wollen gegenüber die Begehrung auf ihrer ursprünglichen Stufe verharrt oder auf diese absichtlich zurückkehrt, indem sie sich der Rücksichtnahme auf die Erreichbarkeit entschlägt, heisst sie Wunsch*" (Lebrb. d. Psych. II[4], S. 452). Wunsch ist nach HÖFFDING „*ein Trieb, der gehemmt wird, ohne dass das Bedürfnis nach dem Object und die Vorstellung von diesem als einem Gute zugleich wegfielen*" (Psych. S. 446).

Y.

Ὕστερον πρότερον, s. Hysteron.

Z.

Zahl ist das Product des Zählens, der wiederholten Setzung einer Vorstellung, von deren Inhalt abgesehen wird, als Einheit; sie ist die Synthese unterschiedener Acte des Zählens zu einer Einheit. — Die Pythagoreer bestimmen die Zahl als das Wesen der Dinge, die Dinge bestehen aus Zahlen, sind nach Zahlverhältnissen geordnet und werden durch Zahlen (Philol. Fragm. Mull. 13) erkannt. *Ἀρχὰς ἀριθμοὺς . . . ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον* (Alex. Aphrod. in Arist. Met. I, schol. Arist. p. 551 a)· *ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα* (Arist. Met. I, 6, 987 b, 28)· *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν* (l. c. 987 b, 11)· *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτον ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων· ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον . . . φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δ' ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τ' ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πεπερασμένον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν* (l. c. I, 5, 985 b, 23 squ.)· *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα . . .* (l. c. XIV, 3, 1090 a, 20 squ.)· *γνωμονικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί· οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, αἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς*

καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τὼς λόγως χωρὶς ἑκάστως τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων· ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾷ, καὶ καττὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας, καὶ καττὰν μουσικάν . . . ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπίτνει (PHILOLAUS bei Stob. Ecl. I, 8). PLATO nennt in seiner letzten Periode die Ideen (s. d.) (Ideal)-Zahlen; sie sind die Urbilder der mathematischen Zahlen (vgl. Aristot., Met. XIII, XIV). ARISTOTELES definirt die Zahl (*ἀριθμός*) als *πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων· διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν* (Met. XIV, 1, 1088 a, 5 squ.)· *ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἑνὶ μετρητόν* (l. c. X, 6, 1057 a, 3)· *τὸ γὰρ πλῆθος ἀδιαιρέτων ἐστὶν ἀριθμός* (l. c. XI, 9, 1085 b, 22). Die Neupythagoreer nennen die als Principien der Dinge angenommenen Zahlen auch *λόγους ἐν τῇ ὕλῃ* (HEINZE, Lehre v. Log., S. 180). Die Zahlen sind göttliche Gedanken, Urbilder der Dinge, unstoffliche Wesenheiten (Zeller, Philos. d. Griech. III, 2[3], S. 120 f.). MODERATUS: *ἔστι δ' ἀριθμὸς ὡς τύπῳ εἰπεῖν σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων, μονάδας δὲ περαίνουσα ποσότης, ἥτις μειουμένου τοῦ πλήθους κατὰ τὴν ὑφαίρεσιν παντὸς ἀριθμοῦ στερηθεῖσα μονήν τε καὶ στάσιν λαμβάνει* (Stob. Ecl. I, 18). Nach PLOTIN besteht die Zahl *ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως* (Enn. VI, 2, 13; VI, 4, 9 u. 13; VI, 6). EUKLID definirt die Zahl als *τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος* (Elem. VII). BOËTHIUS: „*Numerus est acervus ex unitatibus profusus*" (Alb. Magn., Sum. th. I, qu. 42, 1). NICOLAUS CUSANUS erblickt in der Zahl ein symbolisches Urbild der Dinge (De coniect. I, 4). Den Pythagoreismus erneuert FRANZESCO ZORZI (FRANCISCUS GEORGIUS); nach ihm ist alles zahlenmässig geordnet, die Seele ist eine vernünftige Zahl (De harm. mundi 1549). Nach SUAREZ ist die Zahl nicht ein besonderes Wesen oder Accidens, sondern eine Sammlung von solchen, doch hat sie als solche eine Einheit (Met. disp. 41, sct. 1, 16). Doch ist die Zahl nicht ein subjectives Gebilde der Vernunft, denn diese schafft die Zahl nicht, sondern erkennt sie (l. c. sct. 1, 18). HOBBES bestimmt das Zählen als eine „*actio animi*" (De corp. C. 7, 7). DESCARTES: „*Cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat*" (Pr. phil. I, 58). „*Numerus autem in ipsis rebus, oritur ab earum distinctione*" (l. c. 60). SPINOZA: „*Numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modos*" (Ep. 29). LOCKE: „*Von allen Vorstellungen, die man hat, wird keine der Seele auf mehr Wegen zugeführt und ist mehr einfach, als die der Einheit oder der Eins. Sie hat nicht den Schatten von Mannigfaltigkeit oder Zusammensetzung an sich; jeder Gegenstand, der die Sinne erregt, jede Vorstellung in dem Verstande, jeder Gedanke in der Seele führt diese Vorstellung mit sich. Sie ist deshalb nicht allein die der Seele bekannteste, sondern auch in Bezug auf ihre Zusammenbestimmung zu allen anderen Dingen die allgemeinste unserer Vorstellungen*" (Ess. II, ch. 15, § 1) „*Durch Wiederholung der 1 und Verbindung beider bildet man daraus die Sammel-Vorstellung, die man mit 2 bezeichnet. Wer so verfährt und zu der letzten Sammel-Zahl immer wieder eine Einheit hinzufügt und ihr einen Namen giebt, kann zählen oder hat die Vorstellung verschiedener Ansammlungen von Einsen, die von einander verschieden sind,*

und zwar so weit, als er für jede dieser Zahlen Namen hat und er diese Reihe von Zahlen mit ihren Namen behalten kann. Alles Zählen besteht nur in der Hinzufügung einer Eins mehr und in Belegung der neuen zusammengefassten Vorstellung mit einem besonderen Namen oder Zeichen, um sie unter den vorhergehenden und den nachfolgenden zu erkennen und von jeder grösseren oder kleineren Menge von Einsen zu unterscheiden" (l. c. § 5). NEWTON: „*Per numerum non tam multitudinem unitatum quam abstractam quantitatis cuiusvis ad aliam eiusdem generis quantitatem, quae pro unitate habetur, rationem intelligimus*" (Arithm. univers. I, C. 2, 3). LEIBNIZ nennt die Zahl eine adäquate Idee (Erdm. p. 294; vgl. p. 209, 340, 361, 243, 363, 399; Baumann, R. u. Z. II, 38 ff.). BONNET definirt die Zahl als „*Collection von Einheiten*" (Ess. d. Psych. C. 14; vgl. CONDILLAC, Trait. des sens. I, ch. 4, § 5 ff.). BERKELEY: „*Dass die Zahl durchaus ein Product des Geistes sei . . ., wird einem jeden einleuchten, der bedenkt, dass das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet. . . . Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, dass es kaum zu denken ist, dass irgend jemand ihr eine absolute Existenz ausserhalb des Geistes zuschreiben könne. . . . Und in jedem Betracht ist es klar, dass die Einheit sich auf eine besondere Combination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich zusammenstellt*" (Principl. XII). CRUSIUS definirt sie als einen „*Begriff, darinnen man sich mehrere Dinge, in welchen man einerlei Wesen betrachtet . . ., inwiefern sie mehrere sind, vorstellt*" (Vernunftwahrh. § 91). KANT: „*Vergesse ich im Zählen, dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich nicht die Erzeugung der Menge, durch diese Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis*" (Kr. d. r. Vern. S. 118). Nach SCHELLING ist die Zahl „*Grösse mit Zeit verbunden*" (Syst. d. tr. Id. S. 304). Verschiedene Definitionen der Zahl geben J. ST. MILL (Log. I, 2, C. 6, § 2) und A. BAIN (Log. II). HELMHOLTZ: „*Die Zahlen dürfen wir zunächst als eine Reihe willkürlich gewählter Zeichen betrachten, für welche nur eine bestimmte Art des Aufeinanderfolgens als die gesetzmässige oder nach gewöhnlicher Ausdrucksweise natürliche von uns festgehalten wird*" (Zähl. u. Messen, Phil. Aufs., E. Zeller gewidm., 1887, S. 22). v. KIRCHMANN erklärt die Zahl als „*eine Beziehung mehrerer gleichen und getrennten Gegenstände*" (Kat. d. Phil.[3], S. 40). VOLKMANN: „*Die Zahl beruht auf dem Zählen, das Zählen aber ist ein Messen, und gemessen werden kann nur, was sich aus dem Gesamteindrucke zu den Formen des Nach- oder Nebeneinander erhoben hat.*" „*Die Vorstellung der Zahl ist . . . bedingt: erstlich durch das Gegebensein einer Reihe, deren Glieder qualitativ gleich sind oder doch als gleich genommen werden, zweitens durch das Hervortreten und Festgehaltenwerden der Vorstellung des einzelnen Gliedes, drittens durch die Abmessung der Reihe durch das festgehaltene Reihenglied, und viertens durch die Zusammenfassung der Messungen in ein Ganzes*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 113). Nach RIEHL entsteht die Zahl „*durch wiederholte Setzung desselben Unterschiedes*" (Phil. Krit. II, 1, S. 73); gegeben ist dabei die Mannigfaltigkeit der Empfindungen (l. c. S. 74). SIGWART leitet das Zählen aus dem Bewusstsein der Thätigkeiten, die wir bei jeder Vorstellung von Objecten vollziehen, ab. Die Zahl ist eine „*Vielheit als zusammengefasst und abgeschlossen und insofern als Einheit gedacht*" (Log. II[2],

S. 45). B. ERDMANN erklärt die Zahlen als *„die nur durch ihre Stellung unterschiedenen Glieder einer Reihe von Gegenständen . . ., deren Aufeinanderfolge durch die . . . Gleichungen der grundlegenden Rechnungsoperation bestimmt ist“* (Log. I, S. 105). Der Ursprung der Zahl ist unabhängig von aller Wahrnehmung einzelner Gegenstände (l. c. S. 108). WUNDT: *„Der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zahlbegriffs ist die Einheit.“ „Der eigentliche Träger des Begriffs der Einheit ist . . . der einzelne Denkact.“ „Die Function des Zählens besteht, worauf sie sich auch beziehen möge, immer in einer Verbindung einzelner Denkacte zu zusammengesetzten Einheiten. In dieser Beziehung ist die Function des Zählens nur eine specielle Äusserung der logischen Function des Denkens selbst. Sie entsteht aus der Verbindung auf einander folgender Denkacte, wenn von dem Inhalt der letzteren völlig abstrahirt wird. Wie die Eins alles Mögliche bezeichnet, was als einzelner Denkact gegeben sein kann, so stellt jede aus Einheiten zusammengesetzte Zahl eine Reihe von Denkacten beliebigen Inhalts dar, die entweder wirklich durchlaufen worden sind, oder deren Vollzug man als eine Aufgabe bezeichnen will, deren Lösung in derselben Weise geschehen kann, in welcher unser Denken fortwährend einzelne Vorstellungen zu zusammengesetzteren Einheiten verbindet. Nur daraus, dass die Zahl ein aus der discursiven Beschaffenheit des Denkens notwendig hervorgehender abstracter Begriff ist, wird es erklärlich, dass weitaus die meisten Zahlen Aufgaben sind, die wir niemals wirklich lösen, d. h. niemals wirklich aus den Einheiten zusammenfügen, aus denen sie bestehen“* (Log. I, 468). *„Der Begriff der Zahl ist, was nach Elimination aller . . . wechselnden Elemente als das Constante zurückbleibt, die Verbindung der einzelnen Denkacte als solcher, abgesehen von jedem Inhalt“* (l. c. II, 108 f.). *„Die Zahl ist die Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit“* (Syst. d. Philos.[2], S. 240). SCHUPPE erklärt, *„dass die Zahl immer unterscheidet oder eine Verschiedenheit voraussetzt und zugleich in der Zusammenfassung der Verschiedenen eine Einheit herstellt“* (Log. S. 102). *„Fingiren wir zwei absolut gleiche Dinge, so kann ihre Zweiheit bei ihrer sonstigen absoluten Ununterscheidbarkeit nur noch darin bestehen, dass dieses qualitativ Eine an zwei verschiedenen Stellen im Raume wahrnehmbar ist. Wenn nun auch die Qualitäten sich vielfach unterscheiden, wie bei den gezählten Farben, Menschen, Dingen, so kann es zwar an diesen Dingen liegen, dass das in ihnen enthaltene Identische nur an verschiedenen Orten (resp. Zeitpunkten) wahrnehmbar sein kann, aber die Zahl ignorirt diese Unterschiede gänzlich und gründet sich nur auf die Verschiedenheiten des Wo und Wann, an welchen dieses Identische erscheint. Wird also rot und grün sind zwei, Hund und Katze sind zwei (nicht eins) gesagt, so ist die Unterscheidung nicht direct von den Qualitäten ausgesagt, sondern dadurch angedeutet, dass sie, um zugleich wahrnehmbar zu existiren, immer verschiedener Stellen im Raume bedürfen“* (l. c. S. 103). *„Drei Menschen bedeutet . . ., dass die abstracten Züge, welche die Menschlichkeit ausmachen, hier und hier und hier wahrnehmbar sind, wobei von allen individuellen und specifischen Qualitätsunterschieden abstrahirt wird“* (l. c. S. 104). JERUSALEM: *„Die Zahlbegriffe verdanken . . . ihre Entstehung der objectiven Beschaffenheit der Dinge einerseits und der Urteilsfunction andererseits. Gruppen gleicher Objecte mussten früh die Aufmerksamkeit erregen, und die Betrachtung solcher Gruppen zwang den Menschen, ein und dasselbe Benennungsurteil zu wiederholen. Wie oft er es aber zu wiederholen habe, das war nicht Sache der Willkür, sondern das wurde*

eben durch die Anzahl der Individuen bestimmt, die in der Gruppe vereinigt waren" (Urteilsfunct. S. 254). „*Jede Zahl ist eine Synthese. Sie besteht aus Einheiten, ist aber doch ein Ganzes, welches in sich die einzelnen Objecte vereinigt und durch diese Vereinigung zu einem neuen Kraftcentrum wird, in welchem Kräfte immanent sind, die erst durch diese Vereinigung geschaffen worden sind. Diese Synthese erlangt aber nur dadurch hinreichende Festigkeit, dass die Gruppe immer beisammen bleibt und nach der Wiederholung der einzelnen Urteilsacte wieder als ein Ganzes gleichsam zusammengeschaut und zusammengefasst werden kann*" (l. c. S. 255).

Zeichen (*σημεῖον*, signum) ist alles, was einen Hinweis, eine Beziehung auf anderes hat, dieses vertritt, was in seinem Verhalten auf ein anderes hinweist. — Wilhelm von Occam unterscheidet natürliche und willkürliche Zeichen (naturalia, ad placitum instituta), nämlich Begriffe und Worte (gesprochene, geschriebene). Unsere Vorstellungen sind Zeichen der Dinge, die Worte (s. d.) Zeichen der Begriffe. Hobbes: „*Signum est antecedenti eventui eventus consequens, et contra, consequenti antecedens*" (Leviath. I, 3). Conimbricenser: „*Signum est, quod potentiae cognoscendi aliquid repraesentat.*" Es giebt formale und instrumentale Zeichen (Con. Log. de interpr. I, 1, 1; 2, 2; Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 587). Nach Chr. Wolf ist Zeichen „*ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart oder die Ankunft eines andern Dinges erkennen kann, das ist, daraus ich erkenne, dass es wirklich an einem Orte vorhanden ist, oder daselbst gewesen, oder auch daselbst etwas entstehen werde*" (Vern. Ged. I, § 292). „*Wenn alle zwei Dinge beständig mit einander zugleich sind, oder eines beständig auf das andere erfolget; so ist allezeit eines ein Zeichen des anderen. Und dergleichen Zeichen werden natürliche Zeichen genennet*" (l. c. § 293). „*Wir pflegen auch nach Gefallen zwei Dinge mit einander an einen Ort zu bringen, die sonst vor sich nicht würden zusammenkommen, und machen das eine zum Zeichen des andern. Dergleichen Zeichen werden willkürliche Zeichen genennet*" (l. c. § 294; Ontol. § 952–958). Fries: „*Zeichen heisst eine Vorstellung, wiefern mein Bewusstsein durch sie auf eine andere, die bezeichnete, die Bedeutung des Zeichens geführt wird.*" „*Alle Bezeichnung aber beruht auf dem Gesetz der Association der Vorstellungen, indem die Vorstellung des Zeichens mich diesem Gesetze gemäss zur bezeichneten führt*" (Syst. d. Log. S. 370). Volkmann: „*Das Zeichen wird nur dadurch zum Zeichen, dass es sich eine Bedeutung erwirbt, an die es erinnert, d. h. dass die bezeichnende Vorstellung als solche gegen jene andere zurücktritt, die sie mittelbar zu reproduciren bestimmt ist*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 447). Vgl. Logik.

Zeit (*χρόνος*, tempus) ist der im Verhältnis zu der Identität des Ich bewusst werdende Wechsel des Geschehens.

Pythagoras definirt die Zeit als *τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος* (Plut., Plac. I, 21; Dox. 318; Stob. Ecl. I, 8, 250; Galeni hist. phil. 37, 259; Dox. 619). Plato: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ* (Tim. 38 B; 37 C squ.) Xenokrates erklärt die Zeit als *μέτρον τῶν γεννητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον* (Stob. Ecl. I, 8, 250). Aristoteles: *ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν* (Phys. IV, 10, 218 a, 8)· *οἱ μὲν . . . τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν, οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν* (l. c. 218 a, 33)· *φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ*

κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος (l. c. 11, 218 b, 33)· *ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ* (l. c. 219 a, 3 squ.)· *καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν* (l. c. 219 a, 24)· *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* (l. c. 219 b, 2)· *ὁ δὴ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν* (l. c. 8)· . . . *ὥσθ' ὅσα μήτε κινεῖται μήτ' ἠρεμεῖ, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· τὸ μὲν γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαί ἐστι χρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος κινήσεως καὶ ἠρεμίας μέτρον* (l. c. 12, 221 b, 20 squ.). Nach STRATO ist die Zeit *τῶν ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν* (Stob. Ecl. I, 8, 250). Die Stoiker betrachten die Zeit als ein Unkörperliches, Gedankenhaftes: *ὅτι . . . πρὸς τὸ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὑτό τι νοούμενον πρᾶγμα* (Sext. Emp. adv. Math. X, 218; II, 224)· *τὸν χρόνον ἀσώματον, διάστημα ὄντα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως· τούτου δὲ τὸν μὲν παρῳχηκότα καὶ τὸν μέλλοντα ἀπείρους, τὸν δ' ἐνεστῶτα πεπερασμένον* (Diog. L. VII, 1, 141). *Ζήνων ἔφησε χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, τοῦτο δὲ καὶ μέτρον καὶ κριτήριον τάχους τε καὶ βραδύτητος ὅπως ἔχει* (Stob. Ecl. I, 8, 254; APOLLODOR: 256 f.; POSIDONIUS: 258; CHRYSIPP: 260). EPIKUR bestimmt die Zeit als *σύμπτωμα, τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων* (Stob. Ecl. I, 8, 252). PHILO: *χρόνος οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἢ σὺν αὐτῷ γέγονεν, ἢ μετ' αὐτόν· ἐπειδὴ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος, προτέρα τοῦ κινουμένου κίνησις οὐκ ἂν γένοιτο* (De mundi opif. T. I, p. 6). PLOTIN lehnt die früheren Definitionen der Zeit ab (Enn. III, 7, 7 ff.). *Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος* (l. c. III, 7, 11). Zeit ist Leben der Seele, ein Bild der Ewigkeit, ein in der Seele Geschautes (ibid.), „*die Ausdehnung und Länge eines derartigen Lebens . . ., die in ebenmässigen und ähnlichen, geräuschlos sich vollziehenden Veränderungen fortschreitet, die eine continuirliche Thätigkeit hat*“ (l. c. III, 7, 12; PORPHYR, Sent. 44). JAMBLICH bestimmt die Zeit als: *τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους* (Zeller, Philos. d. Griech. III, 2³, S. 707). ERATOSTHENES definirt die Zeit als *τοῦ κόσμου πορείαν* (Galeni hist. phil. 37, 259; Dox. 619).

AUGUSTINUS lehrt, die Zeit sei mit der Welt geschaffen worden (De civ. Dei XI, 5). „*Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*“ (l. c. XI, 6). Was ist die Zeit: „*si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicari velim, nescio*“ (Conf. XI, 14). Die Zeit ist eine gewisse Ausdehnung (l. c. 23). „*In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten.*“ „*Der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, bleibt auch, wenn sie vorübergegangen sind, und ihn messe ich, wenn ich die Zeiten messe*“ (l. c. 27). Die Messung der Zeit hängt ab von „*exspectatio, attentio, memoria*“ (l. c. 28). ALBERTUS MAGNUS: „*Tempus est numerus motus secundum prius et posterius*“ (Sum. th. I, qu. 21, 2). „*Tempus non nisi unum est*“ (l. c. qu. 23, 3). Die Thomisten unterscheiden „*tempus continuum*“ und „*discretum*“ (Goclen., Lex. phil., p. 1122). Nach SUAREZ ist die Zeit verschieden je nach der Zahl und Menge der Bewegungen (Met. disp. 50, sct. 8, 6). Es giebt eine geistige (spiritualis) und eine materielle Zeit (l. c. sct. 8, 7); erstere besteht auch in der Seele (l. c. sct. 8, 8). Die Zeit ist nur dem Begriffe nach von der Bewegung verschieden (l. c. sct. 9, 1). Gott kann dieselbe Zeit wieder hervorbringen (l. c. sct. 9, 14). Die Zeit besteht nicht aus Augenblicken (l. c. sct. 9, 22). Die Zeit wird durch die

zählende Thätigkeit der Seele bestimmt (l. c. sct. 10, 10). Zu unterscheiden ist zwischen dem imaginären Zwischenraum, den wir im Geiste vorstellen als notwendig fliessend von Ewigkeit her, und der wahren Dauer der Bewegung, welche die wahre und reale Zeit genannt wird (l. c. sct. 9, 15; Baumann, R. u. Z. I, 41 ff.).

CAMPANELLA: „*Tempus mensurat quietem, et potest apprehendi sine motu. Sed ducimur ad eius notitiam a motu*“ (Prodrom. p. 30). DESCARTES: „*Cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus, dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi; neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis: ut patet ex eo, quod si duo corpora, unum tarde, aliud celeriter per horam moveatur, non plus temporis in uno quam in alio numeremus, etsi multo plus sit motus. Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum, et maxime aequabilium, a quibus fiunt anni et dies; hancque durationem tempus vocamus*“ (Pr. ph. I, 57). HOBBES definirt die Zeit als „*phantasma motus quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem*“ (De corp. C. 7, 3). Wir messen die Zeit durch die Bewegung. SPINOZA: „*Tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi . . . ens rationis*“ (Cogit. met. I, 4). „*Nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur*“ (Eth. II, prop. XLIV, schol.). Die Zeit ist nach LOCKE „*die Auffassung der Dauer als abgesteckt nach gewissen Perioden und durch gewisse Maasse und Haltepunkte bezeichnet*“ (Ess. II, ch. 14, § 3; vgl. § 21). NEWTON unterscheidet absolute (wahre, mathematische) und relative (erscheinende, vulgäre) Zeit (Nat. ph. pr. math. p. 5, 1). LEIBNIZ definirt die Zeit als „*l'ordre des possibilités inconsistentes*“, sie sei ein ideales Ding (Gerh. IV, 568). Sie ist das „*Maass der Bewegung, d. h. die gleichförmige Bewegung ist das Maass der ungleichförmigen*“ (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 15). Sie hat wie der Raum die Natur einer ewigen Wahrheit (l. c. § 26). Die Veränderung der Empfindungen giebt uns Gelegenheit, an die Zeit zu denken (ibid.). BERKELEY erklärt, es gebe keinen Begriff von einer für sich existirenden Zeit. „*Da also die Zeit nichts ist, wenn wir absehen von der Ideenfolge in unserem Geist, so folgt, dass die Dauer eines endlichen Geistes nach der Zahl der Ideen oder der Handlungen abgeschätzt werden muss, die einander in eben diesem Geiste oder Gemüte folgen*“ (Princ. XCVIII). HUME: „*Die Vorstellung der Zeit, die aus der Aufeinanderfolge von Perceptionen jeglicher Art stammt, aus der Aufeinanderfolge von Vorstellungen sowohl als von Eindrücken und von Eindrücken der Reflexion ebensowohl wie von solchen der Sinnesempfindung, bietet ein Beispiel einer abstracten Vorstellung dar, die eine noch grössere Mannigfaltigkeit umfasst, als die Vorstellung des Raumes, und die dennoch in der Einbildung gleichfalls durch eine bestimmte Einzelvorstellung mit einer bestimmten Quantität und Qualität repräsentirt wird.*“ „*Wie aus der Anordnung sichtbarer und tastbarer Gegenstände die Vorstellung des Raumes, so bilden wir aus der Aufeinanderfolge von Vorstellungen und Eindrücken die Vorstellung der Zeit; niemals kann die Zeit für sich allein in uns auftreten oder ihre Vorstellung vom Geist vollzogen werden*“ (Treat. II, sct. 3, S. 52). „*Die Vorstellung der Zeit entstammt nicht einem besonderen Eindruck, der neben anderen Eindrücken bestände und von ihnen klar unterscheidbar wäre; sondern sie ergiebt sich einzig und allein aus der Art, wie Eindrücke dem Geist sich darstellen (appear to the mind), ohne*

dass sie selbst einen derselben ausmachte" (l. c. S. 53 f.). BONNET: „*Si l'âme observe un corps qui se meut d'un mouvement uniforme, dans une étendue déterminée, et qu'elle conçoive cette étendue partagée en parties égales ou proportion selle acquerra l'idée du temps*" (Ess. de Psych. C. 14). Nach REID ist die Zeit nicht weiter ableitbar. JAMES MILL: „*Time is a comprehensive word, including all successions, or the whole of successive order*" (Analys. C. 14, sct. 5). CHR. WOLF: „*Dadurch, dass wir erkennen, dass etwas nach und nach entstehen kann, ingleichen wenn wir darauf acht haben, dass unsere Gedanken auf einander folgen, erlangen wir einen Begriff von der Zeit*" als „*Ordnung dessen, was auf einander folget*" (Vern. Ged. I, § 94). „*Tempus . . . est ordo successivorum in serie continua*" (Ontol. § 572). So auch bestimmt BAUMGARTEN (Met. § 239). Nach CRUSIUS ist die Zeit „*dasjenige, darinnen wir die Succession der hinter einander folgenden Dinge denken*" (Vernunftwahrh. § 54); sie ist ein „*Abstractum der Existenz*" (ibid.). PLATNER: „*Aus den verworrenen Vorstellungen unmerklicher Veränderungen, in denen nichts Hervorstechendes und Unterscheidbares ist, entstehet in der Phantasie die Scheinidee einer für sich bestehenden, von allen gedenklichen Veränderungen unterschiedenen Zeit*" (Phil. Aph. I, § 968). Die Zeit ist eine „*Form unserer Denkart*" (ibid.).

KANT: „*Tempus non est obiectivum aliquid et reale, . . . sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria*" (De mund. sens. § 14). „*Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.*" „*Die Zeit ist nichts Anderes, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinungen sein, sie gehöret weder zu einer Gestalt oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen.*" „*Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung, ist als Bedingung a priori bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die*

Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der innern (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äussern Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äussern Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit." „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äusseren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen, aber sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahirt und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen afficirt werden) und an sich, ausser dem Subjecte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori." „Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, ebenso wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, voraussetzt, dass sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, ausser, sofern sie bloss empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloss als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersten Abschnitts nachzusehen ist." „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meiner Bestimmung in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellung meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst oder ein

ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin der Veränderung garnicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts als die Form unserer inneren Anschauung. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloss am Subjecte, welches sie anschauet" (Kr. d. r. V. S. 60 ff.). „*Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben*" (Kr. d. r. V. S. 374). FICHTE erklärt die Zeit-Reihe als „*eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst wiederum von ihm abhänge*" (Gr. d. g. Wiss. S. 444). Vergangenheit giebt es nur als von uns gesetzte (l. c. S. 445 f.). Das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, der Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, was den Zustand des Ich zu einem Zeit-Momente ausdehnt. „*Für die blosse reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit*" (l. c. S. 179). SCHELLING: „*Indem das Ich sich das Object entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Object wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 213 f.). Die Zeit ist „*die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird*" (l. c. S. 214), „*der zum Object werdende innere Sinn*" (l. c. S. 217). „*Die Zeit ist ... ein blosser Modus, die Dinge in der Abstraction von der Ewigkeit oder dem All zu denken*" (WW. I. VI, S. 272). OKEN: „*Die Zeit ist nichts anderes, als die ewige Wiederholung des Ponirens Gottes . . ., eine fortgehende Zahlenreihe,*" sie ist „*das active Denken Gottes*" (Naturph. I, S. 21). HEGEL definirt die Zeit als die für sich seiende „*Negativität*", das Dasein des „*beständigen Sich-Aufhebens*", „*das an sich selbst Negative*", „*die sich auf sich beziehende Negation*" (Naturph. S. 52). „*Die Zeit, als die negative Einheit des Aussersichseins, ist . . . ein schlechthin Abstractes, Ideelles: sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden; d. i. dass die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche, d. i. jedoch sich selbst äusserliche, bestimmt sind.*" „*Die Zeit ist, wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnlich Sinnliche.*" „*Die Zeit ist ebenso continuirlich, wie der Raum*" (l. c. S. 54). „*Nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahiren.*" „*Der Begriff aber, in seiner frei für sich existirenden Identität mit sich, als Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches; sondern er*

ist vielmehr die Macht der Zeit . . . Nur das Natürliche ist darum der Zeit unterthan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist ist ewig" (l. c. S. 54). „*Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fliesst, und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraction des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche, so zu sein ist ihre objective Bedeutung. Der Process der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit, und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste*" (l. c. S. 54 f.; Encykl. §. 258, § 448). Nach BOLZANO ist die Zeit „*diejenige Bestimmung an einem Wirklichen, die als Bedingung stattfinden muss, damit wir ihm eine gewisse Beschaffenheit in Wahrheit beilegen können*" (Wissenschaftslehre I, 365). HERBART bestimmt die Zeit als „*die Zahl des Wechsels*" (Met. II, § 289); sie ist eine „*zufällige Ansicht*" wirklicher Beziehungen der Realen (l. c. S. 209, 341). FRIES: „*Mein Wissen, nicht um das, was in der Zeit ist, sondern nur um die Zeit selbst wird mir unmittelbar durch reine Anschauung*" (Syst. d. Log. S. 78). Die Zeit ist nicht Form des inneren Sinnes (l. c. S. 79). H. RITTER: „*Der abstracte Gedanke der Zeit, welcher uns entsteht, wenn wir von dem Inhalt der Erscheinungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft absehen, bezeichnet uns . . . die allgemeine Form, in welcher unsere inneren Wahrnehmungen mit einander verbunden werden*" (Syst. d. Log. u. Met. I, S. 245). SCHOPENHAUER: „*Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, dass die blosse Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag . . . Schon hieraus ergiebt sich, dass sie kein physisch Reales, sondern ein transcendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subject ihren Ursprung habe.*" Sie ist „*unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Process*" (Parerg. u. Paralip. II, 1, § 29). CZOLBE: „*An sich dürfte die Zeit ebenso wenig existiren als das Sein.*" „*Zeit und Sein gehören mithin in dieselbe Kategorie, nicht aber Raum und Zeit*" (Neue Darst. d. Sens. S. 109). J. H. FICHTE bestimmt die Zeit als objective Folge der Selbstbehauptung und inneren Dauer der Realen (Anthrop. S. 187). A. BAIN erklärt die Zeit psychologisch als das Dauergefühl der Muskelempfindungen (Sens. and int.[2], p. 106 ff., 197 ff., 242 ff., 370 ff., 397). Nach VOLKMANN besteht die Vergangenheit in der Beziehung auf ein Feststehendes, die Gegenwart, welche selbst keine Zeit (Succession) ist, ebenso steht das Zukünftige in Beziehung zur Gegenwart. „*Nichtmehr und Nochnicht sind die eigentlichen Zeitgefühle, und wir werden der Zeit nicht anders bewusst, als durch diese Gefühle, d. h. dadurch, dass das Vorstellen der betreffenden Vorstellungen die Form dieser Gefühle entwickelt und sie dadurch mit den Vorstellungen selbst zum Bewusstsein bringt*" (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 13 f.). Die Vorstellungsreihe wird zur Zeitreihe dadurch, „*dass eines ihrer Glieder als gegenwärtig vorgestellt wird und die übrigen mit ihm in Beziehung gebracht werden*" (l. c. 14). E. DÜHRING versteht unter sachlicher Zeit die „*Reihe der auf einander folgenden Getrenntheiten des Wirklichen*" (Log. S. 192 f.). Nach HÖFFDING ist die Zeitvorstellung eine „*typische Individualvorstellung*" (Psych. S. 256). Nach RIEHL entsteht die Zeitvorstellung aus der Verbindung der Identität des Selbstbewusstseins mit der Succession der Erscheinungen (Phil. Krit. II, 1, C. 2). J. BERGMANN betrachtet die Zeit als ein Erzeugnis der

Spontaneïtät des Bewusstseins, als ein Moment des Ich-Bewusstseins (Sein u. Erk. S. 106). Nach E. MACH ist die Zeitqualität ursprünglich der Empfindung eigen (Analys. S. 104 f.). Aus Spannungsempfindungen leitet MÜNSTERBERG die Zeitvorstellung ab (Beitr. H. II, S. 25). SIGWART: *„Die Zeit ist apriorisch in dem Sinne, dass in den Gesetzen, durch die überhaupt ein Bewusstsein möglich ist, auch diese Function . . . als eine notwendig sich vollziehende begründet ist“* (Log. II², S. 86). F. A. LANGE hält die Zeit für *„eine aus dem Raumbilde der Bewegung auf einer Linie abgeleitete Vorstellung“* (Log. Stud. S. 147). Nach MAINLÄNDER ist die Zeit *„der subjective Maassstab der Bewegung“* (Phil. d. Erlös. S. 15), eine *„Verbindung der Vernunft“* (l. c. S. 14). Gegen KANTS Beweise für die Subjectivität der Zeit wendet WUNDT ein: 1) *„Die Vorstellung der Zeit würde niemals entstehen können, wenn nicht eine ihr entsprechende Ordnung in der Wahrnehmung gegeben wäre.“* 2) *„Man kann die Zeit nicht ohne Erscheinungen denken, während man ganz wohl bei einer Erscheinung von der Zeit abstrahiren kann.“* 3) *„Die Axiome der Zeit können nur aus der innern Erfahrung gezogen sein, weil sie abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen völlig gegenstandslos sind, indem in einer leeren Zeit weder ein Verlauf noch eine Aufeinanderfolge stattfindet“* (Log. I, 429). *„Die Zeit ist eine Anschauungsform, welche alle unsere Vorstellungen begleitet. Dadurch besitzt sie den höchsten Grad thatsächlicher Gewissheit, der überhaupt möglich ist.“ „Die Zeit ist nicht ein bestimmter Inhalt des Bewusstseins, der unabhängig von andern Zuständen des letztern zu denken wäre, sondern sie besteht wesentlich in einer Ordnung aller unserer Vorstellungen; sie ist also nicht sowohl selbst eine Vorstellung als vielmehr eine Form, in der sich alle Vorstellungen unserer inneren Wahrnehmung darbieten“* (l. c. S. 431). Die Zeit ist nach ihrer unmittelbaren psychologischen Natur ein discretes Gebilde: *„Jede Vorstellung entsteht plötzlich, um, nachdem sie eine Zeit lang nachgewirkt hat, einer ebenso plötzlich entstehenden neuen Vorstellung Platz zu machen.“* Die abstracte Zeit ist die leere Zeit, der keine Wirklichkeit zukommt (l. c. S. 432). Die Zeit ist *„die Form, welche die Verbindung aller unserer inneren Anschauungen umfasst“*, und dabei zugleich ein concreter Begriff (l. c. S. 433). Dergestalt hat die Zeit keine objective Wirklichkeit, aber es ist anzunehmen, *„dass die Zeit eine Form unseres Vorstellens ist, die als solche keine objective Wirklichkeit hat, dass aber in den Objecten Bedingungen der Zeitvorstellung gegeben sind, und diese werden dann als das Wirkliche, das dieser Vorstellung zu Grunde liegt, oder als die objective Zeit anzuerkennen sein“* (l. c. S. 434). Es ist *„die Constanz des Veränderlichen, welche uns antreibt, die Zeit zu objectiviren“* (l. c. S. 435). Die *„Eigenschaft des absoluten, schlechthin nicht zu verändernden Verhältnisses jedes zeitlichen Gebildes und jedes noch so kleinen isolirt denkbaren Zeitelementes zum vorstellenden Subject ist es, die wir als das Fliessen der Zeit bezeichnen“* (Gr. d. Psych. S. 169). Man kann *„die Erwartungsgefühle als die qualitativen, die Bewegungsempfindungen aber als die intensiven Zeitzeichen einer zeitlichen Vorstellung betrachten. Diese selbst wird dann als ein Verschmelzungsproduct beider Zeitzeichen mit einander und mit den in die zeitliche Form geordneten objectiven Empfindungen anzusehen sein“* (l. c. S. 185). Nach JODL ist das Bewusstsein selbst eine bestimmte Succession von einzelnen Acten. *„Richtet sich nun die Aufmerksamkeit von den wahrgenommenen Inhalten auf die Verhältnisse ihrer Succession, so entsteht die Wahrnehmung der Zeit.“* Zwischen wahrgenommener und vorgestellter

Zeit ist zu unterscheiden (Lehrb. d. Psych. S. 522). Nach R. WAHLE ist die Zeit nichts Substantielles, nur eine Hypostasirung für die Thatsache der Veränderungsmöglichkeit, eine „*Fiction*“ (Das Ganze d. Philos. S. 88). Sie ist keine rein menschliche Anschauung, sondern ein für alle Wesen, auch für Gott notwendiger Begriff (l. c. S. 89). Vgl. Dauer, Anschauungsformen, Ewigkeit.

Zeitding, s. Ding.

Zeitsinn ist die Fähigkeit, Zeitunterschiede zu erfassen und mit einander zu vergleichen.

Zeitvorstellung, s. Zeit.

Zetetiker (*ζητητικοί*), s. Skeptiker.

Ziel ist das Endmoment, das Object eines Strebens, Wollens.

Zielstrebigkeit heisst nach K. E. v. BAER (Stud. aus d. Geb. d. Naturwissenschaften, 1876) eine ohne Absicht und Vorstellung wirkende immanente Zweck-Bethätigung.

Zirkel, s. Circulus.

Zirkelbeweis, s. Circulus.

Zirkeldefinition ist eine Definition (s. d.), wobei das zu Definirende, unberechtigterweise, schon mitverwendet wird.

Zufall (*τύχη*) ist der Ausdruck für das unvorhergesehene und unberechenbare Zusammentreffen von Causalreihen; zufällig ist, was nicht ursächlich bestimmt, nicht notwendig zu sein scheint. — MENANDER: *τύχη κυβερνᾷ πάντα* (Stob. Ecl. I, 5, 194). Von EMPEDOKLES bez. DEMOKRIT berichtet Aristoteles: *οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαί φησιν, ἀλλ' ὅπως ἂν τύχῃ· λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ὡς οὕτω συνέκυρσε θέων τότε, πολλάκις δ' ἄλλως· καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστά φησιν οὗτος· εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν· καὶ μάλα τοῦτο θαυμάσαι ἄξιον* (Phys. II, 4, 196a, 20 squ.). ARISTOTELES: *τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι· ὥσπερ γὰρ καὶ ὂν ἔστι τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον ἐνδέχεται εἶναι . . . τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον* (l. c. 196b, 24 squ.)· *περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην* (l. c. 6, 197b, 3)· *διὰ τοῦτο οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν* (l. c. 7)· *ἐν τοῖς ἁπλῶς ἕνεκα τοῦ γινομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται ὧν ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ ταὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν* (l. c. 197b, 19 squ.; vgl. Met. V, 19). Nach den Stoikern ist der Zufall (*τύχη*) *ἀτάκτου ἐνεργείας προσηγορία* (Stob. Ecl. I, 6, 218). Die Epikureer identificiren zufällig und willkürlich (Lucrez, De nat. rer. II, 216 squ.). Nach BOËTHIUS besteht der Zufall bloss darin, „*dass durch eine auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Thätigkeit eine ganz unerwartete, durch verschiedene selbständig zusammentreffende Ursachen bewirkter Effect erzielt wird*“ (De cons. phil. V). THOMAS VON AQUINO erklärt den Zufall als Kreuzung der Mittelursachen, DUNS SCOTUS führt ihn auf den Willen Gottes zurück, HOBBES auf Unkenntnis der Ursachen;

so auch Leibniz (Theod. II, Anh. II, § 2). Spinoza: *„Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum“* (Eth. IV, def. III; I, prop. XXXIII, schol. I). Nach Chr. Wolf ist zufällig dasjenige, *„davon das Entgegengesetzte auch sein kann, oder dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht“* (Vern. Ged. I, § 175). Mendelssohn (welcher bemerkt, im Hebräischen gebe es kein Wort für Zufall, nur für Schickung, Fügung; Morgenst. I, 11, S. 179) erklärt, *„von Begebenheiten, die auf oder neben einander folgen, ohne dass die eine die andere unmittelbar hervorgebracht, sagt man, ihr Zusammentreffen sei ein blosser Zufall“* (l. c. S. 180). Platner nennt zufällig *„alles das, dessen Möglichkeit, nicht aber Wirklichkeit gegründet ist in dem Geschlecht oder Wesen eines Dinges“* (Phil. Aph. I, § 1005). Hume erörtert ausführlich die Wahrscheinlichkeit des Zufälligen (Treat. III, sct. 11). Destutt de Tracy: *„Nous appelons contingens les effets dont nous voyons la cause sans voir l'enchainement des causes de cette cause“* (El. d'idéol. III, ch. 8, p. 356). Kant: *„Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegenteil möglich ist“* (Kr. d. r. V. S. 380). Nach Schelling ist aus dem „Urzufall“ das Seiende entstanden (WW. I. X, 191). Hegel bestimmt die Zufälligkeit als *„Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit“* (Log. II, S. 205). Das Zufällige in der Natur ist das nicht in den Begriff Eingehende. Schopenhauer: *„Das contradictorische Gegenteil, d. h. die Verneinung der Notwendigkeit ist die Zufälligkeit. Der Inhalt dieses Begriffs ist daher negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich ist auch das Zufällige immer nur relativ; nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht sein Grund ist, ist es ein solches. Jedes Object, von welcher Art es auch sei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, ist allemal notwendig und zufällig zugleich: notwendig in Beziehung auf das eine, das ihre Ursache ist, zufällig in Beziehung auf alles übrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem übrigen ist ein blosses Zusammentreffen, ohne notwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, σύμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein absolut Nothwendiges, ist ein absolut Zufälliges denkbar. Denn dieses letztere wäre eben ein Object, welches zu keinem andern im Verhältnis der Folge zum Grunde stände. Die Unvorstellbarkeit eines solchen ist aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher also erst umgestossen werden musste, um ein absolut Zufälliges zu denken: dieses selbst hatte aber alsdann auch die Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen solche nur in Beziehung auf jenen Satz hat und bedeutet, dass zwei Objecte nicht im Verhältnis von Grund und Folge zu einander stehen.“ „In der Natur, sofern sie anschauliche Vorstellung ist, ist alles, was geschieht, nothwendig, denn es geht aus seiner Ursache hervor. Betrachten wir aber dieses Einzelne in Beziehung auf das übrige, welches nicht seine Ursache ist; so erkennen wir es als zufällig: dies ist aber schon eine abstracte Reflexion“* (W. a. W. u. V. S. 462). Nach Wundt sind zufällig *„die Wirkungen derjenigen Ursachen, durch welche die Erscheinungen im einzelnen in unregelmässiger Weise abgeändert werden, während sie sich bei gehäufter Beobachtung vollständig aufheben“* (Logik I, S. 401). Nach Schuppe schliesst der Zufall auch Notwendigkeit ein (Log. S. 76). Zufällig ist etwas *„in Relation auf einen solchen Vorgänger oder Begleiter, dessen Qualität mit der des als zufällig Bezeichneten nicht gesetzlich vereint ist, sondern letztere weder fordert noch ausschliesst“* (l. c. S. 68). Vgl. Accidens, Contingenz.

Zufällig, s. Zufall.

Zufällige Ansicht nennt HERBART die subjectiv-menschliche Auffassungsweise eines wirklichen Thatbestandes in den realen Wesen. Vgl. Raum, Zeit.

Zurechnung (imputatio) ist nach CHR. WOLF „*iudicium, quo agens declaratur causa libera eius, quod ex actione ipsius consequitur, boni malique vel sibi, vel aliis*“ (Phil. pract. I, § 527). KANT definirt sie als „*Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird*“ (Rechtsphil. WW. VII, 24). Zurechnung ist nach VOLKMANN „*das Urteil, dass eine bestimmte That aus dem Vorstellungsganzen des Ich eines bestimmten Handelnden hervorgegangen ist*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 519 ff.; Litterat. ebenda). Nach MEINONG sieht es die Zurechnung auf die moralische Spontaneïtät des Handelnden ab (Werttheor. S. 203). Es giebt intellectuelle und emotionale Zurechnung (l. c. S. 204 ff.). Die Zurechnung ist eine „*Werthaltungsthatsache*“ (l. c. S. 203).

Zusammen bedeutet bei HERBART die Selbsterhaltung eines Realen gegen ein anderes (Met. II, 197), ein „*vollkommenes Zueinander*“ (l. c. S. 216).

Zusammengesetzte Schlüsse sind Verbindungen mehrerer Schlüsse zu einem Ganzen. Ist dabei der Schlusssatz des ersten eine Prämisse des folgenden Schlusses, dessen Schlusssatz wiederum Prämisse eines dritten Schlusses wird, so entsteht die Schlusskette (syllogismus concatenatus). Verkürzte zusammengesetzte Schlüsse sind das Epicherem (s. d.) und der Kettenschluss oder Sorites (s. d.).

Zusammengesetzte Urteile sind sprachlich verkürzte Verbindungen von Urteilen. Sie zerfallen in: 1) conjunctive Urteile, mit einem Subject und mehreren Prädicaten; 2) copulative Urteile, mit mehreren Subjecten und einem Prädicat; 3) divisive Urteile (S ist teils P_1, teils P_2, teils P_3); 4) hypothetische und disjunctive Urteile.

Zusammensetzung ist nach KANT ein Werk des Verstandes, der Spontaneïtät des Denkens (WW. VIII, 537). Vgl. Synthesis.

Zustand (*πάθος*, affectio, passio, modus) heisst ein Leiden oder eine wechselnde Beschaffenheit. — ARISTOTELES: *πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, . . . ἕνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη· ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι· ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται* (Met. V, 21, 1022 b, 15 squ.). Es giebt *πάθη τῆς ψυχῆς* (De an. I, 1, 402 a, 9), *πάθη τῆς ὕλης* (Phys. VII, 2, 245 a, 20)· *σωματικὰ πάθη* heissen die körperlich erregten Affecte (Eth. Nic. X, 2, 1173 b, 9). — CHR. WOLF definirt Zustand als „*die Art der Einschränkung eines Dinges*“ (Vern. Ged. I, § 121). „*Per affectiones entis intelligimus quaeris ipsius praedicata, quorum ratio vel in essentia sola, vel una in aliis ab eadem diversis continetur, sive ea enti intrinseca fuerint, sive extrinseca*“ (Ontolog. § 179). CRUSIUS: „*Wenn man die Wirklichkeit eines Dinges mit der Gegenwart gewisser Determinationen, die ihm zukommen, betrachtet: So heisst solches der Zustand des Dinges*“ (Vernunftwahr. § 25). WUNDT: „*Der Zustand ist . . . nichts Neues, was zu den Eigenschaften hinzutreten könnte,*

sondern ist das Verhalten der Eigenschaften selbst mit Rücksicht auf die zeitliche Existenzform des Gegenstandes" (Log. I, 423). SCHUPPE: „*Fassen wir beliebige Beschaffenheit eines Dinges als eine Erfüllung der Zeit zwischen einer vorhergehenden, an deren Stelle sie tritt, und einer nachfolgenden, welche an ihre Stelle tritt, ins Auge, so ist das ein Zustand, in welchem das Ding sich befindet*" (Log. S. 123 f.). Vgl. Affection, Modus.

Zweck (*οὗ ἕνεκα, τέλος,* finis, causa finalis) ist zunächst ein Gewolltes, um dessen willen ein oder mehreres anderes (Mittel) gewollt wird, die in der Vorstellung vorweggenommen und dadurch als Motiv wirkende Endwirkung bestimmter Handlungen (Willens- oder Denkacte). Indem wir gewisse äussere Vorgänge nach Analogie unserer Willensacte betrachten, wenden wir auf dieselben den Zweckbegriff an: A ist Ursache von B, wirkt aber, um B hervorzubringen, so dass B uns als das Ziel, der Zweck von A, die „causa finalis" der A-bezeichneten Thätigkeit gilt. Alles, was geeignet erscheint, zu einem Zwecke zu führen, nennen wir zweckmässig. — Die Stoiker bestimmen: *τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα· βραχιόνως οὗ χάριν τἄλλα, αὐτὸ δ' οὐδενὸς καὶ πάλιν ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων περιπατητικῶν τῶν ἀπὸ Κριτολάου τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον* (Stob. Ecl. II, 6, 56). — THOMAS VON AQUINO: „*finis est. in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et eius quod movetur*" (Contr. gent. III, 3). Gott ist „*finis rerum omnium*" (l. c. III, 17). „*Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio*" (l. c. III, 16). Ein scholastischer Satz sagt: „*Cessante fine, cessant media*" (bei GEULINCX, Eth. Annot. p. 166). Auf ARISTOTELES (Eth. Nic. III, 3) gestützt, sagen die Scholastiker: „*finis est prior in intentione sed posterior in executione*". Bei J. BÖHME hat das Wort Zweck zuerst seine philosophische Bedeutung. SPINOZA: „*Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo*" (Eth. IV, def. VII). Nach CHR. WOLF ist Zweck „*id, propter quod causa afficiens agit*" (Ontol. § 932), „*causa actionis causae efficientis*" (l. c. § 933). KANT: „*Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit der Form derselben heisst: so ist das Princip der Urteilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.*" „*Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflectirenden Urteilskraft seinen Ursprung hat*" (Kr. d. Urt., Einl., S. 18). „*Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken*" (l. c. II, § 65). Es ist unausgemacht, „*ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen*" (l. c. § 70). Die „*Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloss mechanischen Ursachen*" ist nicht zu verstehen (l. c. § 77). „*Unter der äusseren*

Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient" (l. c. § 82). „*Die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck*" (l. c. § 82). „*Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung; so wie das Gesetz (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der Achtung ist. Ein objectiver Zweck (d. h. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der blossen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche Bedingung und zugleich zureichende aller übrigen enthält, ist der Endzweck*" (Relig., Vorr., S. 7). Zweck ist, „*was dem Wollen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient*" (WW. IV, 275; vgl. WW. VII, 188). Die Menschen dürfen nur als Zwecke an sich selbst, nicht als blosse Mittel zum Zweck behandelt werden (Kr. d. prakt. Vern. S. 158). FICHTE: „*Jedes organisirte Naturproduct ist sein eigener Zweck, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet so, schlechthin um so zu bilden.*" „*Es giebt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmässigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjecten sich zu setzen und zum Teil auch auszuführen vermag*" (Syst. d. Sittenl. S. 163). Nach SCHELLING ist Zweckmässigkeit „*Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen*" (Naturph. I, 61). HEGEL bestimmt den Zweck als den „*Begriff selbst in seiner Existenz*" (Log. III, 216; Encykl. § 204). HERBART sieht im Zwecke einen Grenzbegriff (Met. II, 518). SCHOPENHAUER leitet die Zweckmässigkeit der Natur aus der Einheit des in allen Dingen wirkenden Willens. Die Zweckmässigkeit ist eine innere, „*d. h. eine so geordnete Übereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus, dass die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt*", — und eine äussere (W. a. W. u. V. I. Bd., § 28). Die Berechtigung und Gültigkeit des Zweckbegriffes sucht TRENDELENBURG zu bestimmen (Log. Unt. II[2], S. 1 ff.). BENEKE führt alle Zweck- und Mittelreihen auf „*früher aufgefasste ursächliche Reihen*" zurück. Wo die Wirkung als Zweck aufgefasst wird, erfolgt die Reproduction in der Form des Begehrens, die weitere Reproduction in umgekehrter Richtung, d. h. zu dem früher Vorangegangenen hin (Pragm. Psych. I, 57). CZOLBE nennt den Zusammenhang des Zwecks „*gewissermaassen eine höhere Potenz oder Combination des Causalzusammenhanges*" (Neue Darst. d. Sens. S. 185 f.). Nach BAHNSEN ist die Zweckmässigkeit eine „*bloss subjectiv-psychologische und als solche sogar ausschliesslich dem Bewusstsein angehörende Kategorie*" (Zur Ph. d. Gesch. S. 17 f.). v. HARTMANN: „*Der Begriff des Zwecks bildet sich zunächst aus den Erfahrungen, die man an seiner eigenen bewussten Geistesthätigkeit macht. Ein Zweck ist für mich ein von mir vorgestellter und gewollter zukünftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direct, sondern nur durch causale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen im stande bin*" (Phil. d. Unbew.[3], S. 37). Nach DÜHRING verträgt sich der Zweck sehr wohl mit der ursächlichen Wirksamkeit. „*Die Begleitung durch ein Bewusstsein macht den Zweck zur vorgestellten Absicht; aber er ist ohne die letztere überall da, wo ihn die bewusstlosen Dinge in der Fügung ihrer Teile und in der Ordnung ihrer Verrichtungen bekunden*" (Log. S. 203). RIEHL erklärt den Zweck als die „*praktische Vorstellung des Endes: das Endziel*" (Phil. Krit. II, 2, S. 337). Auf das Weltganze ist der Zweckbegriff nicht anwendbar (l. c.

S. 338). Das bewusste Streben nach Selbsterhaltung ist die Quelle aller Zweckvorstellung (ibid.). In der Natur ist jedes Mittel zugleich Zweck. Grund der Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit; sie entspringt aus der causalen Ordnung der Natur (l. c. S. 339). SIGWART betont, der Zweck, als Grund und Form des Dinges, sei dem Causalbegriff nicht entgegengesetzt (Log. II², S. 251). Causale und formelle teleologische Betrachtung decken sich völlig (l. c. S. 253). Zugleich ist der Zweck ein heuristisches Princip zur Aufdeckung von Causalzusammenhängen und für die Einheit des Systems (l. c. S. 255). WUNDT: *„Die psychologische Entwicklung des Zweckbegriffs steht mit derjenigen des Causalbegriffes in nahem Zusammenhang. Wie wir unsere willkührliche Bewegung als die Ursache unserer Veränderungen unmittelbar kennen lernen, ebenso fassen wir dieselbe auch als einen Vorgang auf, der eine bestimmte äussere Wirkung zum Zweck hat. Dies geschieht, indem wir die Veränderung, die unser willkürliches Handeln ausser uns hervorbringt, in unserem Bewusstsein anticipiren. Die anticipirte Vorstellung der Wirkung ist das Motiv unseres Handelns. Dieser psychologische Zweckbegriff ist somit das vollständige Gegenbild des psychologischen Causalbegriffs. Lassen wir in der Apperception der Vorstellungen unsere Bewegung der äusseren Veränderung, die sie hervorbringt, vorangehen, so erscheint uns die Bewegung als die Ursache dieser Veränderung. Lassen wir dagegen die Vorstellung der äusseren Veränderung der Bewegung vorangehen, durch welche dieselbe hervorgebracht werden soll, so erscheint die Veränderung als Zweck, die Bewegung aber als das Mittel, durch welches der Zweck erreicht wird“* (Log. I, S. 577). *„Stets ist diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei welcher wir von dem Bedingenden zu dem Bedingten fortschreiten, eine Ordnung nach Causalität, diejenige dagegen, bei welcher wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine Ordnung nach dem Zweckprincip. Auf diese Weise entspringen Causalität und Zweck aus den zwei einzig möglichen logischen Gesichtspunkten, unter denen wir das allgemeine Erkenntnisgesetz des Grundes auf einen Zusammenhang des Geschehens anwenden können. Auch das Zweckprincip ist daher unterzuordnen dem Satz des Grundes. Es entspringt gleich dem Causalprincip aus der Anwendung dieses Satzes auf die Erfahrung. Beim Causalbegriff wird der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung: beim Zweckprincip wird die Folge zum Zweck, der Grund zum Mittel“* (l. c. S. 580). *„Wenn . . . die Weltordnung eine unverbrüchliche ist, so ist jede Endwirkung einer Causalreihe ein notwendiger Erfolg, in Bezug auf welchen das Vorhergegangene ebenso fest bestimmt ist. Ursache und Zweck werden dann zu correlaten Begriffen in objectivem Sinne. Der folgerichtig gedachte Causalbegriff fordert so den Zweckbegriff als seine Ergänzung, wie der letztere den ersteren. Gerade aber weil dieses Zusammentreffen von Zweck und Causalität eine letzte metaphysische Forderung bleibt, welche erst in dem für unser discursives Denken unvollendbaren Begriff der allgemeinen Weltordnung ihre Erfüllung findet, ist uns bei der Untersuchung der einzelnen unserer Erkenntnis gegebenen Zusammenhänge die gleichwertige Anwendung jener beiden Erkenntnisgrundsätze versagt. Nur ein Geist, welcher den Weltlauf vorauszuschauen vermöchte, würde alles gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt des Zweckes und der Causalität erblicken“* (l. c. S. 584 f.). JODL versteht unter Zweck *„jeden äusseren oder inneren Vorgang oder Zustand, dessen Eintreten oder dessen Herbeiführung Lustgefühle zu erregen, zu erhalten, zu verstärken, Schmerz zu verhindern, zu verscheuchen, abzuschwächen geeignet ist“* (Lehrb. d. Psych. S. 718). Vgl. Teleologie.

Zweifel (dubitatio) ist der psychische Zustand, welcher statthat, bevor von verschiedenen sich aufdrängenden Willensmotiven eines die Oberhand gewinnt. — AUGUSTINUS erklärt, der Zweifler müsse auch Wahrheit kennen, denn nur um ihretwillen zweifle man (De vera relig. 39, 72). RAYMUNDUS LULLUS betrachtet den Zweifel als Ausgangspunkt des Philosophirens (Tabula general. p. 15). GOCLENIUS: „*Dubitatio est, cum haeremus ob contrariarum rationum aequalitatem, quia sunt paria rationum momenta*" (Lex. phil. p. 560). HOBBES: „*In quaestione veri vel falsi series tota opinionum alternarum dicitur dubitatio*" (Leviath. I, 7). Den absoluten Zweifel macht DESCARTES zur Basis des Philosophirens. SPINOZA erklärt den Zweifel als Innehalten des Geistes bezüglich einer Bejahung oder Verneinung (De emend. int. S. 46 f.). HUME unterscheidet mehrere Arten des philosophischen Zweifels (Inqu. XII). KRUG: „*Wenn die Gründe für und wider eine Behauptung an Zahl und Wert einander gleich sind oder wenigstens zu sein scheinen, so entsteht der Zustand des Zweifelns*" (Fundam. S. 272). FRIES: „*Der Widerstreit durch gegen einander stehende Gründe und Gegengründe giebt den Zweifel*" (Syst. d. Log. S. 410). LIPPS: „*Angenommen, die Motive zur Vollziehung oder Aufrechterhaltung beider Vorstellungsverbindungen seien annähernd gleich, so dass nicht eine von beiden ohne weiteres das Feld räumt, dann dauert auch die (active) Gegensätzlichkeit. Wir bezeichnen sie in dem Falle als Zweifel*" (Grundthats. d. Seelenleb. S. 213). Vgl. Skepsis.

Zweiheit, s. Dyas.

Zwischen: nach HERBART ein Begriff, der charakteristisch ist für alle Reihenformen. „*Eine Zahl liegt zwischen Zahlen, eine Stelle im Raume zwischen andern Stellen, ein Zeitpunkt zwischen zwei Zeitpunkten, ein Grad zwischen einem höheren und niederen Grade, ein Ton zwischen Tönen, u. s. w.*" (Lehrb. z. Psych.[3], S. 59).

Nachträge und Berichtigungen.

Abraxas: die Zahl 365 bezieht sich auf die Menge der aus dem Urgrunde entquellenden Emanationen.

Absolute, das, wird von R. Wahle bestimmt als „*das Kräftige, ohne inhärente Selbstverkümmerung, nicht ohne Beziehung zur Liebe*“ (Das Ganze d. Philos. S. 145).

Abstraction ist nach Uphues ein „*Vorgang der Aufmerksamkeit auf bestimmte Teile der die Wahrnehmungen und entsprechenden Vorstellungen vermittelnden Empfindungen, die natürlich notwendig mit dem Absehen von den übrigen Teilen verbunden ist, ohne dass es dazu eines besondern Vorgangs bedürfte*“ (Psychol. d. Erk. I, S. 239). Es giebt eine natürliche und künstliche Abstraction (l. c. S. 240).

Abstrahiren. Chr. Wolf: „*Si ea, quae in perceptione distinguuntur tanquam a re percepta seiuncta intuemur, ea abstrahere dicimur*“ (Psychol. empir. §. 282).

Accidens: statt accedit lies: accidit (es ereignet sich).

Achtung ist nach R. Wahle „*die Vorstellung von der Schwierigkeit gewisser einzelner Leistungen und der Bereitschaft, die Person, von der sie ausgegangen, in einer ihr günstigen Weise zu behandeln*“ (Das Ganze d. Philos. S. 391).

Actualitätstheorie. J. G. Fichte bemerkt: „*Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen*“ (Erste Einleit. in die Wissenschaftslehre, WW. I, 1, S. 440).

Affect. Chr. Wolf: „*Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit, vel aversatur, vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversationes sensitivae*“ (Psychol. empir. §. 603 ff.). Ähnlich definirt Bilfinger (Diluc. metaph. §. 294).

Agnosticismus. Der Name stammt von Th. H. Huxley (1869) her. — Agnosticismus ist auch das System R. Wahles.

Anomalie (*ἀνομαλία*): Ungesetzmässigkeit. Der Name rührt von den Stoikern her (Stein, Psych. d. Stoa II, S. 284[645]).

Anschauung ist nach FICHTE ein *„absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein Unendliches sein dürfte"* (WW. I, 2, S. 7). Nach J. E. ERDMANN ist sie *„die Intelligenz, wie sie sich auf die in Zeit und Raum hinausgeworfene Totalität ihrer Bestimmtheiten bezieht"* (Gr. d. Psychol. § 71).

Apoptosie (*ἀποπτωσία*) nennen die Stoiker die Kenntnis *τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή* (Diog. Laërt. VII, 46; Stein, Psychol. d. Stoa II, 211).

A priori. LEIBNIZ: *„L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités à posteriori ou de fait, c'est à-dire les premières expériences; comme les perceptions identiques contiennent les premières vérités à priori, c'est à dire les premières lumières"* (Nouv. Ess. IV, 9, 2). *„A posteriori"* = *„tiré des expériences"* (Monadol. 76; Gerh. VI, p. 620). CHR. WOLF: *„Quicquid a priori cognoscitur, vi intellectus eruitur"* (Psych. empir. § 438; vgl. § 5). Nach CRUSIUS erkennt man durch einen Erkenntnisgrund a posteriori nur, dass etwas so ist, a priori aber, warum es so ist (Vernunftwahrh. C. 3, § 35). KANT: *„Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen."* Alle sind *„erworben"*, aber es giebt auch eine *„ursprüngliche Erwerbung"* (WW. VI, S. 37 ff.; vgl. VIII, S. 527 ff). Nach KIESEWETTER hat die Erkenntnis a priori ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit deshalb, weil sie *„in der unveränderlichen Natur des Erkenntnisvermögens selbst gegründet"* ist (Gr. d. Log. ad § 218, S. 269). A priori ist nach SCHELLING, *„was nur in Bezug auf Objecte (nicht durch sie) möglich ist"* (Vom Ich S. 36). A. SPIR versteht unter Begriffen a priori *„Gesetze des Vorstellens, welche dem Subjecte selbst von Anfang an eigen sind"* (Denk. u. Wirkl. II, 221). Nach G. THIELE bedeutet a priori *„durch die Gesetzmässigkeit des Denkens, durch das Wesen des Erkenntnisvermögens . . . bedingt"* (Philos. d. Selbstbew. S. 16, 68, 357 f.).

Ästhetik. BAUMGARTEN: *„Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo"* (Aesthetica 14). Sie ist *„gnoseologia inferior"*. — Nach UPHUES ist Ästhetik *„die Wissenschaft von dem Grunde unseres Gefallens an Gegenständen infolge der blossen Betrachtung derselben"* (Psych. d. Erk. I, S. 11).

Äther. OKEN: *„Der Äther ist die erste Realwerdung Gottes, die ewige Position desselben. Gott und Äther sind identisch."* Der Äther ist die Urmaterie, aus der alles entstand, der *„göttliche Leib, die Ousia oder die Substanz"* (Naturph. I, S. 44).

Atheismus. MAINLÄNDER nennt sein System ein solches des Atheismus (Philos. d. Erlös. S. VIII).

Aufmerksamkeit ist nach R. WAHLE das *„Erreichenwollen eines Wissens"* (Das Ganze der Philos. S. 372 ff.). Diese Definition ist der JAKOBS ähnlich: *„Wir bemerken ein Bestreben in uns, sobald Wahrnehmungen da sind, uns diese klar vorzustellen. Dieses Bestreben nennt man Aufmerksamkeit"* (Grundr. d. Erfahrungsseelenlehre S. 206).

Bedürfnis. Nach R. WAHLE entsteht durch Störung des gewohnheitsmässigen Ablaufs der Vorstellungen eine Unruhe. *„Diese Unruhe bezüglich*

einer Vorstellung und das Bewusstsein, dass sie durch eine gewisse Vorstellung behoben würde, nennen wir das Bedürfnis, die Vorstellung ruhig, ohne Trübung klar zu besitzen" (Das Ganze d. Philos. S. 371).

Begriff ist nach BENEKE „*ein Vorstellen von stärkerem, klarerem Bewusstsein*" (Die neue Psychologie S. 108). NIETZSCHE: „*Begriffe . . . sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungs-Gruppen*" (Jenseits von Gut u. Böse[3], S. 242).

Beurteilung: vgl. bezüglich WINDELBANDS: Urteil.

Bewegung. Nach R. WAHLE präsentirt sich uns die Bewegung „*in der Succession der Erscheinung einer Fläche an verschiedenen Orten*". Dieses „*Durch-den-Raum-durchgleiten*" ist etwas Eigenartiges, „*ein Unverstandenes sui generis*" (Das Ganze d. Philos. S. 101 ff.).

Beweis. BERGMANN: „*Einen Satz beweisen heisst zeigen, dass er aus Urteilen von anerkannter Wahrheit folgt*" (Die Grundprobl. d. Logik[2], S. 221).

Biogenetisches Grundgesetz: lies statt E. v. Baer: E. HAECKEL.

Concreter Monismus, s. Monismus.

Conversion: vgl. Umkehrung.

Definition. REID: „*A definition is nothing else but an explication of the meaning of a word*" (Essays on the Powers I, p. 2). Nach BERGMANN ist jede Definition „*ein identisches Urteil über den Begriff, der definirt wird*" (Die Grundprobl. d. Logik[2], S. 208).

Denken ist nach J. G. FICHTE „*ein Herausgehen aus der unmittelbaren Anschauung*" (WW. I, 2, S. 545). SCHOPENHAUER: „*Denken im strengsten Sinne ist etwas, das grosse Ähnlichkeit mit einer Buchstabenrechnung hat: die Begriffe sind Zeichen für Vorstellungen, wie Worte Zeichen für Begriffe sind: wir kennen die Beziehungen der Begriffe auf einander und können deshalb die Begriffe hin und her werfen zu allerhand neuen Verbindungen, ohne dass wir nötig hätten, die Begriffe in Bilder der Phantasie von den Gegenständen, die sie vorstellen, zu verwandeln. Bloss beim Resultat pflegt dies zu geschehen*" (Anmerkungen S. 64 f.). Nach L. GEIGER ist unser heutiges Denken nur ein „*leises Sprechen, ein Sprechen mit oder in uns selber*" (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, S. 12, 59).

Desperatismus nennt E. v. HARTMANN (Philos. Fragen d. Gegenwart S. 282) „*die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Leids und die Unerreichbarkeit des Wissens*", wie sie bei J. BAHNSEN obwaltet.

Ding. Nach L. GEIGER ist ein Ding die Gesamtsumme von Empfindungsmöglichkeiten, eine „*ideale Einheit*", die durch das Wort hergestellt wird (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, S. 46, 51).

Disposition (S. 170, Zeile 18 v. o.): ergänze: „*Logik von Port Royal*".

Einfachheit. R. WAHLE: „*Der Begriff des Einfachen ist die vernünftig nicht fassbare Verkörperung des Wunsches, den Gegensatz von demjenigen zu begreifen, an dem wir Teile wahrnehmen können*" (Das Ganze d. Philos. S. 90).

Ekthesis (*ἔκθεσις*): Heraushebung eines Teiles aus dem Umfange des Mittelbegriffs und Einsetzung dieses Teiles für jenen Mittelbegriff (ARISTOTELES, Anal. prior. I, 6). Die Stoiker sprechen von *ἀξίωμα ἐκθετικόν*. Daraus wurde bei den Scholastikern der *„syllogismus expositorius“*, *„cuius praemissae sunt singulares“* (bei Rabus, Log., S. 82).

Element. G. HORN: *„Elementa sunt particulae corporum minimae, ex quorum confluxu corpora componuntur, effluxu et influxu operantur, diffluxu intereunt“* (Arca Mosis sive historia mundi 1669, p. 4). P. J. FABER: *„Die Elementa sind . . . matrices und Gebär-Mütter aller Dinge. Denn in ihnen liegt der universal und saamliche Geist aller Dinge verborgen“* (Chymische Schriften 1713, Tom. I, p. 305).

Empfindung ist nach BERGMANN *„das letzte Element, welches die Analyse im wahrnehmenden Bewusstsein findet, insofern dasselbe auf die Aussenwelt bezogen ist“* (Grundlin. e. Theor. d. Bewussts. S. 38).

Enge des Bewusstseins ist nach R. WAHLE nur eine *„Enge der Aufmerksamkeit“* (Das Ganze der Philos. S. 377).

Erfahrung ist nach SCHOPENHAUER *„alles, was in meinem empirischen Bewusstsein vorkommen kann“* (Anmerkungen S. 107).

Erhaben nennen wir nach SCHILLER *„ein Object, bei dessen Vorstellung unsre sinnliche Natur ihre Schranken, unsre vernünftige Natur aber ihre Überlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt; gegen das wir also physisch den Kürzeren ziehen, über welches wir uns aber moralisch, d. i. durch Ideen, erheben“* (Vom Erhabenen S. 9). Es giebt ein theoretisch und ein praktisch Erhabenes (l. c. S. 10). Letzteres zerfällt in das contemplativ- und das pathetisch-Erhabene (l. c. S. 28). Nach SCHOPENHAUER ist das Erhabene *„das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist . . ., auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht“* (Anmerkungen S. 78).

Erkennen. Nach F. v. BAADER ist das Erkennen ein *„Durch- und Eindringen“*, ein *„Umgreifen“*, *„Bilden und Gestalten, folglich ein gestaltempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen in das Ein- und Durchdringende und von ihm“*. Der Erkenntnistrieb fällt zusammen mit dem organischen Bildungstrieb, er geht auf Zeugung, Gebärung, auf eine *„ideale Formation“* (WW. I, 1, S. 39 ff., 42 f., 314).

Erkenntnistheorie ist nach O. KÜLPE *„die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften“* (Einl. in die Philos.², S. 36).

Erörtern einen Begriff heisst nach J. G. FICHTE, *„wenn man den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt angiebt, d. i. zeigt, welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem anderen sie durch ihn bestimmt werden“* (WW. I, 1, S. 55, Üb. d. Begr. d. Wissenschaftslehre).

Existentialität: Wirklichkeitscharakter.

Exponibilia: erklärungsbedürftige Wörter (Scholastiker; vgl. RABUS, Logik, S. 82).

Extensität (Ausdehnung, Flächenhaftigkeit) ist nach R. WAHLE eine ursprüngliche Eigenschaft der Vorstellungen (Das Ganze d. Philos. S. 209 ff.).

Externe, das, nennt R. WAHLE *„alle Farben, Gestalten der an sich bestehenden Dinge, auch die Töne"*. Dagegen sind unser Leib, unsere Empfindungen auf demselben, Wärme, Kälte, Schmerz, unser Wahrnehmen des Externen etc. das Subjective oder das *„Ich"* (Das Ganze d. Philos. S. 169).

Ethos. PLUTARCH: *τὸ ἦθος ἔθος ἐστὶ πολυχρόνιον* (Educ. lib. 4).

Gedanke ist nach F. v. BAADER ein *„Verlangenszeichen"* (WW. I, 2, S. 135).

Gefühl. BENEKE: *„Gefühle . . . sind nichts anderes als das unmittelbare Bewusstsein, welches wir in jedem Augenblicke von den Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den Entwickelungen unseres Seins haben"* (Die neue Psychologie S. 186; Skizzen zur Naturlehre der Gefühle S. 19 ff.). Nach R. WAHLE sind Gefühle nicht eigenartige psychische Erscheinungen, sondern *„nur Körpererregungen mit dazu gehörigen Phantasien und Ideen"* (Das Ganze d. Philos. S. 378). *„Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer completen Ausgestaltung die Affecte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen die Gefühle"* (l. c. S. 339).

Glaube. *Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1). — Nach G. GERBER ist Glaube *„eine vertrauensvolle Überzeugung, an welcher wir durch unser Gefühl uns gebunden finden"* (Das Ich . . . S. 339. 414). Glaube ist nach FICHTE das *„freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht"*, *„ein Entschluss des Willens, das Wissen geltend zu machen"* (Die Bestimmung d. Menschen S. 92).

Gott. *Πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24)· *ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* (Joh. 5, 26).

Haecceitas. Der Ausdruck haecceitas als Bezeichnung für die Individualdifferenz findet sich bei Duns Scotus noch nicht (Ueberweg II[8], S.

Henadologie nennt BAHNSEN sein System individualer Actionscomplexe, die durch *„Selbstentzweiung"* des absoluten Willens entstehen.

Ich. A. WERNICKE: *„Unser Ich ist die Formaleinheit seiner Vorstellungen"* (Die Grundlage der Euklid. Geometr. d. Maasses 1887, S. 6). *„Da unser Ich es an sich selbst erfährt, dass ein Etwas trotz der Verschiedenheit seiner Zustände sich stets als dasselbe erscheinen kann, so überträgt es diese Erfahrung unmittelbar auf das Mannigfaltige, welches ihm gegenübertritt, und erfasst dasselbe nach dem Muster (Analogie) der Identität Ich = Ich, so dass es im Gegebenen schliesslich ein Reich von Dingen sieht, welche Formaleinheiten ihrer Zustände sind und zwar in derselben Weise wie das Ich die Formaleinheit seiner Zustände ist"* (l. c. S. 6). R. WAHLE: *„Unter ‚Ich' versteht man Fühlen, Urteilen, Phantasievorstellungen, Willenskraft etc. So oft nun solche Gattungen von Vorkommnissen in verschiedenartigster Weise auftreten, hat man ein ‚Ich'."* Das Ich ist nichts für sich Bestehendes, keine substantielle Einheit (Das Ganze der Philos. S. 72 ff.).

Immanent. MAINLÄNDER: *„Die wahre Philosophie muss rein immanent sein, d. h. ihr Stoff sowohl als ihre Grenze muss die Welt sein“* (Philos. d. Erlös. S. 3).

Induction. W. WHEWELL basirt alle Induction auf *„Grundbegriffe“ („fundamental ideas“)*, die der Intellect vermöge *„some formative power“* in die Wahrnehmungen hineinbildet *(„informs“)* (Philosophy of the inductive sciences 1840).

Induction, vollständige: *ἐπαγωγὴ διὰ πάντων* (ARISTOTELES, Anal. prior. II, 23, 68 b, 15).

Innenwelt ist der Inbegriff aller Bewusstseinsvorgänge, die von den Complexen der Aussendinge unterschieden werden, das zum Leben des Ich Gehörige. Vgl. Aussenwelt, Object.

Intensität. Nach R. WAHLE kommt der Empfindung keinerlei Intensität als Eigenschaft zu (Das Ganze d. Philos. S. 186 ff.). Daher giebt es keine Messbarkeit von Empfindungsstärken. Messbar ist nur *„jene physiologische Erregung, welche wir haben, wenn etwas Neues überhaupt eintritt“* (l. c. S. 193). Es handelt sich nur um ein Mehr oder Minder in einer Summe, einem Aggregate von einfachen Qualitäten (ibid.).

Kategorien. G. THIELE: *„Den Kategorien ist wesentlich, dass sie in ihrem rein begrifflichen Vorstellungsinhalte und durch denselben nach aussen, auf ein Anderes sich beziehen, mag dieses Andere selbst Kategorie, oder Empfindung, oder sonst ein psychischer Zustand oder Vorgang sein“* (Die Philos. d. Selbstbew. S. 74). *„Eine Empfindung als ein ‚Dies‘ fixiren, ist . . . die erste Kategorie“* (ibid.). Ein Meinen ist allen Kategorien gemeinsam (l. c. S. 75), ein *„Im-Vorstellen-nach-aussen-sich-beziehen“* (l. c. S. 183). Durch die Kategorien werden die Dinge an sich nur als Erscheinungen erkannt (l. c. S. 411).

Kraft ist nach SCHOPENHAUER *„jede Ursach, die man willkürlich oder gezwungen als eine letzte betrachtet“*. Die der Materie wesentliche Kraft ist aber mit der Materie identisch, ist nur ein anderer Ausdruck für Materie, *„nicht aber ist diese das Resultat dieser Kraft“* (Anmerkungen S. 20). *„Wir sind genötigt, bei Kräften zuletzt stehen zu bleiben, weil die Kategorie der Causalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von der Wirkung zur Ursache fortschreitet; wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft . . .: gleichsam ein Markzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regress gekommen“* (S. 144). Kraft ist nach R. WAHLE *„passive und active Beeinflussungsfähigkeit“*. Der Kraftbegriff ist *„ein völliges x und nur ein Postulat . . ., dass Veränderung nicht durch Bleiben erfasst werde“*. Seine eigentliche Bedeutung in unserem Denken erhält er durch die Idee der Anstrengung (Das Ganze d. Philos. S. 113 ff.).

Liberum arbitrium. MELANCHTHON (Opp. omnia, vol. I, p. 66): *„Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas coniunctae; aut vocatur liberum arbitrium facultas voluntatis ad eligendum ac expetendum ea, quae monstrata sunt, et ad rejiciendum eadem; quae facultas in natura integra longe praestantior fuit, nunc multipliciter impedita est.“*

Liebe. Nach R. WAHLE heisst etwas lieben: *„festhaltend, angespannt um etwas bemüht sein"* (Das Ganze d. Philos. S. 378).

Logicität: das Logisch-sein.

Logik ist nach L. RABUS *„die Wissenschaft vom Erkenntnisprocesse"* (Log. S. 1).

Materie. R. WAHLE: *„Es ist unmöglich, dass unsere Materie das wahrhafte Agens sein kann."* Farbigkeit, Ausgedehntheit, Tastbarkeit etc. kann nicht die Kräftigkeit sein (Das Ganze d. Philos. S. 107 ff.).

Metaphysik. GEULINCX: *„Metaphysica est primae scientiae et aliarum cum ea perpetuo nexu et sine interruptione cohaerentium complexio"* (Met., introduct., sct. I, 1; Opp. II, p. 139).

Mitempfindung = Sympathie (s. d.).

Monismus, concreter, ist v. HARTMANNs System, nach welchem *„das Eine durch die Vielheit seiner dynamischen Functionen und Functionengruppen im Widerspiel dieser Dynamik zu vielen realen Individuen sich concrescirt und als der denselben immanent substantielle Träger ihre reale Existenz in gesetzmässiger, relativer Constanz aufrecht erhält"* (Philos. Fragen d. Gegenwart S. 69).

Moral. NIETZSCHE unterscheidet *„Herren-Moral"* und *„Sklaven-Moral"*. *„Die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschiedes gegen die beherrschte mit Vollgefühl bewusst wurde — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jedes Grades. Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ‚gut' bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden."* *„Schlecht"* ist dann so viel wie *„verächtlich"*, *„gut"* = *„vornehm"*. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral. Ihr bedeutet *„gut"* den Gegensatz vom *„Bösen"*, und dieses findet sie in dem gefürchteten Machtvollen der *„Herren"* (Jenseits von Gut u. Böse[2], S. 228 ff.). Vgl. Wert.

Moral insanity. Der Name wurde zuerst von PRICHARD (1835) gebraucht.

Motiv. Nach TH. ACHELIS sind Motive *„die persönlichen Beweggründe und Triebfedern unseres Handelns, bald unbewusster Art, bald unter völliger klarer Erkenntnis der Sachlage"* (Ethik S. 109).

Natur nennt DIDEROT *„le resultat général actuel ou les resultats généraux successifs de la combinaison des éléments"* (Mélanges philos. 58, p. 64). Nach v. HARTMANN ist die Natur eine *„objectiv-reale raumzeitliche Erscheinung"*, *„eine von jeder bewussten Perception unabhängige Manifestation des Weltwesens"* (Philos. Frag. d. Gegenw. S. 29). Sie ist *„die teleologische Vorstufe und der Sockel des Geistes"* (ibid.).

Naturphilosophie. Der Name *„Naturphilosophie"* kommt, als Übersetzung von *„philosophia naturalis"* (bei SENECA) im 18. Jahrhundert auf (Külpe, Einleit. in d. Philos.[2], S. 50).

Object. G. GERBER: *„Unsere Vorstellungen sind . . . keineswegs gleich*

oder ähnlich den Dingen und Vorgängen, auf welche wir sie beziehen; sie sind von ganz anderer Beschaffenheit, können also deren Wirklichkeit, d. h. dass ihnen ein Sein entspreche, nicht verbürgen, wohl aber spricht die Thatsache, dass wir empfinden und fühlen, wie wir berührt werden in unserer Seele von etwas, was Nicht-Ich ist, aber als Ursache der Empfindungen und Gefühle in uns wirkt, überzeugend genug von einer Wirklichkeit ausser uns" (l. c. S. 410). Die „*Welt unseres Bewusstseins*" ist die „*Welt in ihrem Verhältnis zu uns*" (l. c. S. 35). R. WAHLE definirt das Körperliche als „*eine Summe von Empfindungen in Verbindung mit dem Gedanken, dass diese Empfindungen von etwas Unbekanntem erregt würden, das an sich eine Widerstandsfähigkeit, eine Beeinflussungsfähigkeit gegenüber seinesgleichen besitzt*" (Das Ganze d. Philos. S. 67). Es ist das Resultat des Wirkens von unbekannten „*Urfactoren*" und den Sinnen (l. c. S. 68). Zwischen den „*Vorkommnissen*" (den Erscheinungen) und den seienden Factoren besteht keine Ähnlichkeit, nur eine „*vage Proportion*" (l. c. S. 71) (vgl. S. 265 f.).

Organismus. J. G. VOGT: „*Alles organische Geschehen beruht auf Reactionen der der Substanz inhärenten Empfindungswelt*" (Das Empfindungsprincip S. 132).

Panpneumatismus nennt v. HARTMANN „*die höhere Synthese des Paralogismus und Panthelismus, wonach das Absolute Wille und Idee zugleich ist*" (Philos. Fragen d. Gegenwart S. 68).

Philosophie. Nach NIETZSCHE ist die Aufgabe des Philosophen, „*dass er Werte schaffe*" (Jens. von Gut u. Böse[2], S. 151). Die Philosophen sind „*Befehlende und Gesetzgeber*", „*ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht*" (ibid.). Der Philosoph ist „*der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat*" (l. c. S. 77).

Princip. DUGALD STEWART bestimmt die selbstevidenten Principien des Erkennens als „*fundamental laws of human belief*"; zu ihnen gehören u. a. die Erkenntnis der „*personal identity*", der „*existence of the material world*" (Elem. of the philos. of the human mind II, C. 1, p. 45).

Raum. Nach J. H. FICHTE ist die Raumvorstellung „*nicht Inhalt und Resultat äusserer Empfindung, sondern umgekehrt die Bedingung derselben, das im Causalverhältnis ihr Vorangehende und allein sie möglich Machende*" (Zur Seelenfrage S. 172).

Raumschwelle heisst der „*Betrag, um den zwei Reize auf der Fläche des Sinnesorgans entfernt sein müssen, um eine eben merkliche Zweiheit von Empfindungen auszulösen*" (G. F. LIPPS, Grundr. d. Psychophys., S. 163).

Realdialektik nennt BAHNSEN die im Gebiete des Seins bestehende Dialektik.

Religion. CICERO: „*Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo*" (De nat. Deor. II, 28). LACTANTIUS: „*Vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo*" (Instit. div. IV, 28).

Schicksal. SENECA: „*Ordinem rerum fati aeterna series rotat, cuius prima*

haec lex est, stare decreto. Quid enim intelligis fatum necessitatem rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat“ (Natur. quaest. II, 36, 45).

Schönheit. SCHOPENHAUER nennt das Schöne eine „*Anregung des bessern Bewusstseins*“ (Anmerkungen S. 70 f.), „*die Befreiung des bessern Bewusstseins von aller Subjectivität*“ (l. c. S. 83). Den Spuren DARWINS folgend und in gewisser Übereinstimmung mit K. GROOS sucht W. JERUSALEM die Ästhetik biologisch zu begründen, indem er die Kunst zum Spiele in Beziehung setzt und betont, dass der Schmuck ursprünglich die Bedeutung einer Liebeswerbung besitzt. „*Schön ist . . . auf primitiver Stufe das, was Liebe erweckt, und dieser enge Zusammenhang zwischen Liebe und Schönheit bleibt bestehen*“ (Einl. in d. Philos. S. 12).

Schöpfung. Vgl. K. HASE, Lehrbuch d. evang. Dogmatik[2], 1838, S. 165 ff.

Sein. SCHOPENHAUER: „*Durch das Wort ‚Sein‘ bezeichnen wir eigentlich das Product der Thätigkeit der Kategorien. Sobald diese gegebene (durch die Sinnlichkeit) Wahrnehmungen vereinigt haben, sagen wir: es ist*“ (Anmerkungen S. 56 f., 151).

Selbstbewusstsein. ANCILLON: „*Das Bewusstwerden des Ich ist unzertrennlich von der Vorstellung von etwas, das Nicht-ich ist, und die Vorstellung des letztern schliesst schon das Bewusstwerden des Ich in sich*“ (Mélanges de littérature et philos., T. I, p. 5; T. II, p. 85).

Species. „*Species intentionales, ex communi sententia, non cadere sub sensum, sed tantum esse medium quo obiectum cognoscitur*“ (D. PETRUS a sancto Joseph Fuliensis, Idea philosophiae naturalis seu physica, 1655, p. 340).

Substanz. E. v. HARTMANN: „*Das Ding ist . . . unbewussterweise mehr als die Summe seiner Eigenschaften, das Bewusstsein mehr als die Summe seiner Affectionen. . . . Dieses Plus deutet auf eine besondere Anwendung der Kategorie der Substanz auf die empirisch gegebenen Gruppen hin, d. h. auf eine subjectiv-ideale Zuthat zum Wahrgenommenen, die aus einer unbewussten Intellectualfunction stammt, obwohl sie zunächst vom Bewusstsein nicht als solche erkannt wird*“ (Kategorienlehre S. 497).

Trieb. SCHILLER unterscheidet zwei Grundtriebe: den Erkenntnistrieb (Vorstellungstrieb) und den Selbsterhaltungstrieb (Vom Erhabenen S. 10).

Unsterblichkeit. Vgl. K. HASE, Lehrbuch d. evang. Dogmatik[2], 1838, S. 114 ff.

Ursache ist nach E. MACH „*die auffallendste Bedingung der eingetretenen Veränderung*“ (Physik § 5).

Vorsehung. Vgl. K. HASE, Lehrbuch d. evang. Dogmatik[2], 1838, S. 181 ff.

Verzeichnis philosophischer Quellenwerke,

alphabetisch nach den Philosophen geordnet.

Bei den Namen noch lebender Philosophen sind keine Jahreszahlen angegeben.

ABÄLARD (1109—1143), Ouvrages inédits. Hrsg. von V. Cousin. 1836.

—, Opera. Colleg. V. Cousin. 2 Bde. 1849—1859.

Acta eruditorum, 1684.

AGRIPPA VON NETTESHEIM (1487 bis 1535), De occulta philosophia. 1531 bis 1533.

ALBERTUS MAGNUS (1193—1280), Opera. Ed. A. Borguet. 1890 ff. — Summa theologiae, I u. II. 3 Bde. 1895.

D'ALEMBERT (1717—1783), Mélanges de littérature, d' histoire et de philosophie. 5 Bde. 1752.

—, Discours préliminaire de l'encyclopédie. Übers. von R. Eisler. Wissensch. Volksbibl. No. 73. 1898.

ALEXANDER VON APHRODISIAS (lehrte 198—211 n. Chr.), Commentarius in libros metaphysicos Aristotelis. Ed. H. Bonitz. 1847.

ALEXANDER VON HALES († 1245), Summa universae theologiae. 1576.

ANAXAGORAS (ca. 500—427 v. Chr.) und DIOGENES APOLLONIATES, Fragmenta. Ed. G. Schorn. 1829.

ANCILLON, J. P. F. (1767—1837), Über Glauben und Wissen in der Philosophie. 1824.

ANSELM VON CANTERBURY (1033 bis 1109), Opera. Patrologiae cursus. Vol. CLV. 1852—1854.

APELT, E. F. (1815—1859), Die Theorie der Induction. 1854.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Hrsg. von L. Stein. 1887 ff.

— für systemat. Philosophie.

ARDIGO, R., Opere filosofiche. 7 Bde. 1869 ff.

ARGENS, J. B., La philosophie du bonsens. 1737.

ARISTOTELES (384—322), Schriften. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften in Berlin. 5 Bde. u. Index. 1831—1870.

—, Metaphysik. Übers. von J. H. von Kirchmann. 1879.

ARNAULD, A. (1612—1694), Logica sive ars cogitandi. 1694.

ARNOBIUS (um 300 n. Chr.), Adversus gentes. Hrsg. von F. Oehler. 1846.

AUGUSTINUS (354—430), Opera. Patrologiae cursus. Voll. XXXII—XLVII.

—, Bekenntnisse. Hrsg. von O. F. Bachmann. 1891.

AVENARIUS, R. (1843—96), Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. 1876.

—, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. 1888—90.

—, Der menschl. Weltbegriff. 1891.

—, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.

Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Jahrg. 1894. 19. Jahrg. 1895.
Averroës (Ibn Roschd) (1126—1198), Destructio destructionis. 1527.
Avicenna (Ibn Sinâ) (980—1037), Opera. 1495.
Baader, F. (1765—1841), Sämtliche Werke. Hrsg. von F. Hoffmann. 16 Tle. 1851—1860.
Baco, Roger (1214—1294), Opus maius ad Clementem IV. Ed. S. Jebb. 1773.
Bacon, F., von Verulam (1561—1626), Novum organum. Ed. by J. S. Brewer. 1856.
—, De dignitate et augmentis scientiarum libri IX. 2 Bde. 1829.
Bahnsen, J., Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. 2 Bde. 1880—1881.
—, Zur Philosophie der Geschichte. 1871.
Bain, A., The Senses and the Intellect. 3. ed.
—, The Emotions and the Will. 3. ed. 1875.
—, Mental and Moral Science. 1868.
—, Mind and Body. 1873.
Baldwin, J. M., The Coefficient of external reality. Mind, Bd. XVI 1891.
Baer, K. E. v., Studien aus d. Geb. d. Naturwissenschaften. 1876.
Bardili, C. G. (1761—1808), Grundriss der ersten Logik. 1800.
Barth, P., Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. Tl. I. 1897.
Baumann, J., Philosophie als Orientirung über die Welt. 1872.
—, Die Lehren von Raum, Zeit u. Mathematik. 1868.
Baumgarten, A. G. (1714—1762), Metaphysica. 1739.
—, Ästhetica. 1750—1758.
Bayle, P. (1647—1760), Dictionnaire historique et critique. 6. éd. 1741.
—, Système de philosophie, contenant la logique et la métaphysique. 1785.
Beattie, J. (1735—1803), Essay on the nature and immutability of truth. 1770.
—, Deutsch. 1772.
Beck, J. S. (1761—1842), Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die krit. Philos. beurteilt werden muss. 1796. Erläuternder Auszug aus den Schriften des Hrn. Prof. Kant, III.
Bell, Ch., The nervous system of the human mind. 1830.
Beneke, F. E. (1798—1854), Neue Grundlegung zur Metaphysik. 1822.
—, Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben. 1833.
—, Grundlinien der Sittenlehre. 2 Bde. 1837.
—, Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Bd. I: Allgemeine Sittenlehre. 1837. Bd. II: Specielle Sittenlehre. 1840. Bd. III: Grundlinien des Naturrechts . . . 1839.
—, System der Logik als Kunstlehre des Denkens. 2 Bde. 1842.
—, Die neue Psychologie. 1845.
—, Pragmatische Psychologie. 2 Bde. 1850.
—, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 3. A. Hrsg. von J. G. Dressler. 1861.
Bentham, J. (1748—1832), An Introduction to the principles of moral and legislation. New edit. 2 Bde. 1823.
—, Deontology. 1834.
Bergmann, J., Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins. 1870.
—, Sein und Erkennen. 1880.
—, Die Grundprobleme der Logik. 1882. 2. A. 1895.
—, Der Begriff des Daseins. Archiv f. Philos., Bd. II. 1896.
Berkeley, G. (1685—1753), Works. Collected by A. Campbell Fraser. 4 Bde. 1871.
—, Treatise on the principles of human knowledge. Übers. von F. Ueberweg. 1869.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1091 bis 1153), Bernardi Clarevallensis opera. Ed. Mabillon. 1719.

BIEL, G. († 1495), Collectorium ex Occamo. Tub. 1512.

BILFINGER, G. B. (1693–1750), Dilucidationes de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectibus. Ed. III. 1746.

BIUNDE, F. X., Versuch einer systemat. Behandlung der empir. Psychologie. 3 Tle. 1831.

BIUNDE, F. v., Sämtliche Werke. 1. Hauptabteilung. 8 Bde. 1851.

BODIN, J. (1530–1596), Colloquium heptaplomeres. Hrsg. von L. Noack. 1857.

BOËTHIUS (ca. 470–525), De consolatione philosophiae libri V. Ed. R. Peiper. 1871.

—, Die Tröstungen der Philosophie. Übers. von R. Scheven. 1893.

—, Opera. Basil. 1546.

—, Migne, Patrol. Vol. LXIII. 1847.

BÖHME, J. (1575–1624), Schriften. Hrsg. von K. W. Schiebler. 1831 bis 1847. 2. A. 1861 ff.

BOLZANO, B. (1781–1848), Wissenschaftslehre. 2 Bde. 1837.

BONAVENTURA (Johann Fidanza) (1221 bis 1274) — Bonaventurae opera. Ed. A. C. Peltier. 1861 ff.

BONNET, CH. (1720–1793), Essai de psychologie. 1755.

—, Essai analytique sur les facultés de l'âme. 1759.

BOOLE, The mathematical analysis of Logic. 1847.

BOSCOWICH, R. J. (1711–1787), De continuitatis lege. 1754.

BOUTERWEK, F. (1766–1828), Idee einer Apodiktik. 2 Bde. 1799.

BOVILLUS, C. (1470–1553), De nihilo.

BRADLEY, F. H., The Principles of Logic. 1883.

BRANISS, J. (1792–1874), System der Metaphysik. 1834.

BRENTANO, F., Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. 1867.

—, Psychologie vom empirischen Standpunkte. Bd. I. 1874.

—, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889.

—, Über die Zukunft der Philosophie. 1893.

—, Die vier Phasen der Philosophie. 1895.

BROWN, TH. (1778–1820), An inquiry into the relation of cause and effect. 1804.

—, Lectures on the philosophy of human mind. 19. ed. 1856.

BRUNO, GIORDANO (1548–1600), De triplici minimo. 1591.

—, De monade, numero et figura liber. . . . 1591.

—, (Opera latine conscripta.) 4 Bde. 1880–1889.

—, Italienische Schriften. Hrsg. von A. Wagner. 1829.

—, De umbris idearum. 1868.

—, De la causa, principio et uno. Übers. von A. Lasson. 1872. 2. A. 1889.

BUECHNER, L. (1824–1899), Kraft und Stoff. 15. A. 1883.

BUNGE, G., Vitalismus und Mechanismus. 1886.

BURKE, E. (1728–1750), A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublim and the beautiful. 1757.

CABANIS, P. J. G. (1757–1808), Rapports du physique et du moral de l'homme. 2. éd. 2 Bde. 1805.

CAMPANELLA, TH. (1568–1639), Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres. 1638.

CARDANUS, H. (1501–1616), De subtilitate. 1552.

CARNERI, B., Empfindung und Bewusstsein.

CARSTANJEN, FR., Der Empiriokriticismus. III. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 22. Jahrg.

Carus, F. A. (1770—1807), Geschichte der Psychologie. 1808.
Carus, K. G. (1789—1869), Vorlesungen über Psychologie. 1831.
—, Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. 1861.
Casmann, O. († 1607), Psychologia anthropologica. 1594.
Charron, P. (1541—1603), Traité de la sagesse. 1601 u. 1604. Oeuvres. 1635.
Chauvin, E. (1640—1725), Lexicon rationale. 1692 und 1713.
Chevalier, L., Das Entstehen und Werden des Selbstbewusstseins. Progr. d. k. k. Staats-Obergymnasiums in Prag-Neustadt (Stephansgasse). 1897.
Cicero, Marcus Tullius (108—44), Disputationum Tusculanarum libri V. 1836.
—, De Deorum natura. Dox. Diels, p. 531 ff.
—, Philosoph. Schriften, hrsg. von Klotz. 2 Bde. 1840—1841.
Clarke, S. (1765—1729), Works. 4 Bde. 1738—1742.
Clauberg, J. (1622—1665), Opera philosophica. 2 Bde. 1691.
Claudianus Mamertus (ca. 470 n. Chr.), De statu animae. Hrsg. von A. Engelbrecht. 1885.
Clemens Alexandrinus (ca. 150 bis 211), Opera. Migne, Patrologiae cursus, Voll. VIII—IX.
Cohen, H., Kants Theorie der Erfahrung. 1871. 2. A. 1885.
Cohn, J., Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken. 1896.
Collier, A. (1680—1732), Clavis universalis. 1713.
Collins, A. (1676—1729), A discourse of freethinking. 1713.
Comte, A. (1798—1857), Cours de philosophie positive. 6 Bde. 1830 bis 1842.
—, Der Positivismus in seinem Wesen u. seiner Bedeutung. Übers. von E. Roschlan. 1894.
Condillac, E. B. de (1715—1780), Essai sur l'origine des connaissances humaines. 1746.
—, Traité des sensations. Nouv. éd. par G. Lyon. 1886. Übers. von E. Johnson. 1870.
—, Traité des animaux. 1755.
—, La Logique. Oeuvres complètes, tom. 30. 1803.
—, Extrait raisonné éd. par G. Lyon. 1886.
Cordemoy, G. de († 1684), Le discernement de l'âme et du corps. 1666.
Cousin, V. (1792—1867), Fragments philosophiques. 2. éd. 1833.
—, Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction. Nouv. éd. 1841.
Crousaz, J. P. de (1613—1748), La logique. 1725.
Crusius, Chr. A. (1712—1775), Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. 2. A. 1753.
Cudworth, R. (1617—1688), The true intellectual system of the universe. 1678. Systema intellectuale huius universi. 1733.
Cumberland, R. (1632—1718), De legibus naturae disquisitio philosophica. 1672.
Czolbe, H. (1819—1873), Neue Darstellung des Sensualismus. 1855.
—, Die Entstehung des Selbstbewusstseins. 1856.
—, Die Grenzen und der Ursprung der menschl. Erkenntnis. 1865.
—, Grundzüge einer extensional. Erkenntnistheorie. 1875.
Darwin, Ch., On the origin of Species by means of natural Selection. 1859. Übers. von Bronn 2. A. 1863, von V. Carus. 7. A. 1889.
—, The Expression of Emotions. 1873.
Delboeuf, J., Logique algorithmique. 1877.
Demokrit, Fragmenta colleg. Mullach. 1843.
Descartes, R. (1596—1650), Opera philosophica. 1685.

DESCARTES, R., Opuscula posthuma physica et mathematica. 1701.

—, Betrachtungen über die Grundlagen d. Philos. Dtsch. von L. Fischer. Reclam.

DESSOIR, M., Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Bd. I. 1894.

DESTUTT DE TRACY (1754—1836), Eléments d'idéologie. 5 Tle. in 4 Bd. 1803—1815.

DEUSSEN, P., Elemente der Metaphysik. 1877. 2. A. 1890.

—, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, 1. 1894.

DIDEROT, D. (1713—1784), Oeuvres. 1875 ff.

DIELS, H., Doxographi Graeci. 1879.

DILTHEY, W., Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wissensch. 2. Halbband. 1890.

—, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. I. 1883.

DIOGENES VON APOLLONIA (5. Jhdt. v. Chr.), Fragmenta, ed. G. Schorn. 1829.

DIOGENES LAËRTIUS (um 200 v. Chr.), De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Recens. C. G. Cobet. 1850.

DIONYSIUS AREOPAGITA (Pseudo-Dionys), De mystica theologia (περὶ μυστικῆς θεολογίας). 1615.

DÖRING, A., Philosophische Güterlehre. 1888.

DORNER, A., Das menschliche Handeln. 1895.

DREWS, A., Die deutsche Speculation seit Kant. 2 Bde. 1893.

DROBISCH, M. W., Neue Darstellung der Logik. 5. A. 1887.

—, Empirische Psychologie. 1842. 2. A. 1898.

—, Grundlage der Religionsphilosophie. 1840.

DROSSBACH, M., Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung. 1865.

DUBOIS-REYMOND, Über die Grenzen der Naturerkenntnis. 1872. 7. A. 1891.

—, Die sieben Welträthsel. 1882. 3. A. 1891.

DÜHRING, E., De tempore, spatio, causalitate .... 1861.

—, Natürliche Dialektik. 1865

—, Krit. Geschichte der Philosophie. 3. A. 1879.

—, Cursus der Philosophie. 1875.

—, Logik und Wissenschaftstheorie. 1878.

DURANDUS A SANCTO PORTIANO († 1332), In sententias theologicas Petri Lombardi. 1508.

EBERHARD, J. A., (1739—1809), Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Neue A. 1786.

—, Philosophisches Magazin. 1787—92.

EBBINGHAUS, H., Über das Gedächtnis. 1885.

EBERT, J. J. (1737—1805), Kurze Unterweisung in den Anfangsgründen der Vernunftlehre. 4. A. 1786.

ECKHART (1260—1327), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer. Bd. II

EHRENFELS, C., Werttheorie und Ethik. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. 1893 ff.

—, Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetze. Arch. f. system. Philos. Bd. II. 1896.

EISLER, R., Der psychophysische Parallelismus. 1894.

— Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. 1895.

—, Kritische Untersuchung des Begriffs der Weltharmonie bei Leibniz. 1895.

—. Psychologie im Umriss. 2. A. 1898.

—, Die Elemente der Logik. 1898.

—, Einführung in die Philosophie. 1897.

—, Über Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Aussenwelt. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1898.

Eisler, R., Bewusstsein und Sein. Zeitschr. f. Philosophie. 1900.
—, Grundlagen d. Erkenntnislehre. 1900.
Empedokles (485—425 v. Chr.), Empedoclis fragmenta, ed. Stein. 1852.
Engel, J. J. (1741—1802), Der Philosoph für die Welt. Univers.-Bibl.
Epiktet, Dissertationes (διατριβαί). 1799.
— Encheiridion (ἐγχειρίδιον). 1799.
Epikur (342—271 v. Chr.), Epicuri fragmenta. 1818.
Erdmann, B., Logik. I. Elementarlehre. 1892.
—, Die Axiome der Geometrie. 1877.
Erdmann, J. E. (1805—1892), Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. A. von B. Erdmann. 2 Bde. 1896.
—, Grundriss der Psychologie. 4. A. 1862.
Erhardt, F., Metaphysik. I. Erkenntnistheorie. 1894.
Eucken, R., Geschichte der philosophischen Terminologie. 1878.
—, Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt. 2. A. 1893.
—, Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 2. A. 1896.
Eusebius (4. Jhdt. n. Chr.), Praeparatio evangelica. Ed. Heinichen. 1842.
Falckenberg, R., Geschichte der neuern Philosophie von N. v. Kues bis zur Gegenwart. 2. A. 1892.
Fauth, F., Das Gedächtnis. 1898.
Fechner, G. Th. (1801—1887), Elemente der Psychophysik. 2 Bde. 1860. 2. A. 1889.
—, Über die Seelenfrage. 1861.
—, Vorschule der Ästhetik. 2 Bde. 1876.
—, Über die physikal. und philosophische Atomenlehre. 2. A. 1864.
Fénelon, De l'existence et des attributs de Dieu. 1861.
Ferguson, A. (1724—1816), Institut. of moral philos. 1769. Übers. von Chr. Garve. 1772.
Feuerbach, L. (1804—1872), Sämtliche Werke. 9 Bde. 1846—1857. II: Grundsätze der Philosophie der Zukunft.
Fichte, J. G. (1762—1814), Sämtliche Werke. Hrsg. von J. H. Fichte. 8 Bde. 1845—1846.
—, Nachgelassene Werke. Hrsg. von J. H. Fichte. 3 Bde. 1834.
—, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 2. A. 1793. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.
—, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 2. A. 1802.
—, Das System der Sittenlehre. 1798.
—, Die Bestimmung des Menschen. Reclam.
Fichte, J. H. (1797—1879), Zur Seelenfrage. 1859.
—, Anthropologie. 1860.
Ficino, Marsiglio, Theologia Platonica. 1482.
—, Opera. 1561.
Fick, A., Versuch über Ursache und Wirkung. 2. A. 1882.
— Die Welt als Vorstellung. 1870.
Fischer, E. L., Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. 1887.
Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 8 Bde. 1889 ff.
Fludd, R. (1574—1637), Philosophia Mosaica. 1638.
Forel, A., Gehirn und Seele. 1894.
Forge, L. de la, Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés ... 1664.
Förster, F. W., Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. 1898.
Fortlage, K. (1806—1881), System der Psychologie als empir. Wissenschaft. 2 Bde. 1855.
Franck, A. (1809—1893), La Cabbale, ou la philos. relig. des Hébreux. 1843, 2. éd. 1889.
—, Dictionnaire des sciences philos. 6 vols. 1844—52, 2. éd. 1875.
Fries, J. F. (1773—1843), Neue oder anthropolog. Kritik der Vernunft. 3 Bde. 1828—1831.

Fries, J. F., Handbuch der psych. Anthropologie. 2 Bde. 2. A. 1837 bis 1839.
—, System der Logik. 3. A. 1837 u. Grundriss der Logik. 1837.
Frohschammer, J. (1821—1893), Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. 1877.
—, Monaden u. Weltphantasie. 1879.
—, Einleit. in die Philos. 1858.
Galenus (131—200 n. Chr.), Scripta minora. Rec. J. Marquardt etc. 1884—1893.
—, Historia philosophiae. Doxogr. Diels p. 597 squ.
Galilei, Galileo (1564—1641), Opere complete. 16 Bde. 1842—1856. Tom. XIII: Dialoghi delle nuove science.
—, Il saggiatore. 1623.
Galuppi (1770—1846), Elementi di philosophia. 5 Bde. 1820—1827.
Garbowski, T., Einige Bemerkungen über biologische und philosophische Probleme. 1896.
Garnier, A. (1801—1864), Traité des facultés de l'âme. 2 éd. 2 Bde. 1865.
Gassendi, P. (1592—1655), Opera. 1658.
Gebirol, Ibn (ca. 1070—1104), Fons vitae (Mekor chajjim). Hrsg. von S. Munk. 1857. (In Mélanges).
Geiger, L. (1829—1870), Ursprung und Entwickelung der menschl. Sprache u. Vernunft. Bd. I. 1868.
George, L. (1811—1874), Lehrbuch der Psychologie. 1854.
—, Logik. 1868.
Gerber, G., Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung. 1893.
Gerson, J., Opera. Antv. 1706.
Geulincx, A. (1625—1669), Opera philosophica. Rec. J. G. N. Land. 3 Bde. 1891—1893.
Gioberti, V. (1801—1852), Introduzione allo studio della filosofia. 3 Bde. 1839—1840.
Gizycki, G. v. (1851—95), Grundzüge der Moral, o. J.
Glanvil, J. (1636—1680), Scepsis scientifica. 1665.
Goclenius, R. (1547—1628), Lexicon philosophicum. 1613.
—, Isagoge in organon Aristotelis. 1598.
—, Psychologia. 1590.
Gomperz, H., Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen. 1897.
Göring, C. (1841—1879), System der kritischen Philosophie. 2 Bde. 1874 bis 1875.
Grassmann, R., Die Wissenschaftslehre. 4 Tle. 1875.
Grosse, E., H. Spencers Lehre vom Unerkennbaren. 1890.
Grotius, Hugo (1583—1645), De iure belli et pacis. 1632.
Gruppe, O. F. (1804—1876), Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrh. 1834.
Günther, A. (1785—1861), Antisavarese. Hrsg. von P. Knoodt. 1883.
Gutberlet, C., Die Psychologie. 1881.
Haeckel, E., Natürliche Schöpfungsgeschichte. 8. A. 1889.
—, Der Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft. 1893.
Hamerling, R. (1830—1889), Die Atomistik des Willens. 2 Bde. 1891.
Hamilton, Sir W. (1788—1856), Lectures on Metaphysics and Logic. 4 Bde. 1859—1860.
Hansen, S., Das Problem der Aussenwelt. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 15. Jahrg. 1891.
Harms, F. († 1880), Geschichte der Psychologie. 1878.
—, Geschichte der Logik. 1881.
Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. 3. A. 1894.
Hartley, D. (1704—1757), Observations on man, his frame, his duty and his expectations. 1749. Deutsch, 1772—1773.
Hartmann, E. v., Philosophie des Unbewussten. 3. A. 1869. 10. A. 3 Bde. 1890.

Hartmann, E. v., Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 1875. 3. A. 1886.
—, Phänomenologie des sittl. Bewusstseins. 1879. 2. A. 1886.
—, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, o. J.
—, Die Religion des Geistes. 1882.
—, Philosophische Fragen der Gegenwart. 1885.
—, Moderne Probleme. 1886.
—, Kategorienlehre. 1896.
Hase, K., Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. A. 1838.
Hauptmann, C., Die Metaphysik in der modernen Physiologie. 1893.
Hauréau (1812—1896), Histoire de la philosophie scolastique. 2 Tle. in 3 Bdn. 1872—1880.
Haym, R., Philosophie (Entwicklung des Begriffs und Wortes) in Ersch u. Gruber, Encykl. der Wissensch. u. Künste III, 24. 1848.
Hegel, G. W. F. (1770—1831), Werke. Hrsg. von P. Marheineke u. a. 18 Bde. u. Suppl. 2. A. 1834—1835.
—, WW. II: Phänomenologie. 1832.
—, WW. VIII: Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1833.
—, Encyklopädie der philos. Wissensch. im Grundrisse. Hrsg. von K. Rosenkranz. 1870.
Heidmann, K., Der Substanz-Begriff von Abälard bis Spinoza. Diss. 1890.
Heinroth, J. Ch. A., Die Psychologie als Selbsterkenntnislehre. 1827.
Heinze, M., Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.
—, Ernst Platner als Gegner Kants. Progr. Leipzig.
—, Über den νοῦς des Anaxagoras. S.-A. 1890.
Helmholtz, H. (1821—1895), Lehre von den Tonempfindungen. 1863. 4. A. 1877. 5. A. 1896.
—, Physiolog. Optik. 1867. 2. A. 1886 ff.
—, Die Thatsachen in der Wahrnehmung. 1879.
—, Über die Erhaltung der Kraft. 1847.
Helmholtz, H., Zählen und Messen. In: Philos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet. 1887.
Helmont, J. B. van (1577—1644), Opera. 1648.
Helmont, F. M. van (1618—1699), Opuscula philos. 1690.
Helvetius, Cl. A. (1715—1771), De l'homme, de ses facultés et de son éducation. 1772.
—, De l'esprit. 1758.
Hemsterhuys, F. (1721—1790), Vermischte philos. Schriften. 3 Bde. 1782—1897.
Heraklit (ca. 535—475), Fragmente. Hrsg. von Bywater. 1877.
Herbart, J. F. (1776—1841), Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Hartenstein. 12 Bde. 1850—1852. 2. A. 1883—1893.
—, Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Kehrbach. 8 Bde. 1887 ff.
—, Allgemeine Metaphysik. 2 Tle. 1828.
—, Lehrbuch zur Psychologie. 3. A. Hrsg. von G. Hartenstein. 1850.
—, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3. A. 1834.
—, Kurze Encyklopädie der Philosophie. 1841.
—, Psychologie als Wissenschaft. 2 Bde. (Werke, hrsg. von Kehrbach, Bd. V bis VI).
—, Umriss pädagogischer Vorlesungen. Hrsg. von H. Wendt. Reclamsche Universalbibl.
Herbert of Cherbury (1581—1648), Tractatus de veritate. . . . 1624.
Herder, J. G. (1744—1803), Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik d. reinen Vernunft. 2 Tle. 1799.
—, Abhandlung über den Ursprung der Sprache. 2. A. 1789.
—, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 4 Tle. 1784—1791.
Hertwig, O., Ältere und neuere Entwickelungs-Theorien. 1892.

Hillebrand, F., Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse 1891.

Hobbes, Th. (1588 – 1679), Opera philosophica. Ed. by Molesworth. 5 Bde. 1839—1845.

—, English Works, ed. by Molesworth. 10 Bde. u. Regist. 1839 – 1845.

Höffding, H., Psychologie. Übers von F. Bendixen. 2. A. 1893.

Höfler, A., Psychologie. 1897.

— u. A. Meinong, Logik. 1890.

Holbach (1723 1789), Système de la nature. 2 Bde. 1770.

Home, H. (1696 - 1782), Elements of criticism. 1762.

Horwicz, A., Psychologische Analysen. 3 Bde. 1872—1878.

Hugonis a S. Victore (1096—1141), Opera. Migne, Patrol. Tom. 175—177.

Hume, D. (1711—1776), Works. 1870.

—, Treatise on human nature. 2 Bde. 1874. Tl. I, übers. von E. Köttgen, überarb. von Th. Lipps. 1895.

—, Enquiry concerning human understanding. Übers. von J. H. v. Kirchmann. 1869. 4. A. 1888.

Hutcheson, Fr. (1694—1747), Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. 1725.

—, Philosophiae moralis institutio compendiaria. Ed. III. 1754.

Jacobi, F. H. (1743—1819), Werke. 1812—1815. Bd. II: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.

Jakob, L. H. (1759—1827), Grundriss der Erfahrungs-Seelenlehre. 3. A. 1800.

Ibn Gebirol, s. Gebirol.

Ibn Roschd, s. Averroës.

Ibn Sina, s. Avicenna.

Jerusalem, W., Die Urteilsfunction. 1895.

—, Einleitung in die Philosophie. 1899.

—, Grillparzers Welt- und Lebens-Anschauungen. 1891.

—, Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation. S.-A. 1896.

Jessen, P., Versuch einer wissensch. Begründ. d. Psychologie. 1855.

Jevons, W. S., The principles of science. 2. ed. 1877.

—, Pure Logic. 1864.

Jodl, F., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bde. 1882 bis 1889.

—, Lehrbuch der Psychologie. 1896.

Johannes Damascenus (um 700), Opera. Ed. novissima Venet. 1748.

Johannes Duns Scotus (1265 oder 1274—1308), Joh. Dunsii Scoti opera omnia collecta. 1639. Vol. III: Tractatus de rerum principio. V bis X: Distinctiones in quatuor libros sententiarum. XI: Reportatorum Parisiensium libri quatuor. XII: Quaestiones quodlibetales.

Johannes Fidanza, s. Bonaventura.

Johannes Saresberiensis (von Salisbury) († 1180), Opera. Migne, Patrol. cursus CXCIX.

Johannes Scotus (Eriugena) (ca. 810 bis 877), Opera (p. 442 ff: De divisione naturae). Migne, Patrologiae cursus, tom. 122. 1853.

Irenaeus (ca. 120—202 n. Chr.), Opera Migne, Patrologiae cursus completus. Vol. VII.

Justinus († ca. 166 n. Chr.), Werke. Patrologiae cursus. Vol. IV.

Kaftan, J., Das Christentum und die Philosophie. 1895.

Kant, J. (1724—1804), Werke. Hrsg. von G. Hartenstein. 8 Bde. 1867 – 1869.

—, Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Rosenkranz u. F. W. Schubert. 12 Bde. 1838—1842.

—, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg von K. Kehrbach. Universal-Bibl.

—, Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik. Hrsg. von K. Schulz. Universal-Bibl.

—. Die vier lateinischen Dissertationen. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.

Kant, J., Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.
—, Logik. 1800.
—, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.
—, Kritik der prakt. Vernunft. Reclam.
—, Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von K. Kehrbach. 1878. Reclam.
—, Anthropologie. 1800. Hrsg. von Kirchmann. 2. A. 1872.
—, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Hrsg. von K. Kehrbach. 1879.
Kappes, M., Aristoteles-Lexikon. 1894.
Kauffmann, M. († 1896), Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre. 1890.
Keferstein, H., Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte. In.-Diss. 1883.
Keibel, M., Wert und Ursprung der philosophischen Transcendenz. 1886.
Kiesewetter, J. G. K. Chr. (1766 bis 1819), Grundriss einer reinen allgemeinen Logik. 1791.
—, Logik. 1797.
Kiesewetter, K., Zur Geschichte des modernen Occultismus. 1888.
Kirchmann, J. H. v. (1802—1884), Katechismus der Philosophie. 3. A. 1888.
—, Die Lehre vom Vorstellen. 1864.
—, Die Lehre vom Wissen. 2 A. 1871. 4. A. 1886.
Kirchner, F., Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. A. 1890.
—, Katechismus der Logik.
Koch, E., Das Bewusstsein der Transcendenz. 1895.
Kodis, J., Der Empfindungsbegriff. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Jahrg.
König, E., Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. 1888.
—, Die Entwicklung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant. 1890.
König, E., Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie. . . . Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik. Bd. 103—104. 1894.
Kost, K., Das Ding der Sinneswahrnehmung. Diss. 1882.
Kraus, O, Das Bedürfnis. 1894.
Krause, K. Chr. F. (1781—1832), Abriss des Systems der Logik. 2 A. 1828.
—, System der Philosophie. 1828.
—, Abriss des Systems der Philosophie des Rechtes. 1828.
—, Vorlesungen über das System der Philosophie. 1828.
Krestoff, K. K., Lotzes metaphys. Seelenbegriff. 1890.
Krug, W. T. (1770—1842), Fundamentalphilosophie. 1818.
—, Entwurf eines neuen Organons der Philosophie. 1801.
—, Allgemeines Handwörterbuch der philosoph. Wissensch. nebst ihrer Litteratur u. Geschichte. 5 Bde. 1832—1834.
Külpe, O., Grundriss der Psychologie 1893.
—, Einleitung in die Philosophie. 1895.
Laas, E. (1837—1885), Idealismus und Positivismus. Tl. III: Ideal. u. positiv. Erkenntnistheorie. 1884.
—, Kants Analogien der Erfahrung. 1876.
La Forge, s. Forge.
Lambert, J. H. (1728—1777), Neues Organon. 2 Bde. 1764.
Lamettrie, J. O. de (1709—1751), L'homme machine. Übers. von A. Ritter. 1875.
Lange, C, Über Gemütsbewegungen. 1887.
Lange, F. A. (1828—1875), Geschichte des Materialismus. 1866. 5. A. 2 Bde. 1896.
—, Logische Studien. 1877. 2. A. 1894.
Lange, L., Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs. Philos. Studien, Bd. III, S. 369 ff. 1886.

Laromiguière, P. (1756—1837), Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme. 2. éd. 2 Bde. 1820.

Lasswitz, K., Geschichte der Atomistik. Vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. 1890.

Lazarus, M., Das Leben der Seele. 3. A. 3 Bde. 1883 ff.

Leclair, A. v., Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Progr. d. k. k. deutschen Neustädt Staats-Obergymnas. zu Prag. 1882.

Leibniz, G. W. (1646—1716), Opera philosophica quae exstant Latina. Ed. J. E. Erdmann. 1840.

—, Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. 7 Bde. 1875 bis 1890.

—, Nouveaux essais sur l'entendement humain. Übersetzt von Schaarschmidt. 1873—1874.

— Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften. Übers. von J. H. von Kirchmann. 1879.

—, Theodicee. Reclam.

Lessing, G. E. (1729—1781), Sämtliche Schriften. Hrsg. von K. Lachmann. 12 Bde. 1853—1857.

Lichtenberg, G. Chr. (1742—1799), Vermischte Schriften. 9 Bde. 1800 ff.

Liebmann, O., Kant und die Epigonen. 1865.

—, Über den objectiven Anblick. 1869.

—, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 2. A. 1880.

Lipps, Th., Grundzüge der Logik. 1893.

—, Grundthatsachen des Seelenlebens. 1883.

Locke, John (1632—1704), An essay concerning human understanding.

—, Deutsch von J. H. v. Kirchmann. 2 Bde. 1873—1894.

—, Works. 9 Bde. 1853.

Lorm, H., Der grundlose Optimismus. 1894.

Lossius, J. C. (1743—1813), Neues philosophisches allgem. Real-Lexikon. 4 Bde. 1803 ff.

Lotze, R. H. (1817—1881), Mikrokosmus. 3 Bde. 1856—1864. 4. A. 1884 ff.

—, Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1868.

— System der Philosophie. Tl. I: Logik. 2. A. 1881. Tl. II: Metaphysik. 1879.

—, Medicinische Psychologie. 1852.

—, Kleine Schriften. 3 Bde 1885—1892.

—, Grundzüge der Logik. 1883. 3. A. 1891.

—, Grundzüge der Naturphilosophie. 1882.

—, Grundzüge der Metaphysik. 2. A. 1887.

—, Grundzüge der Psychologie. 5. A. 1894.

Lucretius Carus (99—55 v. Chr.), De rerum natura libri sex. Recogn. J. Bernaysius. 1886.

Lullus, Raymundus (1234—1315), Opera omnia ed. Salzinger. 1721 bis 1742.

Luther, Martin (1483—1546), Werke. Halle. 1740—1753.

Maass, J. G. E. (1766—1823), Versuch über die Leidenschaften. 1805—1807.

—, Grundriss der Logik. 1793.

Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1886.

—, Populärwiss. Vorlesungen. 1896.

Machiavelli, Nicolo (1469—1527). Il Principe. 1643.

Maimon, S. (1753—1800), Versuch über die Transcendentalphilosophie. 1790.

—, Philosophisches Wörterbuch. 1791.

—, Versuch einer neuen Logik. 1794.

Maine de Biran (1766—1824). Oeuvres philosophiques publiées par V. Cousin. 3 Bde. 1841.

—, Oeuvres inédites publiées par E. Naville. 3 Bde. 1859.

Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. 2 Bde. 1876—1894.

Malebranche, N. (1638—1715), De la recherche de la vérité. 2 Bde. 1712.

—, Traité de la nature et de la grâce. 1680.

Malebranche, N., Méditations métaphysiques et chrétiennes. 1684.
Marci, J. M. (1595—1667), Idearum operatricium idea . . . 1634.
Marcianus Capella (um 470 n. Chr.), Satiricon. Hrsg. von F. Eyssenhardt. 1866.
Marcus Aurelius (121—180 n. Chr.), *Τῶν εἰς ἑαυτὸν βίβλια* XII (In se ipsum).
Marsilius Ficinus, s. Ficino.
Marty, A., Ursprung derSprache. 1875.
—, Über subjectlose Sätze. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 8. Jahrg. 1884, 18. Jahrg. 1894, 19. Jahrg. 1895.
Maupertuis, P. L. M. de (1698—1759), Essai de cosmologie. 1751.
—, Essai de philosophie morale. 1750.
Meier, G. F. (1718—1777), Metaphysik. 4 Tle. in 2 Bdn. 1755—1765.
Meiners, Chr (1747—1810), Grundriss der Seelenlehre. o J.
Meinong, A., Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. 2 Bde. 1894—1899.
Melanchthon, Ph. (1497—1560), Commentarius de anima. (Enthält auch: Liber de anima). 1540.
—, Dialecticae libri IV. 1520.
Mellin, G. S. A. (1755—1825), Kunstsprache der kritischen Philosophie. 1798. Anhang: 1800.
—, Allgemeines Wörterbuch der Philosophie. 2 Bde. 1805—1807.
Mendelssohn, Moses (1729—1786), Morgenstunden. Tl. I. 1786.
—, Briefe über die Empfindungen. 1755.
—, Phädon, 1767.
Merian, H. B. (1723—1807), Sur l'apperception de sa propre existence. 1749.
—, Sur le sens moral. 1758.
Merkel, K., Über die Entstehung d. beid. philos. Ausdr. a priori u. a posteriori. Diss. 1885.
Meumann, E., Untersuchungen zur Psychologie u. Ästhetik des Rhythmus. 1894.
Meyer, J. B. (1829—1899), Zum Streit über Leib und Seele. 1856.
Micraelius, J., Lexicon philosophicum. 1653.
Migne, J. P., Patrologiae cursus completus. 1840 ff.
Miklosich (1813—1891), Subjectlose Sätze. 1883.
Mill, James (1773—1836), Analysis of the Phenomena of the Human Mind. 1829. New edit. by J. St. Mill. 2 Bde. 1869.
Mill, J. St. (1806—1873), An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy. 1865.
—, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Übers. von J. Schiel.
—, Utilitarianism. 1863.
Mind. Bd. XV, XVI. 1890, 1891.
Minucius Felix (um 200 n. Chr.), Octavius. Emend. Aem. Baehrens. 1886.
Moleschott, J. (1822—1893), Der Kreislauf des Lebens. 5. A. 1876 bis 1885.
Monatshefte, Philosophische. Bd. XIV. 1878.
Montaigne, Michel de (1533—1592), Essais. 1873.
Montesquieu (1689—1755), De l'esprit des lois. 1748.
More, Henry (1614—1687), Opera omnia. 2 Bde. 1679.
Moses Maimonides (1135—1204), Moreh Nebûchim (doctor perplexorum). 2 Bde. 1875.
Mullach, F. W. A., Fragmenta philosophorum graecorum. 3 Bde. 1860 bis 1881.
Müller, J. (1801—1858), Physiologie des Gesichtssinnes. 1826.
Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. 1857.
Münsterberg, H., Die Willenshandlung. 1888.
—, Aufgabe und Methode der Psychologie. 1891.
Münz, B., Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griech. Philosophie. 1880.

Nahlowsky, J. W., Das Gefühlsleben. 1862. 2. A. 1884.

Natorp, P., Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.

Nemesius (um 450 n. Chr.), *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Ed. Chr. Fr. Matthaei. 1802.

Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1881.

Newton, J. (1642—1727), Naturalis philosophiae principia mathematica. 1687.

Nicolaus Cusanus (1401—1464), Opera. Bas. 1565.

Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. 1883—1891.

—, Jenseits von Gut und Böse. 1886.

Nizolius, Marius (1498—1575), De veris principiis et vera ratione philosophandi. 1553 und 1670.

Noack, L., († 1885), Philosophie-geschichtliches Lexicon. 1879.

Noiré, L. (1829—1889), Die Doppelnatur der Causalität. 1876.

—, Der monistische Gedanke 1875.

Occam, Wilh. von († 1347), Summa totius logices (tractatus logices). Venet. 1561.

—, Logica. Bonon. 1498.

Oken, L. (1779—1851), Lehrbuch der Naturphilosophie. 3 Bde. 1809—1811. 3. A. 1843.

Origenes (185—254 n. Chr.), Opera. Migne, Patrologiae cursus, Voll. XI—XVII.

—, Opera. Ed. C. H. E. Lommatzsch. 1831—1847.

Ostwald, W., Chemische Energie. 2. A. 1893.

—. Die Überwindung des wissenschaftl. Materialismus. 1895.

Paracelsus (1493—1541), Werke. Genf 1658.

Parmenides (geb. um 515 v. Chr.), *περὶ φύσεως*. In: Empedoclis et Parmenidis fragmenta, ed. A. Peyron. 1810.

Pascal, Bl. (1623—1662), Pensées. Oeuvres I. 1866.

Patritius, Franciscus (1529—1597), Nova de universis philosophia . . . 1611.

Paulhan, F., Physiologie de l'esprit. 4. éd. Bibl. utile, vol. 55.

Paulsen, F. (* 1846), System der Ethik. 3. A. 1893.

— Einleitung in die Philosophie. 1892. 4. A. 1896.

—, Was uns Kant sein kann? Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 5. Jahrg. 1881.

Petrus, D., Idea philosophiae naturalis seu physica. 1655.

Petrus de Alliaco (1350—1425), Quaestiones super libros sententiarum. 1490 u. ö.

Petrus Hispanus (1226—1277), Summulae logicales. 1480.

Petrus Lombardus († 1164), Opera omnia. Tom. II, p. 519 ff.: sententiarum libri quatuor. Patrologiae cursus ser. II, tom. 192. 1855.

Pfeiffer, F., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhdts. Bd. II: Meister Eckhart.

Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage. 3. A. 1896.

Philo Judaeus (geb. um 25 v. Chr.), Werke. Hrsg. von C. E. Richter. 1828—1830.

Pierre d'Ailly, s. Petrus de Alliaco.

Platner, E. (1744—1818), Philosophische Aphorismen. 2 Bde. 1790.

—, Anthropologie. 2 Bde. 1772—1774.

Plato (427—347 v. Chr.), Der Staat. Übers. von F. Schleiermacher und erläutert von J. H. v. Kirchmann. 1870.

—, Opera, ed. H. Stephanus, 1578.

Plotinus (205—270 n. Chr.), Enneaden. Übers. von H. F. Müller. 2 Bde. 1878.

—, Enneades rec. H. F. Müller. 2 Bde. 1878—1880.

Ploucquet, G. (1716—1790), Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis. 1753.

Ploucquet, Fundamenta philosophiae speculativae. 1759.
—, Sammlung der Schriften, welche den log. Calcul betreffen, hrsg. von A. F. Böck. 1773.
Pomponatius (1462—1524), De immortalitate animae. Basil. 1634.
Porphyrius (233—304 n. Chr.), Porphyrii isagoge et in Aristot. Categor. commentarium ed. A. Busse. 1887.
—, Opuscula selecta. 1886.
Prantl, K. (1820—1889), Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. (Bd. II: 2. A. 1885). 1855—1870.
Priestley, J. (1733—1804), Disquisitions relating to matter and spirit. 2. ed. 2 Bde. 1782. Bd. II: (Append.) the doctrine of philos. necessity.
Prölss, R., Vom Ursprung der menschl. Erkenntnis. 1879.
Proklus (410—485 n. Chr.), Procli opera ed. V. Cousin. 6 Bde. 1820 bis 1825. Opera inedita, 1864.
Rabus, L., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Bd. II: Logik und System der Wissenschaften. 1895.
Ramus, Petrus (1515—1572), Dialecticae partitiones. 1543 (= institutiones dialecticae).
Rau, A., Empfinden und Denken. 1896.
Raymundus Lullus, s. Lullus.
Rée, P., Entstehung des Gewissens. 1885.
Rehmke, J., Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. 1880.
—, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. 1894.
—, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1894.
Reid, Th. (1710—1796), Inquiry into the human mind on the principles of common sense. 1764.
—, On the intellectual powers of man. 1785.
—, On the active powers of man. 1788.
—, Works. 1827.
—, Recherches sur l'entendement humain. 2 Bde. 1768.
—, Essays on the Powers of the human mind. 3 Bde. 1808.
Reimarus, H. S. (1694—1768), Die Vernunftlehre. 1755.
—, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere. 1760. 4. A. 1798.
Reinhold, C. L. (1785—1823), Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. 1789.
Reinhold, E. (1793—1856), Theorie des menschl. Erkenntnisvermögens. 1832.
—, Lehrbuch der philosophisch-propädeut. Psychologie u. d. formalen Logik. 2. A. 1839.
Ribot, Th., Des maladies de la volonté. 1883. 2. éd. 1884.
—, Psychologie de l'attention. 1888.
Richardi a S. Victore († 1173), Opera. Migne, patrol. Tom. 194.
Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892.
Riehl, A., Über Begriff und Form der Philosophie. 1872.
—, Der philosophische Kriticismus u. seine Bedeutung für die posit. Wissenschaft. Bd. I. 1876. Bd. II, 1. T., 1879. 2. T., 1887.
Ritter, H. (1791—1869), Geschichte der Philosophie. 12 Bde. 1829—1853.
—, System der Logik und der Metaphysik. 2 Bde. 1856.
—, Über das Böse und seine Folgen. 1869.
Ritter, H. et L. Preller, Historia philosophiae graecae. Ed. VII. 1888.
Robinet, J. B. (1735—1820), De la nature. 3. éd. 4 Bde. 1766.
Rosinski, A., Das Urteil und die Lehre vom synthetischen Charakter desselben. 1889.
Rosmini-Serbati (1797—1855), Nuovo saggio sull' origine delle idee. 1830.
Roux, W., Der Kampf der Teile im Organismus, 1881.
Rousseau, J. J. (1712—1778), Emil. Übers. von H. Denhardt. 2 Bde. 1896 Reclam.
—, Du contrat social. 1762.
Royer-Collard (1763—1845), Fragments philosophiques. In: Oeuvres de Thomas Reid, hrsg. von Jouffroy. 1828—1835.

Rüdiger, A. (1671—1731), Physica divina. 1716.
—, De sensu veri et falsi. 1709.
—, Philosophia synthetica. 1707.
Sanchez, F. (1552—1632), Opera. 1636.
Schelling, F. W. J. (1775—1854), Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abt.: 10 Bde. II. Abt.: 4 Bde. 1856 ff.
—, Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschl. Wissen. 1795.
—, System des transcendentalen Idealismus. 1801.
—, Ideen zu einer Philosophie der Natur I. 2. A. 1803.
—, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 3. A. 1830.
Schiller, Friedrich (1759—1805), Sämtliche Werke. 12 Bde. 1862.
—, Vom Erhabenen. 1890. Reclam.
Schlegel, Friedrich (1772—1829), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 1829.
Schleiermacher, F. E. D. (1768 bis 1834), Werke III. Zur Philosophie. 9 Bde.
—, Dialektik. Hrsg. von Jonas. 1839.
—, Monologen. Hrsg. von Kirchmann. 1868.
—, Psychologie. Hrsg. von L. George. 1862. (Sämtl. Werke. Abt. III, Bd. 6).
—, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Hrsg. von A. Schweizer. 1835. WW. 3. Abt. Bd. V.
—, Über die Religion. Meyers Volksbücher.
Schmid, K. C. E (1761—1812), Wörterbuch zum leichteren Gebrauch d. Kantischen Schriften. 3. A. 1795.
—, Empirische Psychologie. 1791.
Schneider, O., Transcendentalpsychologie. 1891.
Schopenhauer, Arthur (1788—1860), Sämtliche Werke. 6 Bde. Hrsg. von Grisebach. Reclam.
—, Neue Paralipomena. Reclam.
—, Einleitung in die Philosophie. Hrsg. von E. Grisebach. Reclam.
Schopenhauer, Arthur, Anmerkungen zu Platon, Locke und Kant und nachkantischen Philosophen. Hrsg. von E. Grisebach. Reclam.
Schubert-Soldern, R. v., Grundlagen einer Erkenntnistheorie. 1884.
—, Über Erkenntnis a priori und a posteriori. S.-A. 1883.
—, Ursprung und Elemente der Empfindung. Zeitschr. f. imman. Philos. I. 1896.
Schultz, J. (1739—1805), Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kants Kritik d. reinen Vernunft. 1785.
Schultze, F., Philosophie der Naturwissenschaft. 2 Bde. 1881—1882.
Schulze, G. E. (1761—1833), Grundsätze der allgemeinen Logik. 3. A. 1817.
—, Psychische Anthropologie. 2. A. 1819.
—, Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. 1801.
—, Aenesidemus. 1792.
Schuppe, W., Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik. 1894.
Schwarz, H., Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen. 1891.
—, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechan. Methode. 1895.
—, Grundzüge der Ethik. 1896.
—, Erkenntnistheoretisches aus der Religionsphilosophie Thieles. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Jahrg.
Schwegler, A. (1819—1857), Geschichte der Philosophie im Umriss. 15. A. 1891.
Selver, D., Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695. 1885.
Seneca, Lucius Annaeus († 65 n. Chr.), Quaestionum naturalium libri VII. 1829.
—, Ad Lucilium epistolae morales. 1809.
—, De ira.

SENNERT, D. (1572—1637), Physica hypomnemata. 1636.

SERGI, G., La psychologie physiologique. Trad. par Mouton. 1888.

SEXTUS EMPIRICUS (um 200 n. Chr.), Pyrrhoniarum institutionum libri tres = Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις. — Contra mathematicos libri VI. Contra philosophos libri V = Adversus Mathemat. libri XI. 1842.

—, Pyrrhonische Grundzüge. Übers. von E. Pappenheim. 1877.

SEYDEL, R (1835—1892), Logik oder Wissenschaft vom Wissen. 1866.

—, Der sogen. naive Realismus. Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 15. Jahrg. 1891.

SHAFTESBURY (1671—1713), Characteristics of man, manners, opinions, times. 3 Bde. 1790.

SIEBECK, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893.

—, Geschichte der Psychologie. Tl. I, Abt. 1 u. 2. 1880—1884.

SIGWART, CHR., Logik. 2 Bde. 2. A. 1889—1893.

SIMPLICIUS (um 530 n. Chr.), In Aristotelis physicorum libros quattuor priores. Ed. H. Diels. 1882.

—, In Aristot. categorias. 1551.

SMITH, A. (1732—1790), The theory of moral sentiments. 2 Bde. 1813.

SOCOLIU, J., Die Grundprobleme der Philosophie. 1895.

SPENCER, H., System der synthetischen Philosophie. Übers. von B. Vetter. 11 Bde. 1875—1897.

—, A System of Synthetic Philosophy. Vol. I: First Principles. 1862. 3. ed. 1870. Vol. IV—V: Principles of Psychology. 2. ed. 1870—1872. Dtsch. v. Vetter. 1882—1886.

—, Data of Ethics. 5. ed. 1888.

SPINOZA, B. DE (1632—1677), Opera quotquot reperta sunt. Recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land. 2 Bde. 1882—1883.

SPINOZA, B. DE, Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. Access. Cogitata metaphysica. 1663.

—, Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes. Übers. von J. Stern. 1887.

SPIR, A. (1837—1890), Denken und Wirklichkeit. 1873. 2. A. 1877.

STAHL, F. J. (1802—1861), Die Philosophie des Rechts nach geschichtl. Ansicht. 1830—1837. 3. A. 1854 bis 1856.

STEIN, A., Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant. 1884.

STEIN, L., Die Psychologie der Stoa. 2 Bde. 1886—1888.

—, Zur Genesis des Occasionalismus. Archiv für Geschichte d. Philos. Bd. I. 1888.

STEINTHAL, H., Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 2. A. 1881.

STEWART, DUGALD (1753—1828), Collected Works. Ed. by Sir W. Hamilton. Bd. I—III: Elements of the philos. of the human mind. 1877.

—, Anfangsgründe der Philosophie über die menschl. Seele. Übs. von S. G. Lange. 2 Bde. 1794.

STIRNER, MAX (Caspar Schmidt) (1806 bis 1856), Der Einzige und sein Eigentum. 2. A. 1882.

STOBAEUS, JOHANNES (um 500 n. Chr.), Florilegium. Ed. A. Meineke. 1855—1857.

—, Eclogae physicae et ethicae. Ed. A. Meineke. 2 Bde. 1860—1864.

STÖCKL, A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. 1864—1866.

STOUT, G. F., The genesis of the cognition of physical reality. Mind. Bd. XV. 1890.

—, Analytic Psychology. 2 Bde. 1896.

Studien, Philosophische. Hrsg. von W. Wundt. Bd. I—XIII.

STUMPF, C., Über den psychol. Ursprung der Raumvorstellung. 1873.

SUAREZ, FRANZ (1548—1617), Metaphysicae disputationes. Operum tom. XXII. 1751.

—, Opera. 1740—1751.

SULLY, Outlines of Psychology. 1892.

SULZER, J. G. (1720—1779), Vermischte philosophische Schriften. 1773—1785.

TAINE, H. (1828—1893), De l'intelligence. 2. éd. 2 Bde. 1870. 7. éd. 1895.

TATIANUS (um 150 n. Chr.), Oratio ad Graecos. Paris, 1742.

TAURELLUS, NICOLAUS (1547—1606), Philosophiae triumphus. 1473.

TEICHMÜLLER, G. (1832—1888), Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874.

—, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I—III. 1876—1879.

TELESIUS, B. (1508—1588), De rerum natura iuxta propria principia libri IX. 1588.

TENNEMANN, W. G. (1761—1819), Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. A. Hrsg. von A. Wendt. 1820.

TERTULLIANUS (160—220 n. Chr.), Opera. Ed. F. Oehler. 3 Bde. 1853—1854.

TETENS, J. N. (1736—1807), Philosophische Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwicklung. 2 Bde. 1776—1777.

THEOPHILUS (um 180 n. Chr.), Ad Autolykum. 1546.

THEOPHRASTUS (370—288 v. Chr.), De sensibus. Dox. Diels, p. 499 ff.

THIELE, G., Die Philosophie des Selbstbewusstseins. 1895.

THOMAS VON AQUINO (1225 oder 1227 bis 1274), Opera omnia. 1882 ff.

—, Summa theologiae. Paris, 1879.

THOMASIUS, CHR. (1655—1728), Fundamenta iuris naturae et gentium. 1705.

TIEDEMANN, D. (1748—1803), Theaetet oder über das menschliche Wissen. 1794

TINDAL, M. (1656—1733), Christianity as old as the creation. 1730.

TOLAND, J. (1670—1722), Christianity not mysterious. 1696.

TRENDELENBURG, F. A. (1802—1872), Historische Beiträge zur Philos. 1867.

—, Elementa logices Aristoteleae. Ed. VIII. 1878.

—, Geschichte der Kategorienlehre. 1841.

—, Logische Untersuchungen. 2 Bde. 1862.

TROXLER, J. P. V. (1780—1866). Blicke in das Wesen des Menschen. 1812.

TSCHIRNHAUSEN, W. v. (1651—1708), Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia. 3. A. 1705.

TWARDOWSKY, K., Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. 1894.

TYLOR, E. B., Anfänge der Cultur. 1873.

UEBERWEG, F. (1826—1871), System der Logik. 4. A. 1874.

UEBERWEG-HEINZE, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 7. A.: 3 Bde. 8. A.: 3 Tl. in 4 Bden. 1894 bis 1897.

UEBINGER, J., Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtl. Entwicklung. Archiv f. Gesch. d. Philos. 8. Bd. 1895.

ULRICI, H. (1806—1884), Gott und der Mensch. I. Leib und Seele. 1866.

—, System der Logik. 1852.

UPHUES, G. K., Wahrnehmung und Empfindung. 1888.

—, Über die Erinnerung. 1899.

—, Psychologie des Erkennens. Bd. I. 1893.

—, Über die Existenz der Aussenwelt. Neue Pädagog. Zeitung. 1894

—, Das Bewusstsein der Transcendenz. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Jahrg.

VAIHINGER, Das Entwicklungsgesetz der Vorstellungen über das Reale. Vierteljahrsschr. für wissensch. Philosophie. Bd. II. 1878. S. 137 ff.

Vaihinger, Commentar zur Kritik d. reinen Vernunft. I u. II. 1881 bis 1892.

Vico, G. B. (1688—1744), Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni. 1744.

Vincenz von Beauvais († ca. 1264), Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historiale, morale. 1624.

Vischer, Fr. Th. (1807—1887), Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen. I: Metaphysik des Schönen. 1846.

Vogt, J. G., Das Empfindungsprincip und die Entstehung des Lebens. 1889.

Volkelt, J., Kants Erkenntnistheorie. 1879.

—, Erfahrung und Denken. 1886.

Volkmann, W. F. von Volkmar (1822—1877), Lehrbuch der Psychologie. 2 Bde. 4. A. 1894 f.

Volney, C. F. (1757—1820), Les ruines. 4. éd. 1808.

Voltaire (1694—1778), Oeuvres complètes. 91 tomes. 1785 ff. Tom. 26: Philosophie I. 1830.

Wahle, R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 1894. 2. A. 1896.

—, Geschichtl. Überblick über die Entwickl der Philosophie. 1895.

Waitz, Th. (1821—1864), Lehrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft. 1849.

Walch, J. G. (1695—1755), Philosophisches Lexikon. 3. A. 1740; 4. A. von J. Chr. Hennings, 1775.

Weisse, C. H, (1801—1866), Grundzüge der Metaphysik. 1835.

Whateley, Elements of Logic. 1825.

Whewell, W., History of the Inductive Sciences. 1837.

Wilhelm von Occam, s. Occam

Willy, R., Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftl. Standpunkt. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 20. Jahrg. 1896.

—, Das erkenntnistheoret. Ich und der natürl. Weltbegriff, V. f. w. Ph. 18. Jahrg. 1894.

Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 3 Bde. 1894 ff.

Windelband, W., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 1884.

—, Geschichte der Philosophie. 1892.

Wolff, Chr. (Wolfius) (1679—1754) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Tl. I. 7. A. 1738. Tl. II. 3. A. 1733.

—, Vernünftige Gedanken von den Kräften d. menschl. Verstandes. 4. A. 1725.

—, Philosophia rationalis sive Logica. 1732.

—, Philosophia prima sive ontologia. Ed. nova. 1736.

—, Cosmologia generalis. Ed. nova. 1737.

—, Psychologia empirica. Ed. IX. 1738.

—, Philosophia practica universalis. 2 Bde. 1738—1739.

—, Philosophia moralis sive ethica. 5 Bde. 1750.

Wolff, H. (1842—1896), Handbuch der Logik. 1884.

—, Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns. 1874.

Wolff, J., Das Bewusstsein und sein Object. 1889.

Wollaston, W. (1659—1724), The religion of nature delineated. 1724.

Wundt, W., Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. 1862.

—, Die physikalischen Axiome. 1866.

—, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2 Bde. 3. A. 4. A. 1893.

—, Grundriss der Psychologie. 1896.

—, System der Philosophie. 1889. 2. A. 1897.

—, Logik. 2 Bde. 1880—1883. 2. A. 3 Bde. 1893—1895.

—, Essays. 1886.

—, Ethik. 2 A. 1892.

—, Zur Geschichte u. Theorie der abstracten Begriffe. Philos. Studien, Bd. II.

—, Über psych. Causalität u. d. Princip des psychophys. Parallelismus. Philos. Studien, Bd. X.

Wundt, W., Über die Definition der Psychologie. Philos. Studien, Bd. XII.

—, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien. Bd. XII—XIII.

—, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. A. 1892.

Zabarella, J. (1532—1589). Opera philosophica. 1623.

Zeitschrift für Biologie. Bd. 20—21.

— für immanente Philosophie. Hrsg. von M. Kauffmann. Jahrg. I. 1896.

—, für Philosophie u. philos. Kritik.

—, für Völkerpsychologie. 1886 ff.

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickelung. 5 Bde. 1859—1868. (Tl. I, 1, 2: 5. A. 1892; Tl. II: 1. Abt. 4. A. 1889, 2. Abt., 3. A. 1879; Tl. III: 1. u. 2. Abt. 3. A. 1880—1881. Register: 1882).

—, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. A. 1875.

—, Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung. 1884.

Ziegler, Th., Das Gefühl. 1893.

Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie. 2. A. 1893.

Zimmermann, R. (1824—1897), Leibniz und Herbart. 1849.

—, Philosoph. Propädeutik. 3. A. 1867.

—, Anthroposophie im Umriss. 1882.

Zozi, F. (1460—1540), De harmonia mundi. 1549.




oogle